



MARX ensayos plurales

Francisco Delich (Coordinador)

comunicarte





Marx, ensayos plurales

Francisco Delich (coordinador)

Marx, ensayos plurales

© 2012, Francisco Delich (coordinador)

© 2012, Editorial Comunicarte

© 2012, ilustración de cubierta: "India", de Matilde Delich

Edición al cuidado de Marcelo Casarin

Colección **Posdoc**

Primera edición: noviembre de 2012

ISBN 978-987-602-231-6

comunicarte

Ituzaingó 882 - Planta Alta

X 5000 IJR - Córdoba - Argentina

Tel/fax: (0351) 4683460

editorial@comunicarteweb.com.ar

www.comunicarteweb.com.ar

Se terminaron de imprimir 1000 ejemplares en Báez Impresiones,
Obispo Oro 193, Nueva Córdoba, Córdoba, Argentina a 14 días del mes de noviembre de 2012.

Queda hecho el depósito que establece la Ley 11.723.

Libro de edición argentina - *Published in Argentina*

Todos los derechos reservados. No se permite la reproducción parcial o total, el almacenamiento, el alquiler, la transmisión o la transformación de este libro en cualquier forma o por cualquier medio, sea electrónico o mecánico, mediante fotocopias, digitalización y otros métodos, sin el permiso previo y escrito de los titulares del *copyright*. Su infracción está contemplada por las leyes 11.723 y 25.446.

Marx, ensayos plurales / Adriana Boria... [et al.] Coordinado por Francisco Delich -

1º ed. - Córdoba : Comunic-arte, 2012.

240 p. : 22x15 cm. (Colección Posdoc)

ISBN: 978-987-602-231-6

1. Marxismo. I. Boria, Adriana II. Delich, Francisco, cord. III. Título

CDD 335.3

Marx, ensayos plurales

Francisco Delich (coordinador)

COLECCIÓN
POSDOC

comunicarte



Índice

- 9 De los autores
- 13 *Francisco Delich*
Si Marx viviera...
- 37 *Adriana Boria*
Política/Cultura: Marx y el feminismo teórico
- 51 *Jorge Bracamonte*
Los usos de Marx en Jameson, en diálogo con Althusser y Balibar
- 69 *Félix Pablo Friggeri*
El potencial revolucionario de la comuna indígena y algunos
elementos para su valoración económico-política desde el planteo
de Marx
- 87 *Zenaida María Garay Reyna*
Las posibilidades de pensar la comunidad: apuntes desde Marx
- 105 *Cristina B. García Vázquez*
Marx y la cuestión judía
- 123 *Rodolfo Grippo*
Trabajo asalariado, clases sociales, partidos políticos y parlamento
en el análisis de Marx. Una relectura desde el enfoque
institucionalista
- 139 *Rafael Krasnogor*
Freud y Lacan, y su relación con Marx
- 157 *Javier Moyano*
El Dieciocho *Brumario* de Luis Bonaparte.
Una lectura desde la historia política
- 169 *Laura Pasquali*
Volver a Marx. Debates y escisiones en el Partido Socialista de
Argentina en los años treinta
- 185 *Marta Philp*
El lugar de Marx en un tema clásico:
la legitimación del poder político

- 201 *Jorge Próspero Roze*
¿Crisis de las economías regionales o avatares del capital en los territorios? Acerca de subsunción real en la producción agraria chaqueña
- 219 *Juan José Vagni*
Las nociones de “modo de producción asiático” y “despotismo oriental” en la obra de Carlos Marx. Debates, lecturas y apropiaciones

De los autores

1 | **Adriana Boria**

Licenciada en Letras, Magíster en Sociosemiótica y Doctora en Letras por la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina). Profesora titular de Teoría Literaria y Directora del Programa de Estudios de Género del Centro de Estudios Avanzados de la Universidad Nacional de Córdoba. E-mail: aboria9@yahoo.com.ar

2 | **Jorge Bracamonte**

Licenciado y Doctor en Letras Modernas por la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina). Investigador de Carrera del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Profesor Adjunto a cargo de Literatura Argentina III, Escuela de Letras, Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba. E-mail: jabracam@yahoo.com.ar

3 | **Francisco Delich**

Sociólogo. Profesor emérito por la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina). Director del Doctorado en Estudios Sociales de América Latina y del Posdoctorado del CEA, ambos del Centro de Estudios Avanzados de la Universidad Nacional de Córdoba. E-mail: fdelich47@hotmail.com

4 | **Félix Pablo Friggeri**

Licenciado en Ciencias Sociales y Humanidades con mención en Historia por la Universidad Nacional de Quilmes (Argentina); Especialista en Estudios Avanzados en América Latina (Universidad Complutense de Madrid); Doctor en Ciencias Sociales (Universidad Nacional de Entre Ríos). Profesor adjunto en el área de Relaciones Internacionales de la Universidade Federal da Integração Latinoamericana en Foz do Iguaçu. E-mail: fpfriggeri@yahoo.com.ar.

5 | **Zenaida María Garay Reyna**

Licenciada en Ciencia Política por la Universidad Católica de Córdoba y Doctora en Ciencia Política por la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina). Es integrante del Programa “Democracia y Ciudadanía en

Sudamérica”, del Área Historia y Política Contemporánea, Centro de Estudios Avanzados de la Universidad Nacional de Córdoba.

E-mail: zgarayreyna@yahoo.com.ar

6 | **Cristina B. García Vázquez**

Licenciada en Historia por la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza, Argentina); Doctora en Ciencias Políticas y Sociología, especialidad en Antropología Social por la Universidad Complutense de Madrid (España). Profesora titular de Sociología de la Educación de la Universidad de Flores (UFlo) - Sede Regional Comahue. Profesora encargada de cátedra del Seminario “Diversidad Cultural, etnicidad y discriminación”, Universidad Nacional del Comahue (Argentina).

E-mail: criscarciavazquez@gmail.com

7 | **Rodolfo Guillermo Antonio Grippo**

Licenciado en Ciencia Política por la Universidad Nacional de Rosario (Argentina); Magíster en Ciencia Política, otorgado por la Universidad Católica de Santa Fe (Argentina); Doctor en Ciencia Política por Universidad del Salvador (Argentina). Profesor Adjunto Ordinario de Teoría de los Partidos Políticos y los Sistemas Electorales, Facultad de Humanidades y Ciencias, Universidad Nacional del Litoral (Argentina).

E-mail: rodolfoagrippo@arnet.com.ar

8 | **Rafael Krasnogor**

Psicólogo y Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de Tucumán (Argentina). Docente del Instituto Oscar Masotta (I.O.M. CID Tucumán). Miembro del Proyecto “El pensamiento contemporáneo en su proyección estética, ética, política y mítico-religiosa” de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Tucumán.

E-mail: rkrasnogor@hotmail.com

9 | **Javier Moyano**

Licenciado en Historia por la Universidad Nacional de Córdoba y Magíster en Partidos Políticos por la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina); Maestro y Doctor en Historia por El Colegio de México. Profesor Adjunto por concurso a cargo de la cátedra de Historia de América II, Universidad Nacional de Córdoba. Director de la Escuela de Historia, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba.

E-mail: javiermoyano@cea.unc.edu.ar

10 | Laura Pasquali

Doctora en Humanidades y Artes, mención HISTORIA por la Universidad Nacional de Rosario (Argentina). Docente e investigadora de la Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario.
E-mail: laura@pasquali.com.ar

11 | Marta Philp

Profesora, Licenciada y Doctora en Historia por la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina); Maestra en Ciencias Sociales, FLACSO (México). Profesora Adjunta del Centro de Estudios Avanzados y Escuela de Historia, Universidad Nacional de Córdoba.
E-mail: marta.philp@gmail.com

12 | Jorge Próspero Roze

Arquitecto por la Facultad de Ingeniería, Vivienda y Planeamiento de la Universidad Nacional del Nordeste (Argentina). Doctor por la Universidad de Buenos Aires (Área de Investigación: Ciencias Antropológicas). Investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Profesor titular de Sociología, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional del Nordeste.
E-mail: jorgeroze@gigared.com

13 | Juan José Vagni

Licenciado en Comunicación Social y Magíster en Relaciones Internacionales por Universidad Nacional de Córdoba (Argentina). Doctor en Relaciones Internacionales por la Universidad Nacional de Rosario. Investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Profesor del Centro de Estudios Avanzados de la Universidad Nacional de Córdoba.
E-mail: juanjovagni@hotmail.com



Francisco Delich

Si Marx viviera...

Si Marx viviera... repetía Federico Engels el 4 de Mayo de 1890 cuando “el proletariado inglés después de cuarenta años de hibernación se reincorporó al movimiento de su clase en el desfile inaugural del primero de mayo en Londres [...] doscientas mil personas llegaron al Hyde Park entre ellos una miríada de sindicatos encabezados por los estibadores y los obreros de las fábricas de gas, la Womens Trade Union League, la Sociedad Socialista de Blomsbury, el Club Progresista de North Camberwell [...] acompañaban a Engels G.B. Shaw, el líder de los obreros del gas Will Thorne, un joven George Lansbury, el diputado socialista Robert C. Graham...” (Hunt, 2011: 317)

Marx había muerto unos pocos años antes: el 14 de marzo de 1883. “El mayor pensador viviente ya no pensará más. El mundo sentirá pronto el vacío que deja la muerte de este Titán... su nombre y su obra vivirán durante muchos siglos. Así lo despidió Engels tres días más tarde en su entierro”. (Schwarzschild, 1956: 460)

El siglo xx fue la apoteosis de su pensamiento y su figura. Las revoluciones rusa (1917) y China (1949), las revoluciones asiáticas, africanas y latinoamericanas enaltecieron su figura e instalaron su obra en el centro de todos los debates, entre sus seguidores y entre éstos y sus adversarios, las ciencias sociales sintieron la fuerza de su pensamiento, la historia se conmovió ante la expansión de su figura y en la segunda mitad del siglo la partió –literalmente– en la política cotidiana. Porque eso fue la guerra fría. (Delich, 2006)

A doscientos años de la Revolución Francesa, a un siglo de la muerte de Marx, estalló la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas que lo había convertido en su referencia doctrinaria exclusiva (acompañado por Lenin), a sus ideas en doctrina oficial del Estado, resguardando (y ¿al-

terando?) sus papeles y manuscritos asumiendo el carácter de intérprete definitivo de sus ideas.

La tercera internacional creada por el Estado soviético para controlar la consistencia doctrinaria y política de los Estados y partidos comunistas del planeta quedó a la deriva cuando se produjo el colapso de la URSS y los distintos partidos comunistas perdieron la conducción centralizada.

Algunos entre los más importantes, como el Partido Comunista Italiano, desaparecieron o cambiaron de nombre y dejaron una tradición intelectual significativa como el legado de Antonio Gramsci en este caso. El impacto político fue enorme y en consecuencia también ideológico o doctrinario como es previsible para una teoría tan ligada (histórica y filosóficamente) a la praxis.

Como las iglesias en su momento de expansión, la extensa hegemonía de la URSS y de su partido comunista sobre el movimiento comunista internacional y sobre el propio marxismo, sobre la propia la figura de Marx, consolidó la tendencia a establecer interpretaciones oficiales expuestas a veces en forma de catecismos (preguntas y respuestas) o simplificaciones intelectuales parecidas.

Lentamente, en las tres décadas siguientes el pensamiento de Marx se independizó de Estados, movimientos, partidos políticos que lo tuvieron (o tienen) como referencia ideológica: su obra es revisitada con frecuencia y comienza a revistar entre los clásicos de las ciencias sociales (que nos interesa aquí) y la práctica política.

En ese carácter lo abordamos en este texto, actitud que nos permitió a tres antiguos compañeros de la revista *Pasado y Presente*, tres intelectuales argentinos (Oscar Del Barco, Héctor Schmucler y Francisco Delich) compartir y comparar nuestras visiones marxianas de los años sesenta y actuales (2010) en el marco de un programa posdoctoral de la Universidad Nacional de Córdoba.

Recuerdo, para quienes no frecuentan distinciones aparentemente bizarras, la presente: marxistas (seguidores de Marx), marxólogos (expurgadores, traductores, intérpretes, filólogos) y marxianos (lectores atentos y libres de su obra). Estos últimos, aunque menos frecuentes, mantenemos interés hermenéutico o, simplemente, como aconsejaba Levi Strauss, lo releemos con frecuencia, antes de comenzar cualquier investigación. Referencias –y aventuras– similares se encontrarán en una de las mayores biografías intelectuales de Marx, en la lectura libertaria que le dedicó Maximilien Rubel (1957), un investigador exquisito responsable de la publicación en francés de *La Pléiade*.

Aunque innecesario aclarar la responsabilidad personal sobre dichos e ideas de quien firma este texto, lo hago a sabiendas de compartir el espíritu crítico que nos animó medio siglo atrás, y nos sigue alentando ahora, cuando recordamos aquel *sine ira et studio* con el que José Aricó encabezó la crítica y autocrítica (que no se detuvo jamás) de una generación latinoamericana.

Marx vivió la lucha de la modernidad por instalarse en el planeta; la revolución social en Francia, la revolución industrial en Inglaterra apenas anunciada para el resto del planeta; el capitalismo salvaje; el embrión de la lucha de clases y la presencia del proletariado urbano industrial en algunas sociedades europeas. Marx no advirtió que estos fenómenos tenían su propia lógica aunque, un contemporáneo como él podía leerlos como ángulos de un único fenómeno singular y total a la vez. Singularidad histórica y totalidad analítica.

Marx se graduó en Filosofía (Berlín, 1842). Fue su primer y solitario contacto con la academia. Nunca fue docente ni investigador académico. Su única profesión, en el sentido de vocación y remuneración como la entendemos ahora, fue la de periodista, actividad para la que estaba singularmente dotado. Así se presentaba a sí mismo.

Puede corroborarse fácilmente. El único curriculum vitae (CV) que Marx elaboró en su vida (hasta donde sabemos) lo compuso y escribió el 30 de enero de 1868 como adjunto a una carta a su amigo Kugelman:

- Karl Marx doctor en Filosofía nacido en Tréveris el 5 de mayo de 1818.
- 1842-43 colaborador y luego redactor del *Rheinische Zeitung* (Colonia).
- En 1844 publica junto con A. Ruge (en París) los *Deutsche Französische*. Además *La Sagrada Familia*, *Crítica de la Crítica Crítica*.
- Diciembre de 1845 es expulsado de Francia por el gobierno Guizot.
- 1846 funda la Asociación Obrera Alemana de Bruselas; da conferencias sobre economía política; colabora en *La réforme* de Francia.
- 1847 *Miseria de la Filosofía*, respuesta a la Filosofía de la miseria del Señor Proudhon y también Discurso sobre el libre cambio.
- 1848, en colaboración con F. Engels, *Manifiesto del Partido Comunista*.
- Abril 1848 deja Francia y funda en Colonia *Neue Rheinische Zeitung* (junio de 1848 - mayo 1849) Expulsado de Prusia escribe *Dos procesos políticos*.

- 1849 último número de *Neue Rheinische Zeitung*.
- 1849 se niega a ser confinado en Bretagne. Viaja a Londres y allí se radica.
- 1850 publica *Neue Rheinische Zeitung, Politisch Ökonomische Revue* (Hamburgo)
- 1851 colabora en la revista cartista *People*.
- 1852 *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*.
- 1853-54 *Fly Sheets against Lord Palmerston* (opúsculo).
- 1859 Contribución a la crítica de la Economía Política
- 1851.1860 colaborador regular del *Tribune* inglesa americana en N. York en *Putnam's Magazine* y en la *Encilopediae americana*.
- 1861 vuelve a Berlín: el gobierno le niega la renaturalización.
- 1865 publica para el Comité Central de la Asociación Obrera Internacional *Mensaje a la clase obrera de Europa*.
- 1867 *El Capital-Crítica de la Economía Política* Tomo I (Hamburgo) (Marx, 1969: 54-55)

Allí termina su síntesis autobiográfica, una culminación de vida, militancia política y trabajo intelectual. Marx vivirá 16 años más pero serán otros (comenzando por Engels, y sus hijas, albacea y legatarias respectivamente de su obra) quienes se ocuparán de estudiar su vida y obra, alguno de los cuales mencionamos más abajo.

El estilo literario de Marx ha sido muy bien estudiado por Ludovico Silva un joven poeta venezolano que murió muy tempranamente y mostró justamente la relación entre escritura y carácter personal y político, entre estética de la reflexión y contenido de esa reflexión (Silva, 1978). Allí anota la arquitectónica literaria de Marx o su consideración del lenguaje científico como un arte. Pero, sobre todo, Ludovico Silva subraya el uso de las metáforas que tienen cierta importancia en las lecturas marxianas porque refuerzan y amplían –en su ambigüedad– horizontes argumentativos.

La primera lección de modernidad la recibió Marx de su primer maestro Hegel; allí estaba el triunfo de la razón sobre la sinrazón, cuyo espacio intelectual predilecto fue el conflicto entre fe / iglesias o razón / ciencia. La sociología hundiría también sus raíces transportándolo conceptualmente a la secularización. Eso fue después, en las primeras décadas del siglo xx.

La influencia inicial de Hegel no fue exclusiva: lector voraz, Marx tomaría contacto rápidamente con los iluministas franceses, escoceses e ingleses hasta configurar su propia versión de la modernidad.

Hay quien sostiene un Marx ajeno a la modernidad. Y otros que incluyéndolo en la modernidad, como los posmodernos, lo excluyen del debate contemporáneo. Estos últimos han agotado su entusiasmo editorial, de modo que conviene recuperar a un Marx moderno, sometido a las tensiones de la propia modernidad.

Henri Lefebvre (1962) escribió un ensayo, *Qué es la modernidad*, que debe contarse entre los más ricos y eruditos del siglo xx en una óptica marxiana. Allí despoja a Marx de una mochila que le cargaron algunos de sus entusiastas seguidores que necesitaban más fe que razón.¹

Lefebvre (1962: 197) escribe a propósito: “no estamos seguros que un análisis del presente aclare completamente el futuro, es decir que ese futuro sea enteramente previsible a partir del presente [...] por lo tanto la identidad entre determinación y determinismo no es una evidencia. Y un poco más adelante: “¿lo que caracteriza esencialmente la modernidad sería *lo aleatorio* (subrayado del autor) que se introduce en todos los dominios y que penetra la conciencia bajo la forma de interrogación?” (ésta y las siguientes traducciones me pertenecen salvo que se indique lo contrario). Existen determinaciones, causalidades pero también áleas. Probabilidades. Así progresa la ciencia protagonista siempre invocada por los *iluministas* de la modernidad en su lucha contra el *obscurantismo* medioeval. En una carta curiosa y amistosa Kugelmann le hace notar el rol del azar a Marx, quien le responde así:

...sería un razonamiento de naturaleza mística si los ‘azares’ (comillas del autor) no jugasen ningún rol. Los casos fortuitos entran naturalmente en la marcha general de la evolución y se encuentran compensados por otros azares. Pero la aceleración o desaceleración del movimiento [revolucionario] dependen bastante de semejantes azares entre los cuales figura el azar del carácter de los jefes llamados a conducir el movimiento. (Marx, 1952: 82)

Azares menores no alterarían para Marx el carácter científico de su obra.

La modernidad –sigue Lefebvre– sociológicamente pensada se pone en evidencia a través de sus contradicciones: angustia de soledad y ais-

¹ Razón en sentido lato. Una reflexión adecuada para lo que aquí se discute se encuentra en Chatelet (1992), en particular páginas 190 en adelante.

lamiento en la vida cotidiana, contradicción entre la planetarización y la individuación, diríamos ahora entre la socialización obligatoria en la red y la vida privada, entre la necesidad y la apropiación del deseo (1962: 189).

Esa visión de un mundo enajenado (alienado, para escribirlo como Marx) es la primera preocupación filosófica que recorre los manuscritos parisinos, especialmente el tercero. Es una reflexión, sobre la modernidad pero no su apología. En particular porque una lectura latinoamericana confirma la incidencia histórica del romanticismo estético y crítico de Baudelaire, como sostiene Lefebvre en un paralelo; pero también Echeverría o Martí en nuestro continente, lectura sociológica y poética.

Un romanticismo que se aleja de la razón, pero que nutre la causa de la independencia aquí y de los trabajadores industriales allá. Dos caminos hacia la emancipación. Regresaremos más adelante a este punto tan decisivo en los años sesenta.²

Testimonios de aquel primer impacto intelectual (la modernidad) y su ruptura (en la versión Hegel) se encuentran en otros textos juveniles (*Cuestión judía*, Feuerbach) y sus rupturas personales con Bauer y otros ex compañeros).

Autodidacta que leyó y escribió correctamente en inglés (su primer discurso data de 1853) y francés (escribió directamente en francés su respuesta a Proudhon la *Miseria de la Filosofía*), al final de su vida trató de aprender ruso acuciado por conocer la cuestión agraria y sostener su diálogo con los intelectuales eslavos, entre los cuales Vera Zasulich es la única que asiste a su entierro de pocas personas.

La cuestión agraria fue siempre el punto más débil en la construcción teórica de Marx, que tomó de Ricardo la distinción entre renta absoluta y relativa, aunque era algo inconsistente con su ley del valor.

La comuna rusa, como la *zadruga* eslava en general, le planteaban problemas no solamente analíticos sino estrictamente políticos ¿era posible un tránsito sin escalas de aquellas comunas al comunismo? Shanin recupera a Chajanov y con él la cuestión de la organización comunal, un siglo después, como una interrogación pero también asimilables a

2 El *romanticismo revolucionario* no es solo un estilo, sino un contenido que altera el significado de la *revolución* hasta cambiar radicalmente el concepto central teórico y práctico como es el *sujeto histórico*.

situaciones comunales, en antiguas tradiciones americanas de aztecas, quechuas y aymaras en América.³

Chajánov tendrá un cierto impacto en los años setenta en Sudamérica, que luego se perderá: en parte, por el ingreso del capitalismo; en parte, por las reformas agrarias y por la sobrevivencia y el reconocimiento de estas formas antiguas de producción, como los ejidatarios mexicanos después de la revolución de las primeras décadas del siglo xx o de la revolución peruana (1968). He dedicado un análisis más extenso en *Repensar América Latina* (Delich, 2004).⁴

Stalin lo resolvió negativamente en un genocidio bárbaro de campesinos durante su gobierno de la URSS. El campo fue subordinado al crecimiento industrial y los campesinos subordinados a la conducción partidaria.

Apagados los ecos del llamado postmodernismo o posmodernidad, la modernidad retoma sus discusiones –como lo están mostrando Habermas, Giddens y Touraine en la Sociología– y en su centro Marx ocupa un lugar preponderante. O, si se prefiere, Marx forma parte del debate inacabado sobre la modernidad. Se encuentra ahora cotejado y discutido, por ejemplo junto a su contemporáneo Alexis de Tocqueville; o junto a Hanna Arendt como lo hace Reinhardt (1997) para reunir tradición e innovación. Nadie pudo imaginar un debate sobre *el arte de ser libre* como el que inaugura a esas tres líneas de pensamiento. O en el muy sugerente texto de Marshall Bermann (2003), que releendo el *Manifiesto comunista* recupera un Marx lector moderno de la contemporaneidad.

Estas revoluciones europeas no eran las únicas: en América se producían por entonces las primeras revoluciones anticoloniales, comenzando por los Estados Unidos de Norteamérica; y a continuación, por las antiguas colonias ibéricas. Esta convergencia histórica americana se erosionaría en las siguientes décadas, separando a los sajones protestantes del norte de los hispano parlantes católicos del sur, comenzando la historia

-
- 3 Shanin tuvo impacto tanto en Europa como en América Latina. Especialmente un joven antropólogo argentino fallecido tempranamente divulgó la recuperación que este hacía de Chajánov como puede verse en Eduardo Archetti (1978). “Una visión general de los estudios sobre el campesinado” *Estudios Rurales Latinoamericanos*, volumen 1, número 1, CLACSO, Buenos Aires.
- 4 No me ocupo de la cuestión ni de su seguimiento muy bien hecho por lo demás por José Aricó, pero como se advierte estoy incluyendo invariablemente en la reflexión las referencias a nuestra región, porque las historias intelectuales en las ciencias sociales, para ser exhaustivas reclaman una consideración distinta a la habitual.

propia del centro-sur de América que los franceses bautizarían como *latina* para acercarla más a su propia revolución.

El pensamiento de Marx trascendería a los Estados Unidos rápidamente como una versión del socialismo que defiende la libertad de prensa y la democracia contra la monarquía alemana, en particular cuando Marx se convierte en corresponsal del periódico *New York Tribune*. Pero recién a fines del siglo XIX (muerto Marx) ingresaría en América Latina de la mano de la social democracia alemana triunfante ideológicamente con Engels (aún con vida) como referente, pero con *El Capital* como bandera. Juan B. Justo funda el Partido Socialista Argentino en 1896 y traduce el Tomo I de *El Capital*.⁵

Una historia paralela de las repercusiones del pensamiento de Marx en Europa y las Américas ayuda no solo a esclarecer la identidad latinoamericana sino a mostrar historias conceptuales, articulaciones teóricas —como veremos luego— sustanciales que un análisis prolijo pone en evidencia.

Y nos pone también en camino de una lectura más original de su obra, en un momento excepcional donde se altera el status epistemológico de la América Latina. Antes punto de referencia histórico-empírico para la validación (confrontación) teórica europea, se convierte ahora en productor de articulaciones conceptuales.

Pero la modernidad no es solo la razón, también se define en la Sociología como incluyendo dos fenómenos conexos relevantes para la comprensión de los siglos XX y XXI sobre los que volveremos: la tecnología, subproducto de la ciencia que tanto apasionó a Marx; y la urbanización, subproducto del capitalismo. Ambos atributos tomarán distancia de sus orígenes y encontrarán sus propias lógicas cuando las sociedades alcancen grados de complejidad creciente.⁶

Marx pensó que había descubierto una lógica universal capaz de explicar el capitalismo y todos los sistemas sociales anteriores y posteriores: la implacable lógica que terminaría con su propio derrumbe, lógica impersonal y sistémica, fundada en la ley del valor, piedra basal de su

5 Cfr. las intensas discusiones en Lucio Colletti (1978) presentado por José Aricó.

6 No me ocupo aquí ni de las contribuciones del debate sobre la modernidad que transcurre los últimos doscientos años pero sugiero una lectura de Darío Martucelli (1999) y su *Sociologie de la Modernité* donde examina las contribuciones al debate de los más reconocidos sociólogos europeos y norteamericanos, que reunidas a las sólidas reflexiones de Nicolás Casullo desde América Latina ofrecen un buen panorama inicial para ambos lados del Atlántico.

sistema de ideas, origen de las clases sociales en el capitalismo y de la lucha inexorable y final entre ellas. La teoría del derrumbe atribuida a Marx fue definitivamente sepultada por el Partido Comunista italiano en los años setenta aunque quedó latente el abstracto principio de determinación en última instancia. (Lefebvre, 1962)

Descubierta por Darwin la lógica de la evolución biológica de la humanidad en su célebre *Origen de las Especies*, a Marx solo le cabía completar el análisis de la evolución social de la humanidad. La ciencia positiva, capaz de establecer una legalidad social tan inmutable como las leyes de la naturaleza (cuyo más alto ejemplo había mostrado Newton en su enunciación de la ley de la gravedad) constituía su modelo intelectual, su parámetro de verdad histórica y epistemológica.

La dialéctica de la naturaleza se agregó a la dialéctica de la sociedad para avanzar científicamente en el conocimiento del mundo y la sociedad, una cosmovisión materialista, ajena a dioses e ignorancias.

La elaboración de legalidades universales que construían las ciencias de la naturaleza definía el propio carácter de la ciencia; aunque ya se había inventado el cálculo probabilístico, Marx no lo tuvo en cuenta. Su noción de ciencia era ajena al azar, el conocimiento verdadero era el producto de la indagación científica, que se expresaba en esas leyes universales, en determinaciones absolutas e inmodificables. Alguno de sus apólogos irían más lejos: en los fenómenos sociales habría una última instancia, una determinación inapelable: el inevitable derrumbe del capitalismo, la inevitable lucha de clases entre proletarios y burgueses.

Ajena al pensamiento de Marx, nuestra región no era en cambio ajena a las luces de la modernidad que Marx compartía y difundían los hombres de la independencia. La ciencia era condición de libertad para José Gaspar Rodríguez de Francia fundador del Paraguay o la consigna de A. Comte que ondea aún (2010) en la bandera brasileña (*Ordem e Progresso*), de Porfirio Díaz en México, de los argentinos Castelli y Monteagudo.

La ciencia, como quería Comte, era no solo capaz de explicar sino de prever: esa era su función mayor pero también la prueba última de su legalidad universal. La modernidad y el positivismo iban de la mano en la ciencia y la política para la liberación colonial en América Latina y la liberación de la humanidad en Francia, Gran Bretaña y Alemania.

Esta asincronía histórica entre el pensamiento europeo de la modernidad y su recepción y elaboración latinoamericanas, la tardía recepción de Marx y el socialismo científico, y el no menos tardío reconocimiento

de las especificidades de la región en el pensamiento europeo, señalan distancias no solamente geográficas sino conceptuales. De esto se trata precisamente.

* * *

Marx se traslada a París con su mujer (unos años mayor) con quien compartirá su vida de perpetuo exilio hasta su madurez estable en Londres. En París se vive tanto la descomposición como la emergencia de una nueva sociedad. Marx tiene 25 años, se instala como co-director de los *Deutsches Französische* por lo que recibe un sueldo razonable. La revista quebrará muy pronto, seguirá una polémica con Ruge (quien había aportado el capital) y dejará a Marx en París sin empleo.

Sería el comienzo de una vida de privaciones y dificultades económicas que no cesaría jamás y en algunos momentos tendría aristas dramáticas.

Por aquellos años la revolución forma parte de la agenda política. La revolución marca el espíritu del tiempo de ambos lados del Atlántico. Marx no registra la experiencia de los Estados Unidos de Norteamérica que un aristócrata francés, Alexis de Tocqueville analiza como pocos en su *De la démocratie en Amérique*. El libro aparece en 1835 y pocos le asignan valor predictivo o prestan atención a la primera democracia federal que se inaugura en el planeta.

No hay sitio en el debate europeo para el otro lado del Atlántico. Ha llegado el ocaso de las monarquías absolutas legitimadas en Dios y por el Dios cristiano, la separación de los poderes celestial y terrenal, pero aún se discute el origen de la nueva legitimidad.

Marx no es el único que lo ignora. Tocqueville no será nunca reeditado ni discutido como lo merece hasta un siglo después. Sin embargo, es leído y apreciado por un joven intelectual argentino que retomará sus ideas y las plasmará en 1853 en la Constitución Nacional. Se llamaba Domingo Faustino Sarmiento y era un contemporáneo de Marx.

Para ser justos con Marx y la Sociología, ignorar a Tocqueville no significa ignorar América. Por el contrario, Rubel descubre que en 1843 el recién graduado Marx encuentra un texto de un escocés apellidado Hamilton que no solo destaca las virtudes del nuevo régimen sino que le habría mostrado las potencialidades revolucionarias de la democracia federal recién estrenada en Estados Unidos. (Rubel, 1974: 175)

Conviene señalar desde ahora un tema inexplorado o subestimado en la obra de Marx: la relación entre los conceptos de revolución y transformación social y entre esta y los regímenes políticos democráticos que Rubel, y otros libertarios como él, abordaron en la década de los sesenta recuperando los derechos del hombre proclamados por la Revolución francesa.

El joven alemán expatriado está en la capital de la revolución que se sueña capital del mundo. Allí termina su alejamiento intelectual de Hegel no sin reconocer el carácter revolucionario de su *Fenomenología* ni de su *Lógica*, como lo atestigua en sus célebres manuscritos a los que me refiero inmediatamente.

Los que ahora simplemente conocemos como manuscritos fueron escritos entre 1844 y 1846. Era un proyecto de libro que Marx no completó, y que contiene un prólogo seguido de tres capítulos que se conocieron tardíamente (1932) pero cuya valorización política fue más tardía aún, a comienzos de los años sesenta.

La crítica como mirada como posición intelectual, como metodología quedó asociada para siempre a su nombre en las ciencias sociales. La escuela de Frankfurt es su testimonio contemporáneo. Pero menos visible en América Latina la resonancia de Ernesto Guevara en relación a Marx y su contribución a una relectura. En particular el romanticismo revolucionario como señala Lefebvre en relación a Sthendal o Malraux para nuestra generación que reactualiza la revolución en la guerra civil española (1936-1939).

* * *

Los *Manuscritos* de Marx (como se los conoce), de 1844, fueron publicados por primera vez en Alemania en 1932 en *Der Historische Materialismus. Die Frühschriften*, por Lanshut y Mayerl en Leipzig. Estos manuscritos de Marx cuya guarda entregó a una de sus hijas y a Engels, fueron a parar a Moscú. Los dirigentes soviéticos recién dieron a conocer una versión definitiva (sic) dos décadas después. Antes, durante o más tarde desaparecieron varias páginas.

En 1962 apareció en francés una edición presentada, traducida y comentada por Emile Bottigelli, en las Editions Sociales, como parte de las obras completas de Marx.

Como señala con razón Botigelli (1962: VII): “raramente un texto ha sido tan maltratado ha sido objeto de comentarios tan diversos, ha dado

lugar a tantas controversias como los Manuscritos de Marx de 1844". Algunos –prosigue Botigelli– creyeron encontrar un Marx ético, humanista centrado en una teoría de la alienación, otros un Marx joven filósofo distinto al Marx economista maduro; políticamente el Marx de los *Manuscritos* estaría –para terceros– próximo de los social-demócratas.

Leí ese mismo año aquella versión de los manuscritos especialmente sus reflexiones sobre la alienación pero en una perspectiva menos filosófica o propiamente sociológica, porque en aquel momento seguía de cerca la elaboración de una sociología de la vida cotidiana que encaraba Henri Lefebvre en sus cursos.

Aquel año 1963 apareció en Córdoba *Pasado y Presente* dirigida por Oscar del Barco y Aníbal Arcondo: conocía a ambos de la militancia estudiantil aunque desde veredas opuestas. Me reencontré con Del Barco en Europa cuando preparaban el número siguiente; Del Barco había tenido acceso a los *Manuscritos* y preparaba un artículo sobre los mismos que apareció el año siguiente (1963) en la revista. Los *Manuscritos* fueron nuestro punto de encuentro.

Me ofreció incorporarme al Consejo de Redacción. Sus miembros habían sido expulsados del Partido Comunista Argentino como castigo por la publicación de la revista o por su adhesión a las tesis de la revolución cubana. Fui el único miembro no comunista de aquella redacción, según supe después.

Aquel encuentro y aquella incorporación marcaba también el espíritu del tiempo, donde la revolución envuelve, contagia y traspasa vidas personales e ideas. Los *Manuscritos* eran reivindicados como un alarido contra las ortodoxias: el ajuste de cuentas final que los jóvenes comunistas realizaban contra las antiguas burocracias estalinistas.

La revolución se había desplazado en América de Moscú a La Habana; Lenin importaba menos que el comandante Guevara. Los *Manuscritos* podían leerse en una clave diferente: el hombre nuevo que anunciaba Guevara en Cuba estaba en aquellos manuscritos, tenía raíces teóricas profundas, más profundas que Stalin o el poder soviético o el propio PC: estaba en las entrañas de la revolución que el joven Marx lideraba como nadie.

Aquellos textos marxianos se constituirían en un puente que libertarios, socialistas y revolucionarios de todas partes beberían para refrescar ideas. Había una revolución distinta a la soviética y a la china, que convocaba a intelectuales como el exiliado Marcuse o el joven sociólogo C.W. Mills que acompañaban los nuevos tiempos en América del Nor-

te, como Sartre en Francia; y los menos conocidos, pero apasionados intelectuales latinoamericanos ajenos a estos manuscritos, que podían repensar su propia sociedad a partir de esta revolución capaz de traspasar los límites de jacobinos y bolcheviques, que reunía la razón científica al romanticismo.

No era otra cosa el romanticismo revolucionario que los cubanos desparramaban por el planeta a comienzos de los años sesenta.

Volvamos a los *Manuscritos*. Se trata de tres cuadernos: el primero está dedicado a los conceptos de salario, capital y renta de la tierra. Consta de 36 páginas. Marx establece un diálogo crítico con A. Smith y más amigable con D. Ricardo. Con este último se profundizarán hasta la publicación del primer tomo de *El Capital*.

El segundo manuscrito está dedicado a la oposición de capital y trabajo, y a la propiedad de la tierra y el capital. Se han recuperado apenas 4 páginas de las 43, según la numeración en romano del propio Marx. El tercer manuscrito consta de 68 páginas de las cuales las 23 últimas están vacías. Entre corchetes se indica *propiedad privada y trabajo. Puntos de vista de mercantilistas, fisiócratas, de Adam Smith, de Ricardo y de su escuela* que incluyen sus reflexiones ligadas a la alienación.

Como se advierte Marx estaba cimentando su crítica de la economía política, afirmando el carácter científico de su obra y articulando conceptualmente la división del trabajo a una forma de explotación —el capitalismo— cuya expresión social es la alienación de los trabajadores. Recién en 1857 Marx presentaría una visión completa en la *Introducción a la Crítica de la Economía política*.

Cuatro años después Marx y Engels publicarían el con razón célebre *Manifiesto Comunista* (1848), que merece una atención mayor durante el siglo y medio siguiente. Entre aquellos *Manuscritos* de 1844 y este *Manifiesto* de 1848 aparece un libro que merece una atención que no tuvo a lo largo del siglo xx. Me refiero al libro de Federico Engels *La situación de la clase trabajadora en Inglaterra* (1845) que dedica a los trabajadores ingleses con una presentación escrita directamente en esa lengua.

La de Editions Sociales de Paris (1960) que utilizo tiene un prólogo de Eric Hobsbawm que vale pena recorrer por varias razones: para rescatar la importancia de Engels en la formación del pensamiento de Marx, el valor intrínseco de los estudios de campo y su repercusión en América Latina.

El estudio lo recuperó y enriqueció J. Biale Massé en 1905 en su conocido *Informe sobre las clases trabajadoras* el más antiguo ensayo de So-

ciología del Trabajo en Argentina y América Latina y que, junto con los estudios de Le Play, y el ya señalado de Engels, deben incorporarse a los antecedentes de la mejor Sociología.

A partir de entonces la obra de Marx fue examinada de otra manera. Una explosión de marxismos antiguos y recientes se aproximaron e incluyeron en los debates. La comprobación de los crímenes de Stalin (1956, durante el xx Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética) fracturó de manera definitiva a los hasta entonces monolíticos partidos comunistas.

El genocidio de diez millones de campesinos desató el cuestionamiento del régimen primero y de sus responsables teóricos. Para algunos, Lenin en primer lugar, la teoría de la dictadura del proletariado luego, pasando por las transiciones del capitalismo al socialismo, la democracia socialista y otras cuestiones.

Aquel congreso marcó el comienzo de una reapertura del debate entre marxistas europeos y latinoamericanos y está en el origen de la revista *Pasado y Presente* y de las relecturas de Marx que comento.

La revolución tomaba otros caminos y la lectura de sus antecedentes no hacía sino justificarlos: la subjetividad tomaba su revancha sobre la objetividad, el voluntarismo sobre la tradición, el coraje de la juventud sobre el anquilosamiento burocrático.

En 1976 apareció inicialmente en polaco, y en 1978 en inglés, el estudio de Kolakowski, *Main currents of marxism* (2005), considerada una de las obras más completas dedicadas a las corrientes marxistas publicadas hasta finales de la experiencia soviética; no contiene ni una sola mención de los marxistas latinoamericanos.

Si bien Marx fue introducido en nuestra región a fines del siglo xix por dirigentes afines a la social democracia alemana, como se indicó para la Argentina, luego de la instauración del régimen soviético (1917) la fundación del Partido Comunista argentino (1921) escindido de aquel, comenzó una disputa acerca de su legado intelectual y político.

Estas lecturas de Marx y su obra se actualizaron en términos políticos y académicos con la caída del régimen soviético, que había oficializado su pensamiento (la lectura e interpretación) a nivel estatal para el resto del planeta.

De tal modo que Marx y Partido Comunista de la Unión Soviética-Tercera Internacional fueron identificados en el interior de la guerra fría que se desató a partir de 1948 y hasta 1989. Esta es —probablemente— una de las razones por las cuales Marx no fue leído en América Latina sino

a través de los partidos comunistas locales y en consecuencia fue visualizado en Europa como mera extensión de los partidos comunistas en el poder del Este europeo.

Sin embargo, lecturas diferenciadoras fueron violentamente reprimidas por los respectivos comunistas locales, como en Francia donde fueron expulsados del Partido Comunista sucesivamente los filósofos Henri Lefebvre, Roger Garaudy y Louis Althusser, entre 1960 y 1980, por interpretaciones democráticas (por llamarlas de algún modo) aunque cada una de ellas tenía una mirada distinta de Marx y su obra. Pero en su conjunto ofrecían una lectura de Marx distinta –radicalmente distinta– a la oficial del Partido Comunista Soviético. Y todo ello sin contar la lectura de Antonio Gramsci, fundador del Partido Comunista Italiano, y Mao Tse Tung fundador del Partido Comunista Chino. Volveremos más adelante sobre Marx en América Latina.

Prosigamos con Marx en París escribiendo sus borradores, que no son sino apuntes de sus lecturas (Marx tuvo a largo de su vida como método de trabajo la elaboración de resúmenes, *abstracts*, de sus lecturas que no estaban obviamente destinados a ser publicados).

Marx encuentra en sus lecturas textos de Flora Tristan, que había nacido en París de padre peruano y madre francesa en 1803 y murió en Bordeaux en noviembre de 1844. Cuando ocurre la prematura muerte de Flora, Marx está recién llegado a París, ella había logrado dejar un testimonio existencial de la situación obrera y femenina. Y es probablemente la primera en utilizar el término *proletario* para definir a los trabajadores ingleses predicando la unión obrera, sosteniendo que la emancipación de los trabajadores será obra de los propios trabajadores.

Al año siguiente, 1845, Marx contará con el aporte invaluable del libro de F. Engels (situación de la clase laboriosa) pero el libro de Flora Tristan es un antecedente que Marx conoce y comenta en sus *Manuscritos* (Rubel, 1957), aunque no favorablemente. Respeta la intención pero no comparte el razonamiento.

Flora es peruana, regresa al Perú en busca de una fortuna que le corresponde (por herencia de su padre): no la consigue pero descubre América Latina. En París, sus padres reciben con frecuencia a un muy joven Simon Bolívar y a uno de sus maestros (y maestros de la independencia americana Simón Rodríguez). Curiosamente no tendría en cuenta la condición femenina ni sus luchas, ni tampoco a Simon Bolívar a quien dedicaría un artículo despectivo.

La condición femenina en sí misma, su asimetría en relación a la estructura patriarcal de la sociedad, no es considerada. En los *Manuscritos* Marx reconoce a la mujer su condición femenina pero para completar la idea de un hombre ligado a la naturaleza. Ella es su necesario complemento.

En aquellos años las revoluciones que se preparaban en Iberoamérica tras la ocupación de España por Napoleón Bonaparte no interesaban a Marx. Ni tampoco la condición femenina en el capitalismo: en la revolución proletaria que imaginaba no habría disonancias.

En cierto modo para quien pensaba en términos universales, la emancipación de una clase social tan universal como el propio capitalismo *Nación y Estado* eran propuestas irrelevantes, desde el punto de vista de una teoría universal de la historia. Como veremos, ambos conceptos convertidos en instituciones históricas se volverán obstáculos para la penetración del pensamiento de Marx en América Latina.

Por su parte Flora Tristan es recogida en la posteridad como precursora de las luchas femeninas, pero no siempre como precursora de las luchas obreras y como antecedente relevante entre los socialistas de comienzos del siglo XIX.

* * *

Pero el año definitivo será 1848. Una gran rebelión social en París, revueltas en Milán y Berlín no son para Marx (y Engels) sino la evidencia de tiempos revolucionarios. Escribe junto con su amigo definitivo Federico Engels el *Manifiesto Comunista* que recorrerá –literalmente– el mundo durante el siglo siguiente y prosigue en la primera década del siglo XXI.

Marshall Berman escribió a partir de una frase del manifiesto, *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, un ensayo tan rico y provocador como pocos. Reunió a este Marx con el *Fausto* de Goethe: “me ayudó a ver cómo las cosas malas y buenas del mundo podían surgir del mismo lugar, cómo el sufrimiento podía ser fuente, cómo el pensamiento radical podía escapar a los dualismos y crecer en visión y energía para llegar a tiempos mejores.” (Berman, 2003: 87)

La frase del *Manifiesto* seguramente inspiró al antiguo comunista Baumann en su hipótesis de sociedades líquidas para caracterizar las sociedades actuales. La inestabilidad de las sociedades mutantes como las nuestras son manifestaciones de las raíces de la modernidad, para señalar una banalidad que no lo era en 1848. Pero el *Manifiesto* es más, mucho

más que la modernidad, no se reduce a ella, la contiene y la instala en otro lugar, la muestra como posibilidad y como exigencia.

Berman subraya con razón el largo elogio que Marx y Engels dedican a la burguesía que “ha desempeñado un papel altamente revolucionario” más aun señalando que “la burguesía no puede existir sino a condición de revolucionar incesantemente los instrumentos de producción y, por consiguiente de, las relaciones de producción con ello todas las relaciones sociales” (Marx y Engels, 1986: 37-38); prosiguen en este reconocimiento “mediante la explotación del mercado mundial, la burguesía dio un carácter cosmopolita a la producción y al consumo de todos los países ha sometido el campo a la ciudad [...] la burguesía con su dominio de clase que cuenta con solamente un siglo de existencia creando fuerzas productivas más abundantes y grandiosas que todas las generaciones pasadas juntas”. (Marx y Engels, 1986: 39-40)

Las citas abundan y muestran a un Marx conciente de los cambios en curso, lo que incluye la irreversible globalización de los mercados a partir del descubrimiento de América y así lo establece explícitamente. El *Manifiesto* es un panfleto al estilo de sus similares del siglo XVIII y XIX que contiene en este caso pistas sólidas sobre la conformación de un pensamiento, tanto como expone la coyuntura ideológica partidaria en su segunda y tercera partes.

La edición que utilizo tiene una versión supuesta de unos borradores que Engels habría utilizado y que en esta edición se convierten textualmente en un catecismo de preguntas y respuestas acerca del comunismo... oficial naturalmente. Si lo señalo es, justamente, para mostrar el uso tendencioso —cuando no directamente falso— que los partidos comunistas hicieron de los textos de Marx y Engels, durante la hegemonía de la Unión Soviética.

Fracasan las revoluciones que Marx espera, peor todavía: se siguen restauraciones avaladas por el voto ciudadano. El acceso al poder de Luis Napoleón Bonaparte en Francia le sugiere a Marx una reflexión y un texto que se encuentran entre los más logrados (en términos actuales de ciencias sociales) me refiero a *El 18 brumario de Luis Napoleón Bonaparte* (en adelante 18 B).

* * *

No suele tenerse en cuenta el trabajo periodístico de Marx. En su exaltación, algunos imaginan una obra homogénea sin altibajos en estilos y

contenidos. Sin embargo, la obra periodística más ligada a la militancia política permite un encuentro distinto.

El *18 B.* es un ensayo de análisis de coyuntura que completa el *Manifiesto Comunista* que junto con Engels habían lanzado tres años antes; el primero es, como se dijo, un panfleto militante en medio de lo que imaginan una coyuntura propiamente revolucionaria, dirigida a los trabajadores y al movimiento socialista europeo.

Tres años después la derrota de la rebelión francesa se salda con la elección de un príncipe presidente Luis Napoleón Bonaparte, al frente de una coalición electoral que describirá como partido del orden.

Cada uno de los capítulos fueron escritos como notas periodísticas para una publicación americana que se proponía editar su amigo Weidemeyer. Finalmente no se publicó, pero aparece después en los Estados Unidos como un folleto *on revolution*, luego traducido y editado en Europa.

Este análisis, que se puede leer como una ampliación local de *El Manifiesto Comunista*, se completa con *La guerra civil en Francia* donde termina el ciclo político de Bonaparte que había comenzado veinte años antes.

En medio aparece el tomo I de *El Capital* al que nos referimos más adelante, pero la coherencia entre los textos políticos periodísticos y este texto analítico-histórico elaborado a lo largo de un cuarto de siglo es completa.

El hilo de todos los textos mencionados es invariablemente la lucha de clases y la irreductibilidad de su enfrentamiento en *El Manifiesto Comunista*, sus matices en la historia francesa y sus fundamentos en *El Capital*.

El análisis estructural de *El Capital* y el análisis coyuntural del *18 B.* tanto como *La guerra civil* son claramente diferenciables pero muestran una coherencia total con —a mi juicio— la definición misma de uno y otro tipo de análisis.

Los análisis de estructura y coyuntura en las ciencias sociales incluyen, razonan las mismas variables: solo varía el tiempo y el espacio (Dellich, 1971). La coherencia analítica justamente se obtiene con la identidad de las variables y el acento cualitativo sobre lo cuantitativo.

Los dos textos coyunturales tienen la lucha de clases como hilo conductor, como núcleo analítico para explicar la coyuntura política, pero el enfrentamiento estratégico de burgueses y proletarios, que marca es-

tructuralmente la historia, es un escenario más concreto y limitado en el tiempo y en el espacio.

La burguesía ascendente se enfrenta con la aristocracia financiera, se alía en alguna de sus batallas con la pequeña burguesía y aun con proletarios, con clases que han triunfado y heredado al mundo feudal como los campesinos; las clases sociales no se corresponden estrictamente con movimientos y actores políticos —no siempre— al menos.

La disputa política sigue los avatares de la lucha de clases pero no se identifica: porque las clases no son tampoco actores homogéneos y en la coyuntura aparecen nítidas las fracciones de clase como se puede apreciar.

Las coyunturas son más complejas, densas, los detalles cuentan, los actores principales se disfrazan o mimetizan, el coro es volátil cuando las contradicciones se agudizan en el corto plazo.

Es sin duda una de las razones por las cuales algunos tratarán de explicar la emergencia política del general Perón y de su movimiento en Argentina un siglo después como un fenómeno similar encarnando el *bonapartismo*, el momento en que fuerzas políticas son capaces de coincidir en convergencias de clases destinadas a enfrentarse. Pero también en el común privilegio que ambos (Perón y Bonaparte) otorgan a los ejércitos, partícipes y soportes de sus gobiernos como de sus concepciones propiamente políticas. La integración conceptual y política de las Fuerzas Armadas al proyecto de gobierno es tan estratégica como la participación popular en ambos casos.

A ninguna clase social dedica Marx tanto espacio y detenimiento como a los campesinos, responsables del triunfo electoral de Luis Bonaparte. Un excursus. Para Marx el campesino, la clase campesina si así pudiese denominarse será una incógnita, un desafío intelectual y un obstáculo político perpetuo. Demasiado complejo históricamente, demasiado singular el origen de la renta agraria, demasiado conservador en sus costumbres e ideología frente al mundo nuevo, a lo moderno, a la modernidad.

Marx, hemos reiterado, era un hombre de la modernidad fascinado por el progreso, por la ciencia y la tecnología que imaginaba lo que correctamente intuía: lo que Julio Verne anticipaba como proeza y aventura individual, Marx lo predicaba para la humanidad.

Marx, digamos de una vez, no solo no apreciaba el mundo rural: era, a su juicio, parte del pasado de la humanidad, era *idiota* (textual) y los campesinos no tenían conciencia de clase ni podían tenerla, *eran* —es—

cribirá— como una bolsa de papas, átomos, individuos reunidos carentes de visión futura. Con una identidad negativa fundada en la defensa del *statu quo* y los intereses inmediatos. Eso explicaba su voto masivo por Bonaparte.

“El poder del Estado —escribe Marx— no planea en el aire; Bonaparte representa una clase bien determinada, incluso la clase más numerosa de la sociedad francesa, esto es *los campesinos parcelarios*”. (subrayado por Marx [1963: 104])

Citemos con cierta extensión esta antropología campesina que explica el voto y la adhesión a un príncipe, a un orden social:

Los campesinos parcelarios constituyen una masa enorme que viven todos en la misma situación pero sin estar unidos los unos a los otros por relaciones variadas. Su modo de producción los aísla unos de otros en lugar de conducirlos a relaciones recíprocas. Este aislamiento se agrava por el mal estado de los medios de comunicación en Francia y por la pobreza campesina. La explotación de la parcela no permite ninguna división del trabajo, ninguna utilización de métodos científicos y en consecuencia ninguna diversidad de desarrollo, ninguna diversidad de talentos, ninguna riqueza de relaciones sociales.

Cada familia campesina es autosuficiente, produce la mayor parte de lo que consume y se procura así sus medios de subsistencia más por intercambio en especie que en la sociedad. La familia, el campesino, la parcela. Al lado otra parcela, otra familia, otro campesino. Un cierto número conforma un caserío, un cierto número de caseríos conforma un departamento. Así la gran masa de la nación francesa esta constituida por una simple adición de tamaño poco más o menos de la misma manera que una bolsa llena de papas conforma una bolsa de papas [...] pero ellas no constituyen una clase en la medida en que los campesinos parcelarios la similitud de intereses no crea entre ellos ninguna comunidad, ninguna identidad nacional, ninguna organización política. (Marx, 1963: 104-105)

* * *

La guerra civil en Francia (1871), si bien escrita por Marx corresponde a dos comunicados de la Asociación Internacional de Trabajadores (fe-

chados ambos en Londres, uno el 9 de setiembre de 1870 y el otro el 30 de mayo de 1871).

La comuna de París que ha conmovido a Europa será derrotada y muchos de sus militantes masacrados. Marx había señalado los límites (incluso militares) que su antiguo adversario Proudhon –socialista libertario– estableció para aquella insurrección.

Sin embargo Marx y la Internacional escribían: “Si la comuna fue entonces la representación visible de todos los elementos sanos de la sociedad francesa y en consecuencia el auténtico gobierno nacional, fue al mismo tiempo un gobierno obrero y en tal título audaz campeón de la emancipación del trabajo”. Y el párrafo concluye con esta formidable metáfora: “Bajo la mirada de la armada prusiana que había anexado dos provincias francesas, la comuna anexaba a Francia a los trabajadores del mundo entero.” (Marx, 1952: 55)

Es la pluma suelta del político la que escribe. El primer mensaje termina con un *viva la República*. Las contradicciones de clase sobre las que había reflexionado veinte años en *18 B*. están atenuadas, la guerra franco prusiana ha sido un gran desafío teórico y político; la comuna de París conducida por adversarios, otro. La Segunda Internacional, que consolidarán en Alemania Liebknecht y Kautski apoyados por Engels, está en el origen de los partidos socialistas europeos y también latinoamericanos como en Argentina, Uruguay y Chile a fines de ese siglo.

Es que unos años antes, en 1867, apareció el primer tomo de *El Capital* e instala a Marx casi inmediatamente dentro y fuera del socialismo como una figura intelectualmente respetable. Pero también sus opiniones políticas, aunque minoritarias, son valoradas.

* * *

Marx publicó en vida un único tomo de *El Capital* (de los cuatro previstos). Los dos tomos siguientes serán publicados bajo la responsabilidad de Engels; y el cuarto (*Teorías sobre la plusvalía*) ya fallecidos Marx y Engels. No me referiré ni a este texto ni tampoco a los *Grundrisse*, borradores útiles para explicar la formación económica de Marx, que no son decisivos para lo que interesa aquí, aunque útiles para comprender mejor la formación económica de Marx.

En un postfacio escrito para la segunda edición que Marx fecha el 24 de enero de 1873 en Londres, anota:

...en la primavera de 1872 se publicó en San Petersburgo una excelente traducción rusa del *Capital*. La tirada de 3.000 ejemplares se halla casi agotada.

Ya en 1871 el señor N. Sieber profesor de economía política de la Universidad de Kiev en una obra titulada *Teoria Zanosti i Kapitala* (*La teoría del valor y del capital en D. Ricardo*), había informado sobre mi teoría del valor, del dinero y del capital, en sus rasgos fundamentales, presentándola como el necesario desarrollo de Smith y Ricardo. El lector occidental de este sólido libro se encuentra sorprendido ante la consecuencia con que el autor sabe mantener su punto de vista puramente teórico (Marx, 1980: XXI).

Marx situaba su obra en el interior del análisis económico, aspiraba a una auténtica ciencia social, una revolución conceptual que partía de tres premisas metodológicas: la ruptura de las apariencias, el concepto de dominación y poder político asociado al capital, su acumulación y circulación, y la investigación empírica.

La estrecha relación que Marx reconoce con Ricardo, el desprecio por Malthus y de su crítica a Ricardo lo instala en el corazón de la Economía clásica y también de la Sociología clásica en relación a Comte, Saint Simon o Proudhon. ¿Puede ir más allá de la teoría del valor trabajo? Antonio Gramsci se pregunta y le pregunta a través de su cuñada a su amigo Piero Sraffa que está reuniendo la obra completa de D. Ricardo en la Universidad de Cambridge (invitado y supervisado por J.M. Keynes) (Potier, 1994: 143).

Debemos recordar que Sraffa ha sido militante comunista y compañero de Gramsci en la fundación del Partido Comunista Italiano, y el amigo que proveía ayuda a su familia durante la cárcel, a él mismo y quien enviaba los libros que Gramsci pedía.

No obstante Sraffa discutirá con su amigo encarcelado sobre los supuestos de Marx en un artículo conocido sobre *la producción de mercancías por medio de mercancías* uno de los mayores y sólidos cuestionamientos académicos a la ley del valor.

Sin la ley del valor toda la teoría de las clases se derrumba. Sraffa lo sabía. Hijo de una familia judía –perseguido por Mussolini no solamente por esta condición sino también por su adhesión al partido comunista– de sólida posición económica, se exiló en Inglaterra invitado por el propio Keynes y dedicó prácticamente su vida a la obra de David Ricardo.

La ley del valor que está en la génesis del capital y su circulación tiene su origen en Ricardo (teoría del valor trabajo), pero Marx va más allá: estima que existe un plus valor del que es despojado el trabajador, y funda la estratificación social y dominación de clase (de allí su condición *irreductible*): si la ley del valor no tiene carácter científico tampoco lo tiene la inevitabilidad de la lucha de clases.

Dejemos hablar al propio Marx en una carta justificadamente célebre que dirige a un amigo residente en los EE. UU.:

No deben atribuirme el mérito de haber descubierto ni la existencia de las clases en la sociedad moderna, ni la lucha de clases que llevan entre ellas. Historiadores burgueses mucho antes que yo describieron el desarrollo histórico de esta lucha de clases y economistas burgueses expusieron su anatomía económica. Lo que hice nuevo es demostrar: 1) que la existencia de clases está ligada a fases históricas determinadas del desarrollo de producción; 2) que la lucha de clases conduce necesariamente a la dictadura del proletariado; 3) que esta dictadura no constituye sino la abolición de todas las clases hacia una sociedad sin clases (Rubel, 1957: 257).

En 1849, en *El Manifiesto Comunista*, y en 1851, en *El 18 Brumario de Luis Napoleón Bonaparte*, y en la introducción a la *Crítica de la Economía Política* de 1857, anticipo de *El Capital*, y aun en su obra mayor inconclusa: en todas estas obras, explícita o implícitamente, Marx apunta también a la transformación revolucionaria de la sociedad a partir de la lucha de clases.

Llamará *sujeto histórico* al responsable estratégico de la destrucción definitiva de la sociedad de clases, a un proletariado universal sin fronteras. No es una elección ideológica o moral sino una consecuencia natural del propio sistema capitalista condenado, de la situación de clase. Para que esta tarea se lleve a cabo será necesario que esta clase social tome conciencia de su posición y de su misión histórica.

La sociedad industrial europea no es homologable a las sociedades industriales que aparecían en América Latina, aunque perfilaban lo que ahora (en el siglo XXI) conocemos como sociedad planetaria, que pone a ambos en un nivel de consideración diferente. La sociedad industrial se está extinguiendo, reemplazada por la sociedad de servicios, de la información, de la multiculturalidad. El antiguo *sujeto histórico* como veremos, está ahora en discusión.

Bibliografía

- BERMAN, Marshall (2003), *Aventuras Marxistas*. Buenos Aires: Siglo XXI
- CASULLO, Nicolás (1999), *Itinerarios de la modernidad*. Buenos Aires: Eudeba
- CHÂTELET, François (1992), *Une histoire de la raison*. Paris: Du Seuil
- COLLETTI, Lucio (1978), *El marxismo y el "derrumbe" del capitalismo*. México: Siglo XXI
- DELICH, Francisco (1971), *Coyuntura y Estructura*. Córdoba: Facultad de Ciencias Económicas, Universidad Nacional de Córdoba
- (2004), *Repensar América Latina*. Barcelona: Gedisa
- (2006) *Sociedades Invisibles*. Barcelona: Gedisa
- HOOKE, Sidney (1972), *Da Hegel a Marx*. Firenze: Sansoni
- HUNT, Tristram (2011), *El gentleman comunista. La vida revolucionaria de Federico Engels*. Barcelona: Anagrama
- KOLAKOWSKI, Leszek (2005), *Main currents of marxism*. New York-London: W.W. Norton & company
- LEFEBVRE, Henri (1962), *Introduction a la Modernité*. Paris: De Minuit
- MARTUCELLI, Danilo (1999), *Sociologies de la modernité*. Paris: Gallimard
- MARX, Karl (1952), *La guerre civile en France-1871*. Paris: Editions Sociales
- (1963), *Le 18 Brumario de Luis Napoléon Bonaparte*. Paris: Editions sociales
- (1963), *Oeuvres*. Paris: Gallimard
- (1969), *Cartas a Kugelman*. Buenos Aires: Avanzar
- (1980), *El Capital. Crítica de la Economía Política*. México: Fondo de Cultura Económica
- MARX, Karl y ENGELS, F. (1980), *Teorías sobre la Plusvalía*. México: Fondo de Cultura Económica
- (1986), *Manifiesto del Partido Comunista*. Buenos Aires: Anteo
- MILLS, Charles W. (1960), *Listen Yankee*. Ballantine: B. York
- (2000), *C. Wright Mills Letters and autobiographical Writings*. California: University and California Press
- POTIER, Jean-Pierre (1994), *Piero Sraffa*. Valencia: Edicions Alfons el Magnanim
- REINHARDT, Ark (1997), *The art of being free. Taking liberties with Tocqueville, Marx and Arendt*. New York: Cornell University Press
- RUBEL, Maximilien (1957), *Karl Marx. Essai de Biographie Intellectuelle*. Paris: Marcel Rivière
- RUBEL, Maximilien (1974), *Marx critique du marxisme*. Paris: Payot
- SHANIN, Teodor (1971), *Peasants and Peasant societies*. London: Penguin
- SILVA, Ludovico (1971), *El estilo literario de Marx*. México: Siglo XXI
- SWINGWOOD, Alan (1975), *Marx and modern social theory*. London: Mc. Millan press

Adriana Boria

Política/Cultura: Marx y el feminismo teórico

Razones

Tangencialmente las razones de este trabajo se relacionan con interrogantes acerca de conceptos como política y cultura puesto que en un tiempo fueron la piedra de toque de posiciones calificadas como más o menos progresistas. Hubo un tiempo en que estas preguntas se resolvían sin mayores problemas, al menos para quienes concebíamos a dichos conceptos como polaridades infranqueables. Por un lado, estaba la política y la militancia (con nociones como sacrificio, abnegación, compromiso); y, por otro lado, muy cercanas, pero muy diferenciadas y un tanto devaluadas, las nociones de cultura y teoría, pues tales pasiones desviaban los objetivos centrales de una práctica que insumía mucho tiempo y esfuerzo (en esta zona de negatividad recuerdo calificaciones de teoricismo o culturalismo).

Luego, en estos cambios de paradigmas, nociones como las de teoría, pero en especial la de política, perdieron su aura y se convirtieron ora en oscuros estigmas, ora en dimensiones idílicas, precedidas siempre por una concepción existencial que dejaba fuera toda localización histórica y generacional. Juntamente con este proceso —que se puede ubicar en el campo del desarrollo de las ideas o del pensamiento— figuras tales como “los intelectuales”, o dimensiones simbólicas como el arte sufrieron cambios que aun hoy no somos capaces de aprehender y menos aun de aceptar.

En la actualidad estas transformaciones de las dimensiones simbólicas de lo social se acompañan con una desacralización de lo que llamo “actividad pensante”. Percibo esta situación con una desazón (mezcla de insípida y desabrida), que sin duda posee las limitaciones de un sentir personal, pero que al mismo tiempo asocio con el proceso descrito

anteriormente. Revisitar estas nociones es una manera de actualizar su potencial disruptivo.

Preliminares

Pensar acerca de políticas culturales implica definir o revisar la función de la cultura en la sociedad contemporánea. Paralelamente, esta operación teórica supone que las transformaciones de la subjetividad juegan un rol central a la hora de pensar cambios estructurales.

Hoy los medios de comunicación y la internet patentizan un proceso que Renato Ortiz define como *mundialización de la cultura* (Ortiz, 2004: 37) proceso que se caracteriza por la creación de un imaginario mundial que construye sujetos, cuyos saberes y afectos se integran en prácticas culturales y artísticas comunes. Este proceso detectado ya por los teóricos de Frankfurt, afecta el debate acerca del rol de la cultura hoy, como también sus alcances teóricos políticos en el orden de los sujetos e identidades. Así, comprender el impacto de la cultura en la vida de los seres humanos constituye una tarea reflexiva central en nuestras actuales condiciones de vida. La mundialización de la cultura, el desarrollo exacerbado de los medios, la especialización de las nuevas tecnologías, procesos signados todos por un alto grado de mercantilización, no hacen sino confirmar las advertencias de la Escuela de Frankfurt respecto de la industria cultural en cuanto a la penetración y la homogeneización de las conciencias de los “inexistentes” individuos de la modernidad. Si bien la historia de las ciencias sociales se caracteriza por exponer críticamente el pensamiento acerca de los seres humanos y su existencia, encontramos que hay teorías –que junto con Verón (1987) las calificamos como textos de fundación– cuya característica es el efecto prolongado tanto en espacios disciplinares como en temporalidades diversas. Tal es el caso de la reflexión de Carlos Marx en el siglo XIX y del feminismo en el siglo XX.

En este marco, las pretensiones de este trabajo se focalizan en las siguientes cuestiones: resignificar la dimensión cultural en el pensamiento de Carlos Marx y mostrar la apropiación que hace de estas problemáticas el post-feminismo teórico.

Lo fructífero de esta revisión no es sólo el relevamiento en la obra de Marx, sino la indagación de una genealogía crítica que nos permita sostener la importancia de dicha dimensión en el marco de una teoría política.

Fue precisamente la teoría feminista, en su afán de crítica ante la denegación de la mujer como sujeto de derecho, la que señala el carácter

cultural y construido de los roles y aptitudes “femeninos”. De esta forma, el feminismo había cuestionado nociones centrales que explicaban situaciones de discriminación y desigualdad social, al mismo tiempo que hacía notar el efecto de las normas culturales en el sujeto mujer. En los años 50 aproximadamente, las reflexiones de Simone de Beauvoir ponían en cuestión las nociones de naturaleza femenina sintetizada en la frase: “No se nace mujer: llega una a serlo”. (De Beauvoir, 1999 [1949]: 21)

Pero es sobre todo al final de los años 80 con la difusión de los estudios culturales, y especialmente con los teóricos de Birmingham¹ cuando se abre un debate en el campo de la teoría social que a modo de una onda expansiva, se condensa en la discusión sobre las políticas de identidad.

En este marco, pensar las relaciones entre cultura y política leyendo textos de los clásicos del marxismo tales como *La ideología alemana* o *El capital* me permite resituar no sólo su pensamiento a la luz de reflexiones actuales, sino revisar su posición ante la noción de cultura. Por supuesto que no ignoro los debates ni la tradición teórica que tomó a estos problemas como temas centrales; basta mencionar sólo a A. Gramsci o la Escuela de Frankfurt, entre otros. Sin embargo, me propongo retomar estas cuestiones en los textos mencionados de Marx, tratando de señalar algunas correspondencias con la corriente feminista. Otro supuesto es guía en estas reflexiones: *la dimensión cultural es hoy dominante a la hora de los cambios en la subjetividad. A esta afirmación la acompaña la idea del indisoluble lazo entre cultura, política y teoría.*²

Marx y la dimensión cultural

Como es sabido, sobre los alcances y limitaciones de la dimensión cultural se ha reflexionado largamente en la obra de Marx. No obstante, creo que tales preguntas deben ser localizadas históricamente, si es que consideramos que en el campo de la teoría social hay cuestiones que pueden no ser respondidas o que sus respuestas se dirimen en el marco de una época precisa.

En este sentido me parece interesante retornar a esas preguntas que, como dije, ya han sido formuladas, pero cuyas respuestas en ese diálogo comprensivo pueden ser transformadas, puesto que tanto los avances y contramarchas de reflexión en la tradición teórica, como la experiencia

1 Además de R. Williams (1980), se destacan Stuart Hall (1984) y T. Eagleton (2001), entre otros.

2 Para una mayor explicación de la relación entre teoría y política, ver Boria (2010).

histórica de la humanidad son otras. Los interrogantes que siguen se proponen a modo de itinerario conceptual, e intentan dar cuenta de posibles aperturas sugeridas por el concepto de cultura en la reflexión de C. Marx, pensando en las problemáticas que se aludieron al comienzo de este trabajo.

Así expuesto el problema, debo aclarar que tomaré en esta breve presentación el concepto de “cultura” en sentido extenso, como el conjunto de la producción simbólica de una sociedad. Habría también que explicar que la noción se comprende en su pluralidad. Así, no habría una cultura, sino “culturas”. Aquéllas no se encuentran sino en la concreción de una multiplicidad de objetos que suelen ser entendidos como instituciones, normas, rituales, códigos relacionales, discursividades, etc.

¿Es posible aislar un concepto de cultura en la obra de Marx? Seguramente que si nos atenemos a una definición en el sentido tradicional que le asignamos al término, ya sea desde la antropología o la semiótica, tal concepto no existe.

Pero si pensamos en un espacio de conflictividad, en una zona no específica, en donde *se presenten proposiciones y opciones respecto de las posibilidades de vida de los seres humanos*, creo no equivocarme si afirmo que la cuestión cultural está presente en el conjunto de la obra de Marx. Así, es posible reconstruir una “teoría de la cultura” en el sentido moderno del término puesto que es un tema que no puede estar ausente en el texto marxiano.

Ejemplo de ello es el primer capítulo de *El Capital* en donde se explican las relaciones entre la fuerza de trabajo, el proletario y la mercancía. Tal planteo es una cuestión que se corresponde “al orden cultural” si por tal entendemos reglas específicas de interacciones entre los seres humanos.

Pero si intentamos indagar sobre una teoría de la cultura en el sentido de una serie de conceptos que reenvían unos a otros, y que a modo de diálogo se responden unos a otros, debemos referirnos a textos como el capítulo I de la *Ideología alemana* en el que Marx define el modo de producción: “no debe considerarse solamente en cuanto es la reproducción de la existencia física de los individuos [...] es más bien un determinado modo de la actividad de estos individuos, un determinado modo de manifestar su vida, un determinado *modo de vida* de los mismos.” (Marx y Engels, 1971: 19)

Clave 1

El tema central para revisar en los escritos de Marx en correspondencia con los interrogantes planteados es el modelo mecanicista determinista de lo cultural por lo económico. Habría que agregar que el “modelo arquitectónico” de base económica y superestructura ideológico-política presupone una discontinuidad entre los fenómenos económicos y los ideológicos.

Situándose en una perspectiva marxista clásica, lo cultural, predominio de la ideología, sería pura representación, reflejo de las relaciones de producción existentes. Esta dimensión superestructural dependería entonces de la estructura económica. Sin embargo, las relaciones de producción —que se ubican en el plano de lo económico— no pueden entenderse sino como manifestaciones ellas mismas de representaciones culturales. Las relaciones de producción son también relaciones culturales en el sentido que mencioné al comienzo del trabajo. Si bien estos temas no están desarrollados explícitamente, hay fragmentos en el texto de Marx que nos inducen a esta interpretación. Como ejemplo veamos su reflexión acerca del carácter social del valor de cambio en los objetos mercancías:

Por consiguiente, el que los hombres relacionen entre sí como valores los productos de su trabajo no se debe al hecho de que tales cosas cuenten para ellos como meras envolturas materiales de trabajo homogéneamente humano. A la inversa. Al equiparar entre sí en el cambio como valores sus productos heterogéneos, equiparan recíprocamente sus diversos trabajos como trabajo humano. No lo saben, pero lo hacen. El valor, en consecuencia, no lleva escrito en la frente lo que es. Por el contrario, transforma a todo producto del trabajo en un jeroglífico social. Más adelante los hombres procuran descifrar el sentido del jeroglífico, desentrañar el misterio de su propio producto social, ya que la determinación de los objetos para el uso como valores es producto social suyo a igual título que el lenguaje. (Marx y Engels, 1974: 47)

La determinación del valor es un acuerdo social; simultáneamente este acuerdo, como un hábito o una costumbre es parte de la cultura y se integra —dice el último párrafo de la cita— “a igual título que el lenguaje”. No podemos dejar de asociar esta expresión de C. Marx con el “materialismo cultural”. En este sentido no es posible desconocer los aportes de

la Escuela de Birmingham y en especial Williams (1980) quien afirma en relación a las prácticas culturales:

Ninguna de ellas puede ser comprendida como lo que son en realidad: prácticas reales, elementos *de un proceso material total*: no un reino ni un mundo ni una superestructura, sino una serie de prácticas productivas variables que conllevan intenciones y condiciones específicas. (Williams, 1980: 114) (la cursiva es mía)

Más radical es la opinión de T. Eagleton, discípulo de Williams:

En principio la idea de materialismo cultural resulta una tautología. En principio la idea de cultura designó un proceso profundamente material que luego se vio metafóricamente trasmutado en un asunto del espíritu [...] En términos marxistas, cultura abarca base y superestructura en un solo concepto. (Eagleton, 2001: 12)

Clave 2

La crítica al marxismo³, cual es la determinación directa de la superestructura ideológica política por la base económica, fue objeto –como dije– de debates en la historia de la teoría social. Por lo mismo, hubo diferentes aportes que intentaron resolver el problema: el concepto de *mediación* lukacsiano (Lukács, 1970: 183) luego desarrollado por diversos autores de la sociología de la cultura⁴ es un concepto que junto al de *correspondencias* y *homologías* (Althusser, 2003: 115) permiten explicarnos la complejidad de la aparición de nuevos fenómenos y sus relaciones alambicadas con la base económica. Especialmente aquellos que nos dedicamos a los objetos artísticos hemos revisado insistentemente este problema que, dicho sea de paso, fue planteado casi simultáneamente por Lukács y teóricos como los formalistas rusos y Mijail Bajtin.

Sin embargo, en la conocida carta de Engels a Joseph Bloch, el compañero de Marx se encarga de aclarar y de complicar el modelo “tradicional”, a decir de Bajtin/Voloshinov⁵ mecanicista. Me permito trans-

3 Por supuesto habría que diferenciar: Marx, marxismo y marxistas.

4 Véase por ejemplo entre otros a L. Goldman (1971) y P. Bourdieu (2008)

5 Voloshinov diferencia con claridad en el campo del marxismo, la postura relativa a este tema de la cultura. Encontramos calificativos que especifican puntos de vista. Así distingue a los marxistas “mecanicistas” de los “fundadores”. Habría que diferenciar como lo hace Voloshinov el marxismo de los fundadores y el “mecanicismo”. Respecto del “mecanicismo” Voloshinov expresa que: “...todas las áreas que no fueron sino muy levemente abordadas por los fundadores –Marx y Engels–, han sido invadidas por las categorías mecanicistas.”

cribir fragmentos de la carta, del 22 de septiembre de 1890, pues me parece que ilumina algunos aspectos del problema referido. Por ejemplo, el énfasis puesto en señalar el factor económico como “última instancia”, y “denegación del factor económico como la única causa”:

Según la concepción materialista de la historia, el factor que *en última instancia* determina la historia es la producción y la reproducción de la vida real. Ni Marx ni yo hemos afirmado nunca más que esto. Si alguien lo tergiversa diciendo que el factor económico es el *único* determinante, convertirá aquella tesis en una frase vacua, abstracta, absurda. (Marx y Engels, 1974 [1890]: 717)

En el siguiente párrafo notamos el reconocimiento de factores pertenecientes a la superestructura que intervienen en el acontecimiento histórico, la complejidad de las relaciones e intervención del azar (casualidad), y la determinación de lo económico “en última instancia” como un proceso cuyo predominio se manifiesta en una línea temporal:

La situación económica es la base, pero los diversos factores de la superestructura que sobre ella se levanta –las formas políticas de la lucha de clases y sus resultados, las Constituciones que, después de ganada una batalla, redacta la clase triunfante, etc., las formas jurídicas, e incluso los reflejos de todas estas luchas reales en el cerebro de los participantes, las teorías políticas, jurídicas, filosóficas, las ideas religiosas y el desarrollo ulterior de éstas hasta convertirlas en un sistema de dogmas– ejercen también su influencia sobre el curso de las luchas históricas y determinan, predominantemente en muchos casos, su *forma*. Es un juego mutuo de acciones y reacciones entre todos estos factores, en el que, a través de toda la muchedumbre infinita de casualidades (es decir, de cosas y acontecimientos cuya trabazón interna es tan remota o tan difícil de probar, que podemos considerarla como inexistente, no hacer caso de ella), acaba siempre imponiéndose como necesidad el movimiento económico. De otro modo, aplicar la teoría a una época histórica cualquiera sería más fácil que resolver una simple ecuación de primer grado. (Marx y Engels, 1974 [1890]: 717)

En la carta, que se ha convertido en una suerte de modelo para el debate de estas cuestiones, también se hace mención a la relación entre lo social

(Voloshinov, 1992: 25)

y lo individual: a las posibilidades de transformación del contexto por los individuos y viceversa.

En segundo lugar, la historia se hace de tal modo, que el resultado final siempre deriva de los conflictos entre muchas voluntades individuales, cada una de las cuales, a su vez, es lo que es por efecto de una multitud de condiciones especiales de vida; son, pues, innumerables fuerzas que se entrecruzan las unas con las otras, un grupo infinito de paralelogramos de fuerzas, de las que surge una resultante –el acontecimiento histórico–, que a su vez, puede considerarse producto de una fuerza única, que, como un todo, actúa *sin conciencia* y sin voluntad. [...] Pero del hecho de que las distintas voluntades individuales –cada una de las cuales aparece aquello a que le impulsa su constitución física y una serie de circunstancias externas, que son, en última instancia, circunstancias económicas (o las suyas propias personales o las generales de la sociedad)– no alcancen lo que desean, sino que se fundan todas en una media total, en una resultante común, no debe inferirse que estas voluntades sean = 0. Por el contrario, todas contribuyen a la resultante y se hallan, por tanto, incluidas en ella. (Marx y Engels, 1974 [1890]: 718)

Lejos estamos de afirmar que no existe una ambivalencia, puesta en debates y en textos de teóricos destacados, acerca de las premisas que desarrollan los clásicos sobre la famosa determinación en última instancia. Sin embargo, hay que insistir en la localización histórica de los textos de Marx y la apertura –fundacional– que significa su teoría.

En esta línea conceptual, hay una figura ya vista por especialistas del texto marxiano, que la encuentro al comienzo de *El Dieciocho Brumario...*, pero que se repite en otros escritos de Marx, y que señala con insistencia la significación de la cultura o el impacto de la cultura en las decisiones de los seres humanos. Pero esta influencia está dicha poéticamente, en un registro de lo mágico-poético que induce al lector a reconocer su fuerza, históricamente hablando, en la cabeza de los hombres:

Los hombres hacen su propia historia pero no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y que han sido legadas por el pasado. *La tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos.* (Marx y Engels, 1974: 95) (la cursiva es mía)

Aparecen en esta cita dos intertextos que convocan, entre otros teóricos reconocidos, a Walter Benjamin y a Jacques Derrida. El primer intertexto (*la tradición de todas las generaciones muertas*) nos reenvía a “Las tesis sobre filosofía de la historia”, donde W. Benjamin (1989) reitera su crítica al historicismo respecto de la idea de tradición y de causalidad. El segundo intertexto (*oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos*) remite a Derrida (1995) quien en *Espectros de Marx* nos fuerza a comprender la tangibilidad de los espectros presente en la figura de la “pesadilla”.

En todos los casos esta cita, que es recordada sobre todo por su última frase señalada en bastardilla, remite a un Marx que atiende el lenguaje apocalíptico bíblico. Es útil pensar que esta afirmación tan recordada se enuncia como una figura poética. Como tal permite asociar términos que al conjuntarse producen nuevas maneras de percibir los fenómenos significados. Quizás sea esta forma –tropológica– la que ha incidido sobre las referencias constantes que los estudiosos de Marx hacen de ella. Así la relación a modo de quiasmo entre (tradición-vida-pesadilla-muerte) indica el peso de la tradición entendida como discontinuidad y, al mismo tiempo, sus efectos destructivos y constructivos en un análisis cultural. La expresión se instala entonces en el imaginario teórico para configurar un pensamiento que señala un punto de inflexión a la hora de estudiar los fenómenos culturales, su historia y sobre todo su incidencia en la subjetividad.

Proyecciones en la teoría feminista

La historia del feminismo exhibe una interacción dinámica entre militancia y teoría. En este caso, me limitaré a indicar un itinerario teórico que me permita reconstruir una genealogía crítica. Hago notar, sin embargo, que las relaciones entre feminismo y marxismo han sido muy controvertidas y se han repetido y se repiten aun hoy en diversas manifestaciones tanto en el feminismo teórico, como en el activismo militante⁶. En líneas generales, y aun en la primera ola del feminismo, este conservó su autonomía respecto de los partidos socialistas y comunistas tradicionales. Pero las disputas teórico-políticas se acentuaron aun más en lo que se conoce como feminismo de la segunda ola, que puede fecharse en los años sesenta a setenta.

6 Para las relaciones entre Marxismo y Feminismos, ver Heidi Hartman (1988) en bibliografía citada.

En ese momento comienza un movimiento teórico que se desarrolla en las próximas décadas y que se conoce como postestructuralismo. Se produce entonces un cambio de paradigmas teóricos que influyen notablemente sobre la teoría feminista consolidada ya como reflexión teórico política en el campo de las humanidades y de la teoría social. Se inscriben aquí los aportes de la perspectiva postfeminista. Este punto de vista reconoce que uno de los avances más importantes en el campo de la teoría es la reflexión sistemática sobre los lenguajes entendidos como institución social. Por lenguajes se comprende a las múltiples redes de comunicación y de expresión que se concretan en instituciones diversas: desde el arte, la educación hasta los medios. En este proceso de transformación de las ciencias sociales destaco a un grupo de teóricos rusos entre los cuales se hallan Mijail Bajtin y Valentín Voloshinov. Deudores del materialismo, ellos critican el mecanicismo en el que estaría sumido el marxismo de su época y desarrollan una de las teorías cuyos efectos sobre el postestructuralismo no han sido aun hoy reconocidos y fueron muy poco estudiados.

Ellos conciben a los discursos sociales como parte de la producción material de la existencia y siguen a Marx cuando afirma que el lenguaje es “la conciencia práctica” (Marx y Engels, 1971: 31)⁷. Por ende los lenguajes constituyen uno de los espacios sociales en donde los bienes culturales se objetivan. Esta afirmación desarrollada por teóricos como Voloshinov (1992), y profundizada por el postfeminismo, nos permite visitar la agenda política para indagar sobre los efectos de la cultura en la subjetividad de los seres humanos. Un capítulo aparte sería estudiar la presencia de Bajtin en los textos del posestructuralismo y consecuentemente en el feminismo teórico. Solo diremos que el problema de los efectos materiales de la cultura puede comprenderse a la luz de estas reflexiones.

Lo notable es que más allá de la diversidad de interpretaciones sobre el marxismo y los marxistas hay un conjunto de reconocidas teóricas postfeministas contemporáneas que, con matices diversos, se declaran ma-

7 La frase a la que hago referencia es la siguiente: “El lenguaje es tan viejo como la conciencia: el lenguaje es la conciencia práctica, la conciencia real, que existe también para los otros hombres y que, por tanto, comienza a existir también para mí mismo; y el lenguaje nace, como la conciencia, de la necesidad, de los apremios de relación con los demás hombres.” (Marx y Engels: 1971: 31)

terialistas. Entre ellas encontramos a Haraway (1995), Wittig (2006) o Beatriz Preciado (2002).

Transcribo un fragmento de la teórica y escritora francesa Monique Wittig en donde se pone en evidencia el reconocimiento y el debate acerca de las concepciones marxistas sobre el sujeto:

La cuestión del sujeto individual ha sido históricamente una cuestión difícil. El marxismo, último avatar del materialismo, la ciencia que nos formó políticamente, no quiere saber nada sobre el “sujeto”. El marxismo rechazó el sujeto trascendental, pura conciencia el “sujeto en sí” como constitutivo del conocimiento. Todo lo que piensa en sí previamente a cualquier experiencia acabó en la basura de la historia (Wittig, 2006: 39).

Si bien se propone este reconocimiento, la disidencia se plantea en la consideración de lo particular:

En cuanto a los individuos, ellos son sólo el producto de relaciones sociales [...] La conciencia de clase no es suficiente. [...] Tenemos que intentar entender filosóficamente (políticamente) estos conceptos de sujeto y conciencia de clase y cómo funcionan en relación con nuestra historia (Wittig, 2006: 40-41).

No se podría ubicar a J. Butler en esta línea, pero encontramos problemáticas que se cruzan y que realzan ejes centrales tales como las tensiones entre la dimensión cultural y la económica. En la polémica con N. Fraser (Butler, 2000) interroga:

¿Porqué entonces si tenemos en cuenta el papel fundamental que ocupa la sexualidad en el pensamiento de la producción y la distribución, la sexualidad emergería como la figura ejemplar de lo “cultural” en las formulaciones más recientes a cargo de los marxistas y los neo marxistas? (Butler, 2000: 118).

Pero sin duda la cuestión del sujeto en tanto sujeto político y sujeto existencial es crucial en el planteo de Butler:

Así el gesto de Simone de Beauvoir en cuanto al cuestionamiento de “la mujer” y su ser biológico como destino, esto es, la crítica al sujeto sexuado, ha sido un proceso de crítica permanente en la teoría feminista.

Sin abundar en las reflexiones de las teóricas mencionadas, diré solamente la importancia que posee en esta tradición la reflexión sobre las políticas culturales; la relevancia de estas problemáticas se comprende

al observar cómo se ubican en el centro de las prácticas teóricas debates tales como las políticas de sujeción, o el cuerpo sexuado como instancia política, temas íntimamente relacionados con la perspectiva de desnaturalización de estereotipos culturales.

Estos temas incluyen las dimensiones de prácticas privadas e íntimas consideradas como prácticas políticas. Pero si hay una enseñanza de las posiciones teóricas del feminismo –y que sin duda no sólo es patrimonio de esta corriente– es la consideración de la dimensión social como un sistema en constante cambio. Así se podría decir que hay momentos en que existe un peso de ciertos significantes que inauguran nuevas subjetividades o nuevos modos de ver lo real. Estos momentos no son momentos de transformaciones profundas pero tal vez son indicadores de cambios. Tales momentos pueden continuarse para generar algún tipo de permanencia que de manera acumulativa propicie transformaciones más duraderas. Invirtiendo los dichos de Marx trataríamos de *alivianar las pesadillas de los vivos*.

Continuando con esta línea, el feminismo, desde los bordes disciplinares, ha cuestionado una tradición teórica cuya captura de la subjetividad permaneció oculta y naturalizada durante varios siglos en la cultura occidental. Recién en la época actual puede comprenderse la revolución que significó para la filosofía la desjerarquización de ciertas estructuras de pensamiento y la puesta en claro –puesta en discurso teórico– de la co-pertenencia de lo político y lo teórico (Biset, 2010). En este itinerario el feminismo se lee como una continuidad de los planteos críticos sobre la modernidad que iniciara entre otros, Carlos Marx.

Judith Butler, cuyas preocupaciones últimas retoman la idea de una ética inclusiva, se detiene sobre lo que ella denomina el “poder normativo”. Esta idea –que ella vincula con la producción de imágenes de los medios– analiza cómo la profusión de imágenes se convierte en instrumento cultural (Butler, 2006: 179) que normativiza y produce marcos de interlegibilidad para crear ciertos modelos que seleccionan lo humano y apartan ciertas vidas como no humanas.

Butler sostiene que este “poder normativo” trabaja sobre formas tales como una identificación de ciertos rostros con lo inhumano y por medio de un borramiento radical de la misma condición (Butler, 2006: 183). Esta es la reflexión que continúa en su libro *Marcos de Guerra* donde se centra “en los modos culturales de regular disposiciones afectivas y éticas a través de un encuadre sobre la violencia seleccionado y diferencial” (Butler, 2009: 13).

Me detengo en estos conceptos porque me permiten pensar las consecuencias y los efectos del desarrollo de ciertas políticas culturales en la proliferación de los medios. Como ya se dijo, hace tiempo que Adorno señaló la penetración y la homogeneización en las conciencias por parte de la industria cultural. Calificado por U. Eco como un apocalíptico, hoy sus ideas se parecen casi a una profecía.

En suma, si bien Marx no ha desarrollado una teoría específica de la cultura, su pensamiento posibilita la reconstrucción de un recorrido crítico sobre el tema al vez que incide sobre la realización de un proyecto teórico político que sea al menos capaz de producir rupturas en las tradiciones dóxicas que sustentan estados de vida y concepciones de lo humano.

Bibliografía

- ADORNO, Theodor y HORKHEIMER, Max (1987), “La industria cultural”, en *Dialéctica del iluminismo*. Buenos Aires: Sudamericana
- ALTHUSSER, Luis (2003), “Ideología y aparatos ideológicos del Estado” en *Ideología un mapa de la cuestión*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica
- BISSET, Emmanuel (2010), *Violencia, justicia y política*. Buenos Aires: La Cebra
- BENJAMIN, Walter (1989), *Discursos Interrumpidos I*. Buenos Aires: Taurus
- BORIA, Adriana (2010), “¿Teorías y políticas o políticas de las teorías?” en *Teorías y Políticas: desde el segundo sexo hasta los debates actuales*. La Plata: Universidad Nacional de La Plata
- BUTLER, Judith (2000), “El marxismo y lo meramente cultural” en *New Left Review*. Madrid: Akal
- (2009), *Marcos de Guerra*. Buenos Aires: Paidós
- (2006), *Vida Precaria*. Barcelona: Paidós
- DE BEAUVOIR, Simone (1999), *El segundo sexo*. Buenos Aires: Sudamericana
- DERRIDA, Jacques (1995), *Espectros de Marx*. Madrid: Trotta
- EAGLETON, Terry, (2001), *La idea de cultura: una mirada política sobre los conflictos culturales*. Barcelona: Paidós Ibérica
- GOLDMAN, Lucien (1971), *Sociología de la creación literaria*. Buenos Aires: Nueva Visión
- HARAWAY DONNA, (1995), *Ciencia, Cyborg y Mujeres. La reinención de la naturaleza*. Barcelona: Cátedra
- HARTMAN, Heidi (1988), “Un matrimonio mal avenido. Hacia una unión más progresiva entre marxismo y feminismo” en <http://oldweb.fcampalans.cat/archivos/papers/88>
- LUKÁCS, George (1970), *Historia y Conciencia de clase*. La Habana: Instituto del libro

- MARX, Carlos; ENGELS, Federico (1971), *La ideología alemana*. Montevideo: Ediciones Pueblos Unidos
- (1974), *Obras Escogidas*. Moscú: Progreso
- ORTIZ, Renato (2004), *Mundialización y cultura*. Bogotá: Andrés Bello
- PRECIADO, Beatriz (2002), *Manifiesto Contrasexual*. Madrid: Opera Prima
- VERON, Eliseo (1987), *La semiosis social*. Barcelona: Gedisa
- VOLOSHINOV, Valentin (1992), *El marxismo y la Filosofía del lenguaje*. Madrid: Alianza
- WILLIAMS, Raymond (1980), *Marxismo y literatura*. Barcelona: Península
- WITTIG, Monique (2006), *El pensamiento heterosexual*. Barcelona: Egales

Jorge Bracamonte

Los usos de Marx en Jameson, en diálogo con Althusser y Balibar

“Sobre la interpretación. La literatura como acto socialmente simbólico”, de Fredric Jameson, es el ensayo que constituye el primer capítulo de su libro original de 1981, traducido al español en 1989 como *Documentos de cultura, documentos de barbarie. La narrativa como acto socialmente simbólico*¹. Nos centraremos en este primer capítulo, leído como ensayo autónomo, porque a la vez que abre líneas conceptuales que luego son desarrolladas, de manera específica, en los restantes capítulos-ensayos del libro, el autor aquí precisamente pone en relieve cómo propone revalorizar el legado teórico de Karl Marx a la luz de los principales debates de la teoría y crítica literaria y cultural que observa en la escena internacional de fines de la década de 1970. Hacemos esta salvedad, porque estos usos de Marx por Jameson deben datarse sobre todo en relación a ese periodo, pero simultáneamente partimos del supuesto de que algunas de esas reflexiones y discusiones han mantenido vigencia con posterioridad, sobre todo lo referente a la revalorización de la teoría marxista en la teoría crítica, cultural y literaria, tras los impactos de discusiones importantes en Occidente como las tensiones entre Modernidad, Posmodernidad y Premodernidad, entre otros aspectos. Sobre esto último no nos extendemos aquí, pero sí admitimos la vigencia de las revalorizaciones y reelaboraciones del pensamiento de Marx y las diferentes líneas y tradi-

1 Jameson, Fredric (1981), *The Political Unconscious. Narrative as a Socially Symbolic Act*. NY, Cornell University Press. Nuestras reflexiones giran en torno al primer capítulo: “On Interpretation. Literature as a Socially Symbolic Act”. Los restantes ensayos son: “Narraciones mágicas. Sobre el uso dialéctico de la crítica de los géneros”, “Realismo y deseo”, “Resentimiento auténtico”, “Leyenda y cosificación” y “Conclusión”. Para las citas, utilizamos la edición en español titulada *Documentos de cultura, documentos de barbarie. La narrativa como acto socialmente simbólico*. Madrid: Visor. 1989.

ciones desprendidas, en distintos sentidos, del mismo, que siempre están en constantes reflexiones y reformulaciones en nuestro presente.

La razón principal por la que nos centramos en el capítulo citado radica en su ambición de condensación de problemas teóricos e inclusive metodológicos, y porque además dicho capítulo constituye un programa teórico-crítico propuesto por Jameson desde su posición de reformulación del marxismo pero con la intención (y efecto luego comprobado) de incidir en las discusiones teóricas contemporáneas, en particular –en esto ponemos el foco– en las discusiones teóricas –es decir conceptuales– referidas a lo literario-cultural.

Sin olvidar la diversidad de aspectos y problemas teóricos abordados por “Sobre la interpretación”, interrogamos de manera específica los referidos directamente a las tradiciones marxistas puestas aquí en juego². Es decir, no abordamos las otras cuestiones relevantes que trata Jameson, salvo remitiéndolas a nuestro tema; a saber, entre otras: sus evaluaciones/valoraciones de los impactos teóricos de los Post/estructuralismos en sus diferentes vertientes; cómo entiende y propone incorporar las diferentes tradiciones críticas literarias al paradigma –el marxismo– interpretativo o hermenéutico que considera inclusivo y superador de aquellas otras tradiciones o paradigmas; la necesaria superación de aquello que considera crítica apologética del “textualismo” autorreferencial –sobre todo lo que llama el “modernismo” barthesiano– pero sin dejarlo de lado –sino todo lo contrario: incorporándolo centralmente– en su propio modelo teórico³. Como decimos, nos centramos en los nuevos usos de Marx por Jameson, indagando de manera específica cómo retoma críticamente los aportes anteriores de Louis Althusser y Étienne Balibar: postulamos que en “Sobre la interpretación”, estos teóricos marxistas franceses actúan como contrincantes intelectuales necesarios para las redefiniciones del marxismo que propone Jameson, permitiéndole organizar sus revalorizaciones del pensamiento de Marx en torno a tres aspectos: a) el epis-

2 De las diversas tradiciones marxistas gravitantes en el planteo jamesoniano (Lukács, Sartre, Goldmann, Adorno, Benjamin), nos concentramos en Jameson-Althusser-Balibar.

3 *S/Z* es un ejemplo, según Jameson, de la teoría y concepción modernista y posmodernista del lenguaje. Pero cabe recordar que aquí Barthes señala que “En otra época (...) el dinero ‘delataba’: era un índice (...) hoy día ‘representa’ (todo): es un equivalente, una moneda, una representación: un signo.” Aquí también otra lectura de Marx, y consideremos aquello que luego señalamos del capital leído como signo y de la *darstellung* o “representación” en Jameson, inspirado en Marx. Otro matiz para la lectura jamesoniana: recordemos a Marx como nuevo interpretante de signos de la modernidad según *Nietzsche, Marx, Freud*, de Foucault, que, como *Las palabras y las cosas*, dialoga con *Para leer El capital*.

temológico; b) el referido a la Filosofía de la Historia; c) el referido a la reflexión y revalorización teórica de la categoría “Modo de producción”⁴.

Problemas centrales de “Sobre la interpretación”

Establecer sobre fundamentos teóricos sólidos la prioridad de la interpretación política de los textos es el principal objetivo de “Sobre la interpretación”. Pero no se trata, como aclara Jameson, de concebir la política como un método suplementario, como un auxiliar optativo de otros métodos interpretativos corrientes a fines de la década de 1970 –tales como el psicoanalítico o el mítico-crítico, el estilístico, el ético, el estructural–, sino más bien como el horizonte absoluto de toda lectura e interpretación.

Dicha postulación realizada por Jameson, polemiza con las tendencias teórico-críticas que, observa en ese momento, niegan en apariencia las posibilidades de un método hermenéutico o defienden antes bien abordajes inmanentistas de lo literario y cultural⁵. Ante esto, ante esta “opción o doblez ideológico” (o bien que la hermenéutica sea posible, o bien la imposibilidad, en definitiva, de lo interpretativo), Jameson resitúa la necesidad de una filosofía de la historia: “Nuestra presuposición (...) será que sólo una genuina filosofía de la historia es capaz de respetar la especificidad y la radical diferencia del pasado social y cultural a la vez que revela la solidaridad de sus polémicas pasiones, sus formas, estructuras, experiencias y luchas, con las de la época presente.” (Jameson, 1989: 16). Todo artefacto cultural y artístico, para una comprensión lo más

4 Pensamos en ciertos textos puntuales de Althusser y Balibar, sin pretender examinar la producción en sí misma de estos autores, sino antes bien considerando sus relecturas de Marx en las argumentaciones de “Sobre la interpretación”. Como en *Para leer El capital* la primera sección corresponde a Althusser y la segunda a Balibar, por momentos distinguimos a quién corresponde lo enunciado, aunque admitimos que el texto global es producto de una investigación conjunta.

5 Jameson dialoga y polemiza tanto con los estructuralismos como con los posestructuralismos de su horizonte teórico-cultural. En este sentido, remitimos a la nota 5 de “Sobre la interpretación”, en la cual consigna algunos textos capitales posestructuralistas o precursores de los mismos, cuya crítica fundamenta en parte su propuesta hermenéutica. A su vez, en la nota 7 señala la siguiente paradoja de la corriente antiinterpretativa del posestructuralismo: “En otras palabras, desde la presente perspectiva, la propuesta que presentan Deleuze y Guattari de un método antiinterpretativo (al que llaman esquizoanálisis) puede verse igualmente como una nueva hermenéutica de pleno derecho. Es impresionante y digno de notarse que la mayoría de las posiciones antiinterpretativas enumeradas en la nota 5 *supra* sientan la necesidad de proyectar nuevos ‘métodos’ de esta clase: así la arqueología del saber, pero también, más recientemente, la ‘tecnología política del cuerpo’ (Foucault), la ‘Gramatología’ (Derrida), el ‘intercambio simbólico’ (Lyotard) y el ‘semanálisis’ (Julia Kristeva).”

integral y abarcadora posible en una hermenéutica, debe ser reubicado en una filosofía de la historia: ésta es la que estructura, como horizonte último, una hermenéutica según la propone Jameson. Aquí aparece uno de los puntos centrales por los cuales el pensamiento de Marx —y las tradiciones que se definen en/a partir del mismo— cumple un rol central en esta propuesta: aquel pensamiento la dota de una genuina filosofía de la historia, que posibilita construir el sistema interpretativo más abarcador de aspectos y permite superar aquel “doble ideológico”: “Esos asuntos pueden recobrar para nosotros una urgencia original únicamente a condición de que se los vuelva a relatar dentro de la unidad de una única gran historia colectiva; sólo si, aunque sea en una forma muy disfrazada y simbólica, se los mira como participando en un solo tema fundamental —para el marxismo, la lucha colectiva por arrancar el reino de la libertad al reino de la necesidad—; sólo si se los aprehende como episodios vitales en una única y vasta trama inconclusa: La historia de todas las sociedades que han existido hasta ahora es la historia de las luchas de clase: hombre libre y esclavo, patricio y plebeyo, señor y siervo, agremiado y jornalero —en una palabra, opresor y oprimido— estuvieron en constante oposición mutua, llevaron a cabo una lucha ininterrumpida, ora oculta, ora abierta, una lucha que acababa cada vez ya sea en una reconstitución revolucionaria de la sociedad en general, ya sea en la ruina común de las clases contendientes.” (Jameson, 1989: 17; Marx en Jameson, 1989: 17)

Retomando a Marx, en “Sobre la interpretación” la filosofía de la historia readaptada es la de la historia de la lucha de clases, y ésta es una línea fundamental en el entramado argumental del texto jamesoniano, porque permite la condensación de la tesis central del mismo: “En el rastreo de las huellas de ese relato ininterrumpido, en la restauración en la superficie del texto de la realidad reprimida y enterrada de esa historia fundamental, es donde la doctrina de un inconsciente político encuentra su función y su necesidad” (Jameson, 1989: 17). Dicho relato ininterrumpido, restaurado por el trabajo hermenéutico, fundamenta la propuesta de interpretación crítica realizada por Jameson.

Lo anterior es fundamental para comprender que la hermenéutica jamesoniana postule que lo político e histórico no son sólo aspectos parciales que se pueden integrar como contextos de interpretación de los textos artísticos y culturales, sino que son los horizontes últimos de interpretación de los mismos: aquí surge la categoría, en el sistema propuesto por Jameson, de “inconsciente político”, para cuya comprensión más acabada haría falta analizar los diversos aportes teórico-críticos que

se incorporan al marco que el crítico construye –en particular la apropiación jamesoniana de diversas vertientes en la tradición psicoanalítica– (algo que excede los alcances de este ensayo); pero después retomaremos parcialmente aquella categoría –la de “inconsciente político”– en relación con nuestro tema al considerar los posibles alcances de la manera jamesoniana de entender “modo de producción”, manera de entender fundada en Marx pero redefinida por el pensador norteamericano en relación a diversos filósofos marxistas –aquí remarcaremos la presencia de Althusser/Balibar sobre la cuestión.

Así Jameson, a partir de revalorizar el marxismo como una filosofía de la historia, pone en primer plano otros dos aspectos referidos al pensamiento de Marx y los marxismos: la cuestión vinculada al problema del conocimiento –que aquí englobamos como el aspecto epistemológico, que pone en primer plano Jameson en su texto con las salvedades que luego hacemos–, y cómo lo anterior permite repensar y reconsiderar la categoría de “modo de producción”.

¿Cómo los citados aspectos estructuran “Sobre la interpretación”? Para Jameson reubicar aquello que denomina Filosofía de la Historia marxista como metanarrativa clave para organizar el sistema hermenéutico propuesto, es producto de un esfuerzo epistemológico –que constituye un apartado en sí mismo en el ensayo– que le permite repensar, por un lado, teórica y científicamente el pensamiento de Marx y la tradición que inaugura, y por otro, la categoría de “modo de producción”. En este proceso argumental, adquiere centralidad la noción de “texto” –entendido como discurso en general, y como texto literario en particular–, fundamental para el examen de los aspectos señalados, porque desde esa noción se repiensa los mismos.

De manera decisiva, para comprender la lógica argumentativa de “Sobre la interpretación”, hay que considerar lo siguiente. Por una parte, la necesidad de “historizar” todo “siempre”, postulada por Jameson. En otras palabras, todo lo que conocemos, para un mayor análisis y comprensión posibles, debe ser “historizado”. Pero no solamente esto: también las modalidades de conocimiento, sistemas de pensamiento, y nociones y categorías con las que operamos, necesitan ser “historizadas”, ubicadas y datadas en sus respectivos contextos de “aparición” y contextos de “uso”. Esta postulación, sintetizada en la consigna “¡Historicemos siempre!” que abre el libro de Jameson que incluye “Sobre la interpretación”, sin dudas se vincula, en el caso de este filósofo, con su inserción novedosa en las tradiciones marxistas contemporáneas. Jame-

son señala en el “Prefacio”: “¡Historicemos siempre! Esta consigna –único imperativo absoluto y hasta podríamos decir ‘tranhistórico’ de todo pensamiento dialéctico– a nadie sorprenderá que resulte ser también la moral de *Documentos de cultura, documentos de barbarie*. Pero, como nos lo enseña la dialéctica tradicional, la operación historizadora puede seguir dos caminos distintos, que sólo en última instancia se encuentran en un mismo lugar: el camino del objeto y el camino del sujeto, los orígenes históricos de las cosas mismas, y esa historicidad más tangible de los conceptos y las categorías por cuyo intermedio intentamos entender estas cosas.” (Jameson, 1989: 11). Por otra parte, nada de lo histórico –señala Jameson– nos resulta accesible sin una “previa textualización”. En otras palabras, todo lo real nos es accesible sólo mediante el lenguaje.

Los dos aspectos apuntados envuelven la lógica del ensayo jamesoniano, y justifican la secuencia de capítulos del libro *Documentos de cultura, documentos de barbarie*. En el caso del primer aspecto, el de la “historización”, es reelaborado por Jameson abrevando, en su caso, en la tradición marxista. En cierto modo, si consideramos las críticas de Althusser a las concepciones “historicistas” en el marxismo en su capítulo V “El marxismo no es un historicismo” de *Para leer El capital*, la acepción en la que Jameson usa “historización” elude los aspectos negativos que Althusser ve en el “historicismo”. Si este filósofo cuestiona que el “historicismo” ha sido una consecuencia del positivismo en el marxismo, en la medida que ha implicado una sumisión a la materia concreta como equivalente de lo real olvidando de este modo el mayor valor del marxismo como sistema de interpretación y develamiento de lo que subyace en la dinámica de lo real –aquello que en términos de Althusser le da su mayor valor de “Filosofía de la historia” al marxismo–, la “historización” en Jameson es, de entrada, lo que equivale a una genuina “Filosofía de la historia”.

Hecha esta aclaración, que retomamos en el próximo apartado, sin dudas lo referido a “historización” forma parte visible, por decirlo de algún modo, de lo inaugurado por el pensamiento de Marx. El otro aspecto, el de la “textualización” o “discursivización” que nos permite el acceso a lo real e imaginario según Jameson y que éste vincula en “Sobre la interpretación”, de manera crucial, con su revaluación de “modo de producción” y, por consiguiente, con la dinámica de la Filosofía de la historia más abarcadora y suficiente aportada por Marx, no es ajena al marxismo pero sí ocupa un rol central en la argumentación jamesoniana gracias a una reapropiación de las diversas corrientes críticas que han

llegado a ubicar la importancia de lo “textual” en el horizonte cultural de fines de la década de 1970. Como ya apuntamos, Jameson, en “Sobre la interpretación”, también da cuenta de éstas y sus principales aportes a la reflexión teórica, pero, en este sentido, la contribución jamesoniana es rearticular la centralidad de lo “textual” y el problema del lenguaje, en el trabajo analítico e interpretativo, en vinculación con una hermenéutica vertebrada en la Filosofía de la historia que encuentra en Marx.

Nociones de Marx en las reformulaciones teóricas principales de “Sobre la interpretación”

En primer lugar, Jameson, para actualizar la vigencia del sistema interpretativo histórico fundado por Marx, retoma la importancia de entender los fenómenos culturales y artísticos en una dinámica histórica. Pero no se trata de una dinámica histórica que no se precisa como tal, sino de una Filosofía de la historia proveniente de Marx. En esta dirección, Jameson combina las interpretaciones que se infieren de los textos de Marx centrados en los conflictos y luchas de clases y fracciones de clases, con aquellos que investigan la dinámica de las condiciones materiales de producción.

De manera explícita, el *Manifiesto comunista* o *Manifiesto del Partido Comunista* (1848) es una de las referencias que inspira “Sobre la interpretación” y su propuesta general de comprender la narrativa como “acto socialmente simbólico”.

¿Cuáles son los ejes del *Manifiesto comunista* actualizados desde “Sobre la interpretación”? En términos generales y en primer lugar, que Jameson adopta para su texto el tono y, combinados con los procedimientos expositivos del documento teórico-crítico, ciertos recursos del manifiesto, en particular el carácter de configurar aliados y oponentes –en este caso teóricos– con los cuales se discute y polemiza. Avanzando más hacia los contenidos del *Manifiesto comunista*, “Sobre la interpretación”, en clave contemporánea, acentúa la vigencia de pensar que “...la producción económica y la estructura social que resulta forman indefectiblemente, en cada época histórica, la base de la historia política e intelectual de esta época; que, por consecuencia (después de la desaparición de la primitiva propiedad común del suelo) toda la historia ha sido la historia de la lucha de clases...” (Engels en Marx y Engels, 2000: 11-12). Como después subrayamos, también en clave contemporánea “Sobre la interpretación” repiensa las articulaciones entre las instancias políticas y económicas, sobre todo en torno a la noción de “Modo de producción”,

pero siempre insistiendo en la primacía de la política, en el carácter social y político de lo económico, alejándose de los enfoques –incluso en la sociología de la literatura y la cultura– “economicistas”.

Lo anterior, el destacar la primacía de lo político y el reconocimiento de su base de “producción económica y estructura social” y la vigencia del “conflicto” de clases y sectores para pensar la dinámica social y las disputas ideológicas, permite a Jameson otorgar nuevos alcances a nociones de la teoría literaria y cultural relevantes en su contexto: ocurre por ejemplo con lo discursivo y textual, entendidos desde una concepción “dialógica” centralmente retomada desde Mijaíl Bajtín. Pero el énfasis jamesoniano, al vincular lo discursivo con elementos de los textos de Marx –como el ya citado, y los que destacamos a continuación– lo llevan a fundamentar esta afirmación: “Este es el sentido que diremos, siguiendo a Mijaíl Bajtín, que dentro de este horizonte, el discurso de clase –las categorías en cuyos términos los textos individuales y los fenómenos culturales son ahora reescritos– es esencialmente *dialógico* en su estructura. Como la obra del propio Bajtín (y de Voloshinov) en este terreno es relativamente especializada, enfocada primordialmente hacia el pluralismo heterogéneo y explosivo de los momentos de carnaval o festival será necesario añadir la calificación de que la forma normal de lo dialógico es esencialmente una forma *antagonística*, y que el diálogo de la lucha de clases es un diálogo donde dos discursos opuestos luchan dentro de la unidad general de un código compartido.” (Jameson, 1989: 68)

Lo cual puede completarse con una serie de textos de Marx, centrados en el análisis de las luchas de los intereses de clases y fracciones, que asimismo son actualizados implícitamente en “Sobre la interpretación”: *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850* y *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*. Con esto acentuamos que tanto la instancia política, como las instancias económicas, y sobre todo las referidas a la superestructura cultural, articuladas, fundan la actualización de Marx operada por Jameson. Precisamente, si consideramos lo señalado en los párrafos previos respecto a lo discursivo y su relación con los antagonismos sociales, notamos cómo la presencia de textos de Marx posibilita que el ensayo jamesoniano recupere el valor de categorías como la “dialéctica” y las “contradicciones” para el análisis literario y cultural –pero partiendo de lo textual, lo discursivo, lo *antagonístico* en lo dialógico–, examinando

las paradojas discursivas y las antinomias y aporías sociales posibles de detectar como subtextos de los textos literarios y discursos sociales⁶.

Pero es “Modo de producción” el término estratégico decisivo que, central en la Filosofía de la historia retomada de Marx por Jameson, adquiere centralidad en la propuesta hermenéutica de “Sobre la interpretación” –y que se expande en sus posibles alcances reflexivos y aplicaciones puntuales en los restantes ensayos de *Documentos de cultura documentos de barbarie. La narrativa como acto socialmente simbólico*–. Veamos sus dos implicaciones más relevantes para detectar cómo Jameson lo retoma de Marx, qué nuevos alcances le otorga aquél y en qué medida los deslindes realizados por Althusser y Balibar en torno a “Modo de producción” han sido importantes para Jameson.

Por una parte, la primera implicación de “modo de producción” es que, como en Marx, en Jameson aquella noción es la central para repensar una Filosofía o teoría de la historia basada precisamente en Marx y actualizada en la contemporaneidad. Por otra parte, dar relevancia a los modos de producción le permite a Jameson no dejar de vincular en el análisis las articulaciones entre las instancias políticas y económicas –retomando una noción fundamental del marxismo–, y considerar los problemas de la relación estructura/superestructura, una relación que “Sobre la interpretación” problematiza y propone repensar, sobre todo evitando, a partir de una consideración epistemológica que luego enfatizamos, otorgar la determinación en “última instancia” de la estructura económica. Jameson señala que la diversidad de asuntos implicados en los análisis literarios y culturales “...pueden recobrar para nosotros su urgencia original únicamente a condición de que se los vuelva a relatar dentro de la unidad de una única gran historia colectiva; sólo si, aunque sea en una forma muy disfrazada y simbólica, se los mira como participando en un solo tema fundamental –para el marxismo, la lucha colectiva por arrancar un reino de la Libertad al reino de la Necesidad–; sólo si los aprehende como episodios de una única y vasta trama inconclusa.” (Jameson, 1989: 17). Para la anterior consideración, Jameson retoma no sólo los textos de Marx ya citados, sino también *El capital*, en particular el volumen III (remitimos a la extensa cita de Marx en la nota 3 de “Sobre la interpretación”), si bien asimismo el volumen I es crucial para la propuesta jamesoniana.

6 Para un examen detallado de Jameson sobre la dialéctica en el marxismo, ver *Marxismo tardío. Adorno y la persistencia de la dialéctica*.

Nuestro acento es que la revalorización de Jameson en torno a “Modo de producción” se inscribe en su actualización de la noción de Marx, en un diálogo decisivo con la revalorización teórica en torno a esa noción operada por Althusser y Balibar (en particular en *Para leer El capital*, pero también en textos como “Ideología y aparatos ideológicos del Estado”, donde la discusión acerca de medios de producción y reproducción e ideología –cómo también la superestructura puede determinar en última instancia a la estructura– es decisiva, influyendo a nuestro criterio en las posteriores reelaboraciones de estos tópicos en el ensayo jamesoniano).

Un agregado crucial desprendido de “Sobre la interpretación”, es que en Jameson los “modos de producción”, con las relaciones y fuerzas de producción que ponen en juego, además de ser la base de comprensión de cada momento histórico, pueden ser tomados como un fenómeno que manifiesta un conjunto de signos que remiten a dicho periodo histórico y los conflictos que lo definen. En este sentido, también es retomar el modelo de interpretación de *El capital*, en el cual Marx a partir de buscar develar lo que ocultan los signos de la mercancía, el intercambio y el dinero, examina los modos de producción y la tensión de conflictos e intereses que aquellos determinan al ser modos sociales de producción económica.

Lo que da pie para que Jameson: a) relea simbólicamente la noción de “Modo de producción” en una historia colectiva en la que se registran las luchas por arrancar el Reino de la Libertad al Reino de la Necesidad, relato maestro que propone como base última de su nueva hermenéutica marxista; b) a partir de lo anterior, también le otorgue alcances epistemológicos –en interlocución decisiva con otros teóricos marxistas– a textos de Marx, para comenzar *El capital*. Esto último puede comprenderse en “Sobre la interpretación” desde una serie de aspectos: porque si bien lo Imaginario y Simbólico –razonado sobre todo desde el psicoanálisis freudiano y lacaniano– es fundamental, lo Real en Jameson es pensado, crucialmente, desde el Materialismo Histórico y Dialéctico de tradición marxista. (En este sentido, Jameson retoma los sucesivos esfuerzos de pensadores como Wilhelm Reich y los miembros de la Escuela de Frankfurt, entre otros, por articular los legados de Freud y Marx, pero incorporando el legado lacaniano)⁷. Ahora bien, cuando

7 A propósito de “Sobre la interpretación”, también cabría escribir otro ensayo complementario al presente titulado “Los usos de Freud y Lacan en Fredric Jameson”. El uso teórico de estos –y de la tradición crítica psicoanalítica– es fundamental para la formulación de lo “inconsciente político”, como sustento del abordaje de la “Narrativa como acto socialmente

decimos que lo Real es pensado desde el Materialismo Histórico y Filosófico, subrayamos al menos dos dimensiones. La primera, que “Sobre la interpretación” –y, si estimamos que este ensayo es estratégico en el sistema crítico jamesoniano, podríamos decir que en general en la teoría de Jameson– propone rearticular lo Simbólico y lo Imaginario, a partir del lenguaje, con la idea del hombre como ser social, fundamental en el Materialismo Histórico. La segunda dimensión, es que si se parte del lenguaje –y aquí adquieren su función central los artefactos culturales y literarios, elementos en torno a los cuales gira la reflexión jamesoniana y vía regia desde la cual estructura su propuesta hermenéutica–, y se considera que hay un aspecto evidenciado por los análisis de Marx de que aún al analizar la realidad material partimos de signos –la enseñanza de Marx de que se puede analizar el modo de producción del naciente capitalismo industrial desde los signos “Mercancías”, “Intercambio” y “Dinero”–, este gesto epistemológico y epistémico de Marx es retomado en “Sobre la interpretación”. En otras palabras, lo señalado se puede expresar así: mientras que en Marx se trata de develar lo no-visible bajo los signos de un “Modo de producción”, en Jameson –al centrarse en artefactos culturales y literarios, es decir superestructurales– se trata de ver que hay signos en una segunda instancia que remiten a los signos que manifestarían modos de producción a develar.

De aquí que sea una manera renovada de pensar las relaciones complejas –donde ingresa lo racional/irracional, consciente/inconsciente, social/individual, público/privado, etc.– entre lo formal del arte –entendiendo correlativamente forma/contenido, apariencia/esencia, etc.– y las bases materiales –manifestadas por las maneras o modos y todos los factores que combinan– de producción, aquello que “Sobre la interpretación” busca responder, pero no como una manera sólo sociológica de abordar lo artístico y cultural, sino como una propuesta hermenéutica abarcadora y de ambición totalizante –en este sentido, también retoma un tópico de tradición marxista, reflexionada en detalle por Jameson en su libro sobre Adorno (2010)–.

Cuando antes dijimos que Jameson reconsidera como una noción clave para el análisis cultural “Modo de producción” en el marco ya descrito, esto se complementa con abordar todo fenómeno –por comenzar un “Modo de producción” desde los signos que lo manifiestan– haciendo que el abordaje crítico integre complementariamente las tres causalida-

simbólico”. Remitimos al ensayo jamesoniano *Imaginario y Simbólico en Lacan*.

des, lo cual ya no es retomado por Jameson de Marx sino, centralmente, de la lectura que Althusser hace de ciertos textos de Marx –con esto cerramos luego este ensayo–.

Por lo dicho, “Sobre la interpretación” resulta un síntoma de una disputa por la legitimidad de los usos de Marx en la escena teórica de los estudios culturales y literarios de fines de la década de 1970: implica un esfuerzo por retomar la tradición de Marx, para legitimar en la misma la nueva propuesta jamesoniana y así, sin dejar de dialogar polémicamente con los usos de Marx en el estructuralismo y posestructuralismo sobre todo, buscar superar con un modelo teórico marxista innovador los límites que Jameson ve en aquellas propuestas. Por esto en “Sobre la interpretación”, además de dar un nuevo giro a problemas literarios y culturales en diferentes tradiciones marxistas, resulta fundamental el carácter epistemológico del manifiesto jamesoniano, y cómo en este marco se postulan nuevas maneras de examinar los vínculos Textos o Discursos/Bases materiales de producción social. En “Sobre la interpretación” resulta capital el planteo: ¿cómo releer una filosofía de la historia en Marx y su término estratégico “Modo de producción” en función de comprender las nuevas maneras de entender la teoría y crítica literaria y cultural, tras los debates previos a fines de la década de 1970 y principios de los ‘80, en cuyo contexto se data esta postulación de leer la “narrativa como acto socialmente simbólico”?

En este sentido, cabe preguntarse: ¿por qué, a pesar de ser Althusser el contendiente clave dentro del marxismo de su maestro Jean Paul Sartre, Jameson retoma ciertas maneras de leer *El capital* propuestas por Althusser y Balibar? Consideramos que lo hace porque Jameson entiende, en primer lugar, que no sólo se trata de leer *El capital*, sino de construir maneras de leer *El capital* –Althusser y Balibar entienden que Marx necesita, en primer lugar, de una nueva hermenéutica–. Y luego porque: a) Althusser y Balibar realizan un esfuerzo epistemológico por deslindar los “conceptos claves del materialismo dialéctico” (Jameson retoma este gesto teórico en función de la crítica); b) Althusser y Balibar se definen dentro del marxismo, en interacción decisiva con los estructuralismos y posestructuralismos. Jameson retoma esto precisamente porque busca superar las antinomias marxismos/estructuralismos y marxismos/posestructuralismos.

Usos de Marx en Jameson: la reflexión epistemológica en diálogos con Althusser y Balibar

No es que los usos de Marx por Jameson en “Sobre la interpretación” se definan, de manera exclusiva, en relación a las consideraciones y desarrollos teóricos de Althusser y Balibar, pero sí podemos decir que estos inciden en las reformulaciones jamesonianas en las que aquí ponemos el acento y que están datadas a fines de los ‘70 (consideremos que la primera edición en francés de *Para leer El capital* es de 1967, y que las propuestas althusserianas y las de su escuela adquieren una profunda gravitación en Europa y América entre el segundo lustro de los ‘60 y una parte importante de los ‘70).

Si consideramos las nociones y núcleos de problemas, provenientes de Marx y antes subrayados, que caracterizan “Sobre la interpretación”: ¿en qué se observa la impronta e incidencia, en diferentes sentidos, de las reformulaciones *teóricas* de Althusser y Balibar según lo desarrollado por Jameson? Como nos interesa argumentar a continuación, esto se verifica en los tres aspectos destacados al principio de este ensayo: a) el epistemológico; b) el referido a la Filosofía de la Historia; c) el referido a la reflexión y revalorización teórica de la categoría “Modo de producción”.

El aspecto epistemológico es el decisivo que Jameson retoma de las propuestas de Althusser y Balibar, sobre todo porque dicha readaptación a su propio pensamiento adquiere un valor estratégico en la nueva reformulación desde el marxismo hacia la teoría cultural y literaria propuesta en “Sobre la interpretación”. Dicho valor estratégico se centra en las tres formas históricas de causalidades o “efectividad”, enunciadas por Althusser en *Para leer El capital*, y que Jameson adapta a su forma de pensar el marxismo y le da otros alcances. Estas formas históricas de causalidades son la mecánica o mecanicista, la causalidad expresiva, y la causalidad estructural; esta última le permite a Althusser abordar de una nueva manera la *Darstellung*, en tanto éste es un concepto epistemológico clave de toda la teoría marxista del valor:⁸ “La estructura no es una esencia exterior a los fenómenos económicos que vendría a modificar su aspecto, sus formas y sus relaciones y que sería eficaz sobre ellos como

8 *Darstellung* como “representación”, “presentación”, “proposición”, “exposición”, “interpretación”; con alcances estéticos, filosóficos y político-culturales (y, hablando de *El capital*, en la “representación” o “aparición” está la “esencia” (del Barco, 2007)). ¿Por qué se relaciona con la teoría del valor? Porque el movimiento de la realidad material, en Marx, se examina a partir de las relaciones valores de uso-valor (de cambio) -dinero en un modo de producción histórico. Se penetra en una apariencia que oculta mostrando la esencia.

causa ausente, ausente ya que exterior a ellos. La ausencia de la causa en la ‘causalidad metonímica’ de la estructura sobre sus efectos no es el resultado de la exterioridad de la estructura en relación a los fenómenos económicos; es, al contrario, la forma misma de la interioridad de la estructura como estructura, en sus efectos.” (Althusser en Althusser y Balibar, 2010 [1967]: 204)

Un aporte de Althusser es, en función de reconsiderar epistemológicamente *El capital* y dimensionar en estos términos lo que denomina “La inmensa revolución teórica de Marx”, mostrar que las tres formas históricas de causalidades no son excluyentes, sino que antes bien coexisten y se combinan en todos los fenómenos existentes. De manera puntual, dicha combinatoria de causalidades le permiten un nuevo abordaje del “modo de producción”, en tanto fenómeno central complejo en torno al cual se organiza la Filosofía de la historia propuesta por Marx.

Aquella combinatoria de formas históricas de causalidades o “efectividad”, formulada por Althusser, es retomada por Jameson en “Sobre la interpretación”: pero no es contrapuesta a la necesidad de una Filosofía de la historia como código interpretativo, necesidad revalorizada de manera central por Jameson en su ensayo. En su argumentación, al otorgar un valor central al análisis y postulación de combinatoria de las tres formas de causalidades propuestas por Althusser, esto le permite a Jameson superar otra postulación althusseriana que va en contra de la necesidad de revalorizar la Filosofía de la historia propuesta por Marx: nos referimos a aquella fórmula de Althusser de entender a la historia como “Una historia sin sujeto ni telos”; con lo que Jameson desacuerda pero que no le impide reconocer que la escuela althusseriana, que ha desacreditado la concepción de la historia teleológica, es la que más ha hecho, según su opinión, por restaurar la problemática del “modo de producción” como categoría organizadora central del marxismo, categoría a su vez crucial en la nueva argumentación propuesta por “Sobre la interpretación”⁹.

Porque entonces: ¿cómo se vinculan la comprensión de los fenómenos culturales y literarios con un abordaje complejo de los “modos de producción”, categoría organizadora central de la historia y de la Filosofía de la Historia marxista? ¿En qué medida la combinatoria de las tres formas históricas de causalidades, vertebradas coherentemente en *Para leer El capital*, se vuelve operatoria y estratégica en términos cognoscitivos para aquella comprensión?

9 Para una crítica a las posiciones de Althusser, véase Del Barco (2008).

La operación realizada por Jameson no es ver, solamente, al “modo de producción” como una causalidad mecánica de los fenómenos literarios y culturales, sino, sin excluir esta causalidad, también integrar a la mayor comprensión de los vínculos modos de producción/fenómenos artísticos y culturales las otras dos causalidades, la expresiva y, como más abarcadora e inclusive integradora, en combinatoria, de las otras dos, la estructural. Jameson propone no considerar la estructura como causa mecánica –es decir, entender A como causa lineal del efecto B– de los fenómenos de superestructura, sino más bien ver en éstos una expresión de los fenómenos materiales y no sólo esto: apreciar en los fenómenos superestructurales los síntomas de lo estructural, organizada la comprensión de esto último –lo estructural– en torno a los modos de producción. Los fenómenos artísticos y culturales, manifestados por el lenguaje, serían efectos estructurales que remiten a otros elementos de la estructura, entre ellos los decisivos fenómenos económicos: la propuesta de Jameson es entender el “modo de producción” como una estructura, en cuya relación interelementos, interfenómenos, se registran las tres formas de causalidades apreciadas epistemológicamente, y por consiguiente los fenómenos artísticos y culturales no serían un efecto posterior de un anterior fenómeno económico, sino que más bien aquellos fenómenos artísticos y culturales remiten por interacción a los fenómenos económicos –y éstos a aquéllos–, al implicarse de manera dinámica en un “modo de producción”, que de esta forma aparece configurado con una complejidad de componentes y aspectos.

Las consecuencias de esto devienen fundamentales: por apuntar la central, el “modo de producción” aparece como accesible por los lenguajes, la infinita cadena de textos y discursos, los signos, que lo manifiestan.

Para Althusser y Balibar, en *Para leer El capital*, Marx resulta fundamental en la historia de la filosofía –y en este libro filosofía es equivalente a teoría– por su “inmensa revolución teórica”: ésta se verifica, según Althusser y Balibar, porque Marx ha construido de una manera diferenciada respecto a los filósofos y economistas clásicos anteriores un nuevo objeto de estudio, que condensa una complejidad de problemas: este objeto de estudio es el “modo de producción” y este abordaje nuevo le permite a Marx proponer una nueva teoría –es decir: filosofía, según Althusser y Balibar– de la historia, concentrándose Marx en el análisis del capitalismo como el modo de producción por excelencia más complejo que se haya registrado en el desarrollo histórico. De aquí la lectura teórica y epistemológica de *El capital* de Althusser y Balibar, que se de-

finen en ruptura con las lecturas “empiristas” y funcionalmente prácticas de dicho texto de Marx. Este gesto retoma Jameson de los mencionados filósofos marxistas franceses, pero cuestionando a la vez las consecuencias de posibles análisis “ahistoricistas” en las que derivan, por momentos, las posiciones filosóficas de Althusser y Balibar.

Por lo señalado, tanto lo referido a una lectura y uso epistemológico y teórico-filosófico de Marx –y, de manera puntual, de *El capital*– emparenta al Jameson de “Sobre la interpretación” con Althusser y Balibar, como otras de las principales consecuencias que se desprenden de lo anterior: las reconsideraciones epistemológicas de las tres formas de causalidades y cómo esto permite un abordaje más complejo de la categoría “modo de producción”, categoría de Marx que, puesta en un primer plano por Althusser y Balibar, es revalorizada como estratégica en términos teórico-críticos por Jameson en “Sobre la interpretación”.

El matiz importante que los diferencia se vincula con la relevancia que Jameson por un lado, y Althusser y Balibar por otro, dan a la Filosofía de la historia. Ya aclaramos que no necesariamente la consigna de “historizar” jamesoniana es la antítesis de la crítica radicalizada al “historicismo” que Althusser y Balibar realizan. En este punto, también parecen coincidir, en la medida que ni uno ni otros aceptan la posible “reducción” empirista filo-positivista que Althusser y Balibar ven como empobrecedor en términos teóricos de parte de los “historicistas” marxistas: por el contrario, tanto Althusser y Balibar, como Jameson, ven que en Marx debe valorarse sobre todo la teoría de la historia que implica su sistema de pensamiento. Pero el contraste surge cuando Jameson retoma la categoría de clases y la noción de lucha de clases como fundamentales para comprender la dinámica de aquella Filosofía o teoría de la historia que deviene marco en “Sobre la interpretación”: la importancia otorgada al factor lucha de clases por momentos pasa a un segundo plano en ciertos análisis de Althusser y Balibar¹⁰.

Para finalizar, una consideración que abarca y excede al ensayo aquí tratado y que en realidad se volvería productiva para reflexionar metacríticamente sobre todo el libro de Jameson. Señala Althusser –al discutir la elusiva historicidad de la ideología– que “Si eterno significa no lo trascendente a toda historia (temporal), sino lo omnipresente, lo trans-

10 No hay a-historicismo en Althusser y Balibar, sí postulan continuidades/discontinuidades entre las formas históricas de producción. Esto contrasta con la Historia como condición de posibilidad de lo existente y relato único de las sucesivas luchas de clases en Jameson.

histórico y por tanto inmutable en toda la extensión de la historia, tomo entonces palabra por palabra la expresión de Freud y escribo: *la ideología es eterna* tal como el inconsciente.” (Althusser, 2008: 131). “Sobre la interpretación” no se centra en la “ideología” pero, en otros términos, no hace otra cosa que proponer nuevos e innovadores abordajes sobre la cuestión. Por esto los gráficos didácticos en los que Jameson reordena la combinatoria de factores de los modos de producción e infra/superestructuras, indicando cómo la reproducción desde lo superestructural de los modos de producción complejiza aquellas relaciones, dinámicas y combinatorias (Jameson, 1989: 27 y 29). Y, sin dudas que la postulación de un “inconsciente político” como horizonte último de toda interpretación cultural puede verse ya en Jameson como el reverso/continuación crítico de la caracterización de la ideología por Althusser antes citada e inspirada en Freud. Pero examinar en detalle esto, como ya dijimos, quedaría para otro comentario interpretativo de “Sobre la interpretación” complementario al presente, donde seguramente la presencia de al menos Althusser como interlocutor contrincante –necesario para las posiciones jamesonianas– no sería irrelevante.

Bibliografía

- ALTHUSSER, Louis (2010 [1967]), *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo XXI
- (2008 [1968]), *La filosofía como arma de la revolución. Los aparatos ideológicos del Estado*. México: Siglo XXI
- ALTHUSSER, Louis y Étienne BALIBAR (2010 [1967]), *Para leer El capital*. México: Siglo XXI
- DEL BARCO, Oscar (1977), *Esencia y apariencia en El capital*. Puebla: Universidad Autónoma de Puebla
- (2008), *El otro Marx*. Buenos Aires: Milena Caserola
- ENGELS, Friedrich (1986 []), *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Buenos Aires: Planeta-Agostini
- FEUILLET, Lucía (2011), *Dinero y delito: la tradición materialista en la lectura/escritura pigliana del género policial*. Córdoba: Alción Editora
- JAMESON, Fredric (1989 [1981]), *Documentos de cultura, documentos de barbarie. La narrativa como acto socialmente simbólico*. Madrid: Visor
- (1981), *The Political Unconscious. Narrative as a Socially Symbolic Act*. New York: Cornell University Press
- (2010 [1990]), *Marxismo tardío. Adorno y la persistencia de la dialéctica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica

- (1971), *Marxism and Form. Twentieth-Century Dialectical Theories of Literature*. Princeton: Princeton University Press
- (1980 [1972]), *La cárcel del lenguaje. Perspectiva crítica del estructuralismo y el formalismo ruso*. Barcelona: Ariel
- (1995), *Imaginario y simbólico en Lacan*. Buenos Aires: El cielo por asalto
- MARX, Karl (2008 [1859]), *Introducción a la crítica de la economía política*. Buenos Aires: Ediciones Luxemburg
- (1983 [1867]), *El capital. Tomo I/ Vol. 1. El proceso de producción del capital*. México: Siglo XXI
- (1973 [1894]), *El capital. Crítica de la economía política. Tomo III*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales-Instituto Cubano del Libro
- (2004 [1932]), *Manuscritos económicos-filosóficos de 1844*. Buenos Aires: Colihue
- (1985), *Trabajo asalariado y capital*. Buenos Aires: Planeta-Agostini
- (1973 [1857]), *Introducción general a la crítica de la economía política/1857*. Córdoba: Cuadernos de Pasado y Presente
- MARX, Karl y Friedrich ENGELS (2005 [1846]), *La ideología alemana*. Buenos Aires: Santiago Rueda Editores
- (2004 [1848]), *The Communist Manifesto*. New York: International Publishers
- (2000 [1848]), *Manifiesto comunista*. Buenos Aires: El Aleph
- (2003), *Escritos sobre literatura*. Buenos Aires: Colihue
- PÉREZ, Manuel Asensi (2006), *Los años salvajes de la teoría: Ph. Sollers, Tel Quel, y la génesis del pensamiento post-estructural francés*. Valencia: Tirant Lo Blanch

Félix Pablo Friggeri

El potencial revolucionario de la comuna indígena y algunos elementos para su valoración económico-política desde el planteo de Marx

Introducción

La mejor oportunidad que jamás la historia haya ofrecido a un pueblo...
Karl Marx

En este trabajo abordo un tema que entiendo puede aportar al “diálogo de saberes” entre dos planteos políticos que han tenido, a lo largo de la historia latinoamericana de estos dos últimos siglos, una relación a la vez fecunda y ambigua: el Movimiento Indígena¹ y la izquierda marxista.

El tema en cuestión es el del análisis del potencial político y económico revolucionario de la comuna indígena actual² en relación a algunos elementos del planteo de Marx, especialmente en su última etapa de pensamiento.

Cuando digo revolucionario hablo de un potencial que contiene elementos que abren caminos a la superación del capitalismo y del liberalismo político que le corresponde. Subyace a este tema un planteo epistemológico que considero de suma importancia para este diálogo y cuya presencia también está en el trabajo.

-
- 1 Utilizo aquí la categoría de “Movimiento Indígena” para expresar una construcción conceptual que pretende abarcar el fenómeno que significa la presencia de distintos movimientos de carácter nacional o regional que se reconocen como indígenas, distintos en su magnitud, organización y en aspectos de sus planteos y de su práctica. Entiendo que puede hablarse en estos términos ya que las ideas y planteos básicos configuran un común denominador suficiente como para reconocerlo como un fenómeno particular, vivo e identificable en el ámbito político latinoamericano.
 - 2 Tomo a la comuna andina como referencia clave, aunque el análisis puede ampliarse en distintos sentidos a las otras comunidades indígenas.

Algunos elementos básicos para entender la relación del Movimiento Indígena con la izquierda marxista

La relación entre el planteo marxista y el Movimiento Indígena latinoamericano es, a la vez, problemática y fecunda. En la construcción ideológica que ha venido llevando a cabo este movimiento —y que continúa— los planteos teóricos y prácticos del marxismo han venido siendo una de las fuentes de inspiración de considerable importancia. Hay, en esta etapa de maduración del Movimiento Indígena como sujeto político, una decisión de esclarecer el valor de muchos de los contenidos de su lucha desde sus saberes ancestrales resignificados en el marco de la problemática que se enfrenta actualmente tanto al interior de sus comunidades como en su relación con los planteos políticos contemporáneos. Esta base propia está siendo priorizada sin dejar de lado el diálogo con las otras fuentes de inspiración que han sido solidarias.

Entiendo que un análisis sobre Marx desde la perspectiva indígena constituye un aporte al “diálogo de saberes” que hoy se está realizando y que se intenta madurar desde las construcciones teóricas y prácticas que sustentan la lucha del Movimiento Indígena. Esto, dentro del planteo descolonizador tanto de las ciencias como de la política latinoamericanas. La profundización y clarificación de los elementos de este diálogo son enriquecedoras tanto para la dinámica construcción del planteo político indígena como para la resignificación latinoamericana de los contenidos marxianos. Es, entonces, también parte del análisis de un modo no europeo de construcción del socialismo que se relaciona con una mirada histórica que no se someta a una concepción lineal y progresiva de la misma.

En el Movimiento Indígena ha venido madurándose un planteo político-epistemológico, enriquecido desde lo que se conoce como “politización de lo étnico”, que identificó prioritariamente al neoliberalismo como su enemigo cuestionando los paradigmas moderno-liberales que son su base epistemológica. En este cuestionamiento quedan incluidos elementos que también son comunes al planteo marxista en cuanto a la matriz moderna con la que éste carga, ya que aparece como formando “parte de este paradigma mayor de la modernidad, en tanto versión radicalizada, pero al mismo tiempo tributaria de la modernidad, crítica y al mismo tiempo solidaria con ciertos principios y valores de ésta (el socialismo como realización en la historia humana de la Razón, de la Libertad y el Progreso)” (Tarcus, 2008: 9). Por eso es importante analizar

hasta qué punto se da esta relación y en qué ha afectado la relación con el mundo indígena latinoamericano.

Varios autores hablan de una “tensión” en la obra de Marx (Lowy, 2001; Tarcus, 2008: 27; Lander, 2006: 216; Balibar, 2006: 102; Dussel, 1990: 26; Aricó, 1988: 238). Entiendo que en el análisis de esta tensión pueden encontrarse elementos claves para entender, tanto las dificultades como las potencialidades de la relación de los planteos marxianos (y marxistas) con los del Movimiento Indígena en América Latina.

De un lado de esta tensión estarían los contenidos que dificultan esta relación. Habría por ese lado elementos para hablar de una “dialéctica completa” que tiene una tendencia hegeliana, teleológica, cerrada, de impronta eurocéntrica, incluso –a la luz de algunos textos sobre la India– puede llegar a calificarse como evolucionista y determinista (Lowy, 2001), “un Marx tributario de las Filosofías de la Historia (particularmente, el doble influjo de Smith y Hegel)” (Tarcus, 2008: 27). En la supremacía que toma esta línea posteriormente habría un papel importante de Engels, plasmado en *El origen de la familia...* El compañero de Marx, dominado “por la influencia del evolucionismo antropológico de Lewis Morgan” (Balibar, 2006: 119), favorece un viraje en la comprensión de la concepción histórico-dialéctica de Marx. Realiza esto al considerar “como esencial lo que en Marx tenía solamente una importancia accesoria” y “sepultando en el olvido” los estudios de Marx “dedicados a Kovalevski y la comunidad rural”, lo cual repercutirá en un empobrecimiento de la interpretación oficial marxista de la historia y de la sociedad en la II y III Internacional (Aricó, 1988: 161-162). Después de estas la ortodoxia oficial marxista se encamina hacia el etapismo universal y resuelve “el problema de la historia” con una “teoría de la necesidad ineluctable de un proceso histórico único (que) desconoce la existencia de varias vías posibles de desarrollo y fija un esquema unilateral que todas las sociedades deben recorrer inexorablemente” (Del Barco, 1965: 96). Lo más grave de esta ortodoxia es que “impuso plenamente” una “corriente reaccionaria y proburguesa” que desvía la atención de la lucha anticapitalista y propone para los países dependientes del colonialismo como “tarea principal” en el campo el realizar “una revolución agraria que barrera las formas feudales y precapitalistas de explotación y diera paso a las transformaciones burguesas de la sociedad” lo cual implicaba dejar de lado “el impulso de las tendencias comunistas en la lucha proletaria y comunal-agraria en contra del capital” y proponer como etapa necesaria anterior a la dictadura del proletariado a la “revolución democrático

burguesa”. Esto es, para García Linera (2008: 38), renegar del marxismo y hacer que “todos los Partidos Comunistas del mundo” emprendan “el camino de convertirse en nuevas fuerzas productivas teóricas, culturales y materiales del capitalismo mundial”. También en la socialdemocracia alemana habitaba una tendencia “histórico-filosófica” (Tarcus, 2008: 16) y un “progresismo” que contenía “una concepción naturalista, en que la lección de Marx se combina con la de Darwin” (Balibar, 2006: 96).

En el otro extremo que provoca la tensión está la comprensión de la dialéctica marxiana como crítica, abierta y no eurocéntrica, y que incluye aquí una concepción del progreso en la que es captado el “lado siniestro de la modernidad capitalista” y al cual se ve como un proceso no predeterminado (Lowy, 2001). Dussel (2008: 38) acompaña este planteo afirmando que la teorización de Marx es, sobre todo, “un pensamiento histórico”, lejos de “una teoría cerrada, dogmática, acabada, que hubiera de aplicarse rígidamente” y que por eso “queda absolutamente ‘abierta’ a posibles continuaciones de su discurso”. Lander (2006: 216) destaca como Marx deja problemas abiertos, a veces en forma de “exploraciones alternativas, no siempre coherentes entre sí”. García Linera (2008: 26), desde el análisis de Marx de la historia hindú y argelina, ve un rechazo a la visión evolucionista, mecánica y lineal de la historia, rechazo que impide la universalización de lo europeo-occidental y la imposición de esquemas abstractos en un pensamiento revolucionario que debe partir siempre del estudio de las “propias condiciones reales” para poder establecer similitudes y diferencias con otras realidades. Rescatando esta visión destaca Tarcus (2008: 16) a tres autores claves como Benjamin, Gramsci y Mariátegui en los que encuentra como elemento común la huella de Sorel como “enfático crítico de las filosofías del progreso”.

Así, visto desde América Latina, están presentes en esta “tensión” algunos elementos que explican –en parte– las dificultades y las fecundidades del marxismo en su relación al Movimiento Indígena. Pero también podemos ver que la versión “oficial” del marxismo estuvo generalmente más cerca del primer extremo y que no todos los elementos del segundo extremo han sido trabajados y difundidos en profundidad, lo cual nos da una pista de una potencialidad mayor en cuanto a sus fecundidades. Dussel (1990: 26) ve que por las mismas características de “pensamiento histórico” y de “teoría abierta” de la obra de Marx la tarea para los latinoamericanos es “historificarlo en América Latina para que responda a la realidad original de nuestro continente”.

Aquí hay que agregar dos temas que complementan esta visión.

Uno, el tema del conocimiento limitado de Marx sobre la problemática latinoamericana y, específicamente, sobre la indígena. Aún así García Linera (2008: 51) destaca en el último Marx la atención renovada temáticamente que pone en el continente.

El otro, el del acercamiento del último Marx a los *narodniki* cuya oposición a los “occidentalistas” en cuanto racionalistas liberales es comparada con la problemática latinoamericana por Dussel (1990: 249-250). Un acercamiento que tiene que ver con “su odio y desprecio cada vez mayores hacia la sociedad capitalista” (Hobsbawm, 1971: 36).

Lo fundamental para que el marxismo recupere su valor revolucionario es reencontrar su potencial de enfrentamiento con el capitalismo, por eso es importante lo que dice Tarcus (2008: 30): “recuperar el potencial creativo de la concepción materialista de la historia está estrechamente ligado a recuperar la dimensión emancipatoria del socialismo marxista” lo cual comprende “emanciparse de las filosofías productivistas/progresistas de la historia...” Recuperarlo como “ciencia de la revolución” (Shanin, 1990: 306).

Hay un aspecto de esta tensión que entiendo como clave, que es el epistemológico-científico. Es que Marx, realizando una crítica a la base epistemológica moderna de la ciencia, no termina de salir de esa jaula:

...interesa explorar las implicaciones de la tensión ya señalada entre el marxismo como crítica transformadora de la sociedad capitalista y el marxismo como ciencia positiva. La crítica a la sociedad capitalista pasa necesariamente por la crítica a sus formas de conocimiento. Se supone que la *Contribución a la crítica de la economía política* busca precisamente eso, la crítica al conocimiento de la sociedad burguesa en cuanto naturalizador y legitimador de las relaciones de dominación de dicha sociedad. Sin embargo, el propio Marx no logra superar –ni asumir plenamente en sus dimensiones epistemológicas– la tensión entre la crítica al conocimiento de la sociedad capitalista, como dimensión medular de la crítica al capitalismo, y la búsqueda de la construcción de un edificio científico a partir de los moldes epistemológicos y criterios de científicidad propios de la sociedad capitalista, esto es, la ciencia positiva. (...) Esta búsqueda de legitimación de la crítica a partir de los propios criterios de validación del conocimiento de la sociedad que se critica y se busca superar radicalmente constituye un límite severo a la crítica marxista de la sociedad capitalista. (Lander, 2006: 222-223)

El pensamiento indígena también tiene aquí muchos elementos que pueden aportar a esa emancipación epistemológica que Marx realiza parcialmente, y cuyo aprisionamiento fue profundizado por la tradición oficial marxista.

El potencial revolucionario de la comuna indígena en lo político y en lo económico

Para parte de la visión de izquierda solo pudo realizarse la valorización del potencial revolucionario del mundo indígena desde lo que se llamó el proceso de “campesinización” que significó una parcialización de la mirada hacia él (viendo solamente el tema laboral dependiente) y una subordinación de su papel revolucionario al mundo obrero urbano o semi-urbano.

Describo lo que entiendo por este potencial en algunos elementos claves.

El *primer elemento* es que el Movimiento Indígena reivindica para sí mismo la práctica de *un socialismo propio y original*. Un socialismo realizado con cientos de años de experiencia y con la conciencia de que tiene mucho para dar a otras experiencias políticas. Humberto Cholango –hasta hace poco presidente de Ecuarrunari, la central indígena de la sierra ecuatoriana– sostiene que: “nosotros somos sociedades colectivas, naciones originarias que estamos presentes y que ahí practicamos democracia, que ahí practicamos por naturaleza; nuestro nacimiento es colectivo, que a eso le ponen socialismo, le ponen comunismo, pero somos eso” (Friggeri, 2009b).

Un *segundo elemento* es la elección certera de *un enemigo: el neoliberalismo*. Se trata de la exacerbación del capitalismo y de la forma política que lo sustenta. Haber enfocado su lucha allí le dio la posibilidad de apuntar al elemento clave que deforma el sistema político pretendidamente democrático, ya que es el capitalismo –y sobre todo en su versión neoliberal– el que desdemocratiza las sociedades y la política latinoamericana. Es la inadecuación entre un sistema político teóricamente igualitario y un planteo económico hegemónico profundamente desigualitario lo que provoca esto. Y esto hace que las instituciones “democráticas” no alcancen para canalizar la posibilidad de la búsqueda de un cambio profundo como el que reclama el Movimiento Indígena y que sea necesario recurrir a caminos fronterizos o directamente extra-institucionales. Una institucionalidad que dé cabida a esta búsqueda ya no podría basarse en el concepto liberal de libertad, modelado en base a la “libertad” de mer-

cado y por tanto formalmente universal pero materialmente desuniversalizante y alejado de la igualdad, sino en el de “liberación” que tiene un sentido antiimperialista y colectivo, sin lo cual no es posible la democracia. La emblemática dirigente indígena ecuatoriana Blanca Chancoso cuando se refería a “la democracia real, la verdadera democracia”, defendía: “Una democracia que signifique liberación y en el proceso solamente de liberación podemos vivir la democracia; si no hay la liberación la democracia no vamos a vivir, va a seguir siendo la misma” (Friggeri, 2009a). La superación del capitalismo tiene que ver con lo comunitario porque, como lo recuerda Tapia (2007: 60) hablando del mundo indígena y su organización económica: “donde hay comunidad no hay capitalismo”.

Un *tercer elemento* es el de apuntar a *una reestructuración profunda del Estado desde la politización de lo étnico*. Dos principios son claves aquí: el de la plurinacionalidad y el de la interculturalidad. Estos principios significan también la etnificación de lo político.

Un *cuarto elemento* es que *las relaciones económico-sociales que viven y que practican pueden ser uno de los pilares de la estructuración de un modo no capitalista de la economía y la base material de una autenticación de la democracia*. La visión sobre la economía comunal puede tender a ser vista como algo en proceso de desaparición o con una estructural debilidad frente al monumental aparato capitalista. No deja de ser cierto que las poderosas armas de la globalización la afectan y lastiman en muchos aspectos, pero su capacidad de supervivencia en el tiempo y en las más difíciles condiciones de opresión nos hablan de una potencialidad que no termina de ser reconocida plenamente.

Este reconocimiento reclamaba Blanca Chancoso:

...las oportunidades de nuestro pueblo a desarrollarse como tal y recoger nuestras propuestas desde nuestra sabiduría porque ya van más de quinientos años cuando todo nos quitaron, todo se llevaron y no nos han atendido los gobiernos. Sin embargo sobrevivimos. Cierto que no tenemos un capital igual que los empresarios (...) así acumulado y en los bancos, sin embargo hemos podido sobrevivir dentro de un sistema que no era el nuestro con una economía que no era de nosotros, pero hemos podido sobrevivir, y sostener, porque sin nosotros la economía de estos países como éstos de aquí, no habría, habría más pobreza. Habría que saber cómo, pues, cómo: ¡no tenemos capital acumulado pero hemos sobrevivido más de quinientos años! Entonces, con nuestro trabajo,

con nuestras formas entonces, sí queremos cambiar el país ¿Por qué no conocer esta sabiduría y compartir? (Friggeri, 2009a).

Hay una experiencia económica propia que no solo reclama espacios para no ser ahogada sino que también se la percibe con capacidad de proyección frente a lo que significó y significa la imposición de los modos capitalistas. Al hablarme de “nuestra propia economía”, decía Julián Pucha, dirigente puruha del Chimborazo:

Una economía solidaria, una economía alternativa, una economía que nos permita la integración en la vida de todos, para nosotros es muy importante. Te doy un ejemplo: aquí cuando cosechas un fruto llamas a los familiares y por ese día de trabajo no le pagas en moneda, le das un saquito llamado ración y cuando vas a algún lado y haces alguna fiesta todos aportamos poquito a poquito nocierto (...). Cuando tenemos que hacer grandes trabajos no es que va la familia solita nocierto entonces le dices préstame la mano tú hermano, tus amigos, luego te presto mi mano (...). También así en los días en los feriados, semana santa, (...) y preparo la canasta y brindo también a mis vecinos, él también nos brinda, por ejemplo, ahí practicamos: se preparan las alojas. Toda esta parte de comercialización que se practica desde los de la zona baja llevan sus frutos de capuí, de pera, de manzana, y van con los de la parte alta que tienen papas y todo y se cambian. Intercambio de producto, esa es la comercialización justa: intercambio de productos. Entonces estos son algunos de los ejemplos que podemos dar y queremos recuperar también.

Por supuesto, nosotros no queremos quedar solo en abastecer solo para nosotros, hay otras necesidades, hay la necesidad de ampliar todo este sistema de la globalización pero bajo nuestro sistema y organización, en esto tiene que ver mucho lo de la economía pero respetando la pachamama, respetando la biodiversidad entonces para nosotros en ese conjunto es lo que queremos llegar al Allin Kawsay³ (Friggeri, 2009c).

3 Sobre cómo “la propiedad común de la tierra, constituye la base natural para la producción y la apropiación colectiva” (Marx, 1990a: 147-148) y en qué sentido puede entenderse la consideración de la forma comunista como “superior” (Marx y Engels, 1990: 177) conviene tener en cuenta lo que sostiene Dussel (1990: 262) y estudiar la posible relación con lo que plantea Marx sobre la forma cooperativista del arte. El tema da para otro trabajo.

Un *quinto elemento* es que el proceso de articulación de las comunidades indígenas tiene un potencial de *transestatalidad* que puede servir a una integración latinoamericana contrahegemónica.

Así el planteo del Movimiento Indígena está reclamando otra forma de realizar la economía y de relacionar a ésta con la política. Pero cuando se habla de esto la pregunta inmediata –y justificada– es el cómo.

El planteo de superación del capitalismo no aparece como una búsqueda de una abolición abrupta de la propiedad privada, aparece más bien como un proceso gradual, relacionado con el fortalecimiento de la organización popular que permita una disminución paulatina del peso político de los poderes económicos concentrados y aliados al capital internacional, y deje espacios cada vez más amplios para la participación popular en la economía y en sus beneficios. Un proceso que se sustenta en la participación popular en lo institucional pero también en la movilización constante que lo desborda y en la consolidación primariamente política, pero también económica de la integración latinoamericana en una línea antiimperialista.

Pero tras el auge neoliberal en América Latina, los límites para la superación del capitalismo tienen una solidez que no pueden dejarse de tener en cuenta. Vilas (2005: 92) sostiene que entre las razones de la “moderación” de la izquierda latinoamericana están los “múltiples acotamientos de los escenarios” de las fuerzas políticas que asumen los gobiernos (deuda externa, internalización de los actores de la globalización financiera en las estructuras institucionales de división política, debilitamiento de la capacidad de gestión estatal, avanzados procesos de anomia, estructuras jurídicas supranacionales que traban las decisiones nacionales).

Expresión de esta moderación es, por ejemplo, la propuesta de García Linera (2006: 1) sobre el “capitalismo andino-amazónico” diciendo que se trata de: “la construcción de un Estado fuerte, que regule la expansión de la economía industrial, extraiga sus excedentes y los transfiera al ámbito comunitario para potenciar formas de autoorganización y de desarrollo mercantil propiamente andino y amazónico”.

Él mismo destaca, entonces, este acento en la economía familiar que no es de tipo capitalista aunque se ha tenido que relacionar marginalmente con la economía de mercado capitalista:

En los siguientes cincuenta años predominará en Bolivia la economía familiar estructural, base de las últimas rebeliones sociales; el desafío es qué hacer con ella. El nacionalismo revolucionario de

los años 50 pensaba que la comunidad desaparecería y que todos se volverían industriales, modernos, capitalistas y asalariados, pero eso no ocurrió y, en la actualidad, el mundo moderno representa solo entre el 7 y el 15 % de nuestra economía y de la población económicamente activa (PEA). Hoy pensamos que, al menos, podemos idear un modelo para que lo comunitario deje de estar subsumido de manera brutal a la economía industrial, evitando que lo moderno exprima y quite todas sus energías a lo comunitario, potenciando su desarrollo autónomo. Para ello contamos con el Estado y con el excedente de los hidrocarburos nacionalizados. (García Linera, 2006: 1)

Pero destaca que a este capitalismo “lo concebimos como un mecanismo temporal y transitorio” como “la manera que (...) se adapta más a nuestra realidad para mejorar las posibilidades de las fuerzas de emancipación obrera y comunitaria a mediano plazo”.

Y le da una potencialidad superadora del capitalismo a este planteo cuando afirma que: “El potencial comunitario que vislumbra la posibilidad de un régimen comunitarista socialista pasa, en todo caso, por potenciar las pequeñas redes comunitaristas que aún perviven y enriquecerlas. Esto permitiría, en 20 ó 30 años, poder pensar en una utopía socialista” (García Linera, 2006: 1-2).

Borón sostiene que este es un proceso revolucionario –en la medida que apunta a la superación del capitalismo– pero compuesto de “reformas”, las cuales deben efectivizar paulatinamente un proceso en el cual se pueda “socavar la dictadura del capital, debilitar sus raíces materiales y sus aparatos de dominación” y “potenciar la organización autónoma de las clases y capas populares”. Estas reformas deben caracterizarse “por sus efectos acumulativos y multiplicadores” de manera que se cree una dinámica permanente “en donde la agenda de la emancipación social se expande vigorosamente y en consonancia con la visión y el proyecto del socialismo” (Borón, 2006).

No es mi intención exponer aquí una fórmula certera de superación del capitalismo, pero entiendo que es posible rescatar algunos elementos que pueden ser base de un planteo de este tipo.

El camino de fortalecimiento de ese otro tipo de economía que viven las comunidades indígenas –con la posibilidad de articulación con otros sectores populares– entiendo que es uno de los temas más importantes. La liberación de trabas legales, su potenciación apoyada desde el Esta-

do sin intromisiones que desvirtúen su identidad, tanto en la línea del autoabastecimiento como en la del intercambio, es un elemento clave para que se visualice una forma económica con otros supuestos y otros criterios. Este objetivo estaría en consonancia y sería la contracara de un proceso político de fortalecimiento organizativo de los sectores populares y –aunque le agrega cierta complejidad y posibles dificultades– también le agrega capacidad de convocatoria al ampliarse a lo económico. Este tema tendría que ser fundamentalmente una política de Estado, aunque puede servir –siempre que las mismas comunidades lo pidan– la experiencia de las ONGs que han demostrado compromiso y respeto en estos trabajos. Además es, como lo decía Evo, un ámbito de trabajo para las instancias internacionales (MERCOSUR, ALBA, etc.) que puede ayudar a que estas mismas instancias se vayan definiendo en una línea auténticamente latinoamericana y popular.

Un segundo elemento es el de ir encontrando fórmulas de limitación a las ganancias que no se reinvierten en los países latinoamericanos que permitan reorientar el capital producido hacia una redistribución clara y concreta que beneficie sobre todo a los sectores más postergados, entre ellos a los pueblos indígenas. Este camino pasa desde la posibilidad de expropiaciones a la de forzar el manejo de las empresas –principalmente estratégicas– hacia una conformación mixta (que podría reconocer diferentes formas), pero donde se elimine el control absoluto del capital transnacionalizado y se asegure que la reinversión tenga esos caracteres redistributivos.

Un tercer elemento puede pasar por la recuperación de lo mejor del cooperativismo tras un proceso de desoccidentalización de sus contenidos. Aquí la referencia a los principios indígenas y las experiencias positivas y negativas del mundo indígena con la forma cooperativa, pueden dar una inspiración renovada y auténtica a esta forma, en principio, democrática de economía que hoy se ve totalmente desfigurada por la hegemonía que los criterios desiguales del capitalismo han tomado en ella.

Un cuarto elemento es que para todo esto el Estado debe recuperar su capacidad de iniciativa y conducción económica pero a la vez debe compartirla y articularla con las organizaciones sociales de los sectores más pobres. Esto le dará mayor transparencia y favorecerá que esta política pueda llegar a ser una política de Estado.

Un último elemento es la operativización de la dimensión ecológica en la economía. Que junto a la importancia de poder hacer un planteo

coherente con la visión indígena y con las posibilidades reales de la actividad económica, también puede constituir un elemento extra de presión para limitar el salvajismo del capital desenfrenado.

García Linera (2008) sostiene que el tema pasa por una “lucha contra la imposición capitalista” desde la unión de los trabajadores comunitarios del campo y del “proletariado”. Esto da “la posibilidad de continuidad, en condiciones nuevas, de los cursos históricos comunitarios no capitalistas” que impulsa “un nuevo camino histórico: el comunismo”, el cual es “en parte, la continuidad con la antigua trayectoria no capitalista, pero también su superación”. Destaca el papel de Mariátegui en cuanto a comprender desde Marx el “papel anticapitalista de las luchas de las masas trabajadoras del campo en América Latina” aún desconociendo este material del último Marx que estamos analizando.

La valoración de lo comunal en Marx y sus límites

La inmensa dedicación del último Marx al tema de la comuna rusa tiene dos elementos importantes a destacar en relación al tema indígena.

El primero es la afirmación de que su método de análisis no lleva a la conclusión de que todas las regiones deban pasar por una “fase burguesa” para llegar al socialismo y aclara expresamente que tal interpretación implicaba convertir un esbozo histórico sobre el origen del capitalismo en el Occidente europeo en una “teoría histórico-filosófica” de la marcha general que el destino le impone a todo pueblo en cualquier circunstancia cuya característica fundamental es ser “supra-histórica” (Marx, 1990b: 174). En este sentido apunta Tarcus como valoración de este tema que “establece una ruptura definitiva con cualquier concepción histórica eurocentrista, con cualquier relato apologético que identifique la Historia como el producto de la civilización europea-occidental y la asimilación de otros pueblos y culturas a ‘la marcha de la Historia’, cuya ‘necesidad’ dichos pueblos deberían reconocer como su ‘libertad’” (Tarcus, 2008: 30).

El segundo es que la comuna rural tiene un potencial para la “regeneración social” de todo el país, como “punto de apoyo” para lograrla (Marx, 1990c: 162). Esta es “la mejor oportunidad que jamás la historia haya ofrecido a un pueblo” y está relacionada con un paso al socialismo sin sufrir “todas las vicisitudes del régimen capitalista” (Marx, 1990b: 172-173).

Estas “vicisitudes” quedan más claras cuando Marx plantea como condición eliminar “las influencias dañinas que la asaltan por todos la-

dos” y “garantizar las condiciones normales para su desarrollo espontáneo” (Marx, 1990c: 162). Las “influencias” tienen que ver con el desarrollo capitalista incipiente en Rusia. La idea de Marx era que la comuna pueda “incorporar los logros positivos desarrollados por el sistema capitalista, sin tener que pagarle su tributo”, así podría “convertirse en el punto de partida directo del sistema económico hacia el cual tiende la moderna sociedad; puede abrir un nuevo capítulo que no comienza con su propio suicidio” (Marx, 1990a: 157). Por eso sostiene Tarcus (2008: 38): “Paradójicamente, el carácter ‘ahistórico’ de la comuna rural rusa (esto es, su preservación ante la ‘historia’... de la penetración capitalista) la proyecta hacia el futuro: es lo que le permitiría constituirse en el punto de partida de su nueva organización social comunista”.

El hecho de hablar de un “garantizar... el desarrollo espontáneo”, el de pedir a la “intelligentsia” rusa que una a “todas las fuerzas vivas del país para asegurar el crecimiento sin obstáculos de la comuna rural” confirma la fe de Marx en su potencial revolucionario, la hace capaz, no solo de ser “elemento regenerador de la sociedad rusa”, sino también “un elemento de superioridad sobre los países esclavizados por el régimen capitalista” (Marx, 1990a: 152).

García Linera comenta esto diciendo que

La vigencia de relaciones comunitarias en formas transformadas a las originales, o en vías de disolución, en escala nacional, son entonces para Marx una nueva fuerza revolucionaria que no sólo da al proletariado industrial la posibilidad de contar con una fuerza revolucionaria en su lucha contra el capital, sino que también ella misma, la comunidad, les da ya de entrada una fuerza objetiva que, sumada a las que nacen agónicamente dentro del capitalismo, nos señalan, la proximidad y la posibilidad de la revolución comunista en nuestros países. (2008: 37-38)⁴

Se trata, entonces, de un camino “no occidental” hacia el socialismo (Aricó, 1988: 44).

Dussel (1990: 238-250) relaciona este tema con América Latina: “La ‘cuestión rusa’ tiene importancia esencial para un desarrollo creador del marxismo latinoamericano contemporáneo...” Un elemento en esta lí-

4 Allin Kawsay indicaría en el quechua ecuatoriano el “buen vivir”. Contiene un matiz distinto al Sumak Kawsay consagrado por la constitución de 2008 que apunta a un vivir en plenitud (Macas, 2010).

nea lo destaca en la relación con el tipo de pensamiento populista que había en Rusia: “los ‘populistas’ eran antipositivistas (fue pues un movimiento nacionalista que nació casi 50 años antes que en América Latina) o que deberíamos buscar entre nuestros llamados ‘conservadores’ o ‘antiliberales’ a estos nacionalistas que afirmaban el federalismo, lo regional (los ‘caudillos’ como el *Facundo* negado por Sarmiento), lo vernáculo que tanto espanta al espíritu de la ‘Ilustración’ –que prevaleció en Engels o Plejánov”⁵. Tarcus (2008: 22) señala la importancia que cobró esta relación entre Marx y los populistas, relación que fue silenciada por el marxismo que terminó siendo oficial en Rusia⁶.

En la potencialidad de este tema hay varios elementos que conviene, por lo menos, dejar sentados.

Primero, un cambio en Marx en la noción de “progreso”: “Del progreso como objetividad ineluctable pasamos al progreso como valor social, como debate público y decisión colectiva sobre los fines, las vías y los costos del progreso. (...) La técnica deviene política.” (Tarcus, 2008: 24)

Segundo, sus consecuencias epistemológicas. Lander (2008: 227-228) recuerda cómo el marxismo oficial ruso mantuvo una polémica con este populismo al que el último Marx se termina acercando y desde el concepto de una vanguardia que accede a “la verdad, objetiva y universal” impulsa un “proceso civilizatorio” frente al “‘atrasado’ pueblo ruso” y “en polémica con los populistas rusos que pretendían enraizar los procesos de cambio en las particularidades históricas y culturales”. Así “se legitima la colonización de la sociedad rusa por el modelo de sociedad industrial, de la misma forma en que las potencias coloniales en el resto del mundo están (...) llevando su civilización a los pueblos primitivos”.

Tercero, el cuestionamiento a la lectura feudalista, de gran proyección en el análisis del marxismo posterior en América Latina, que influyó en el detrimento de la adjudicación del “papel revolucionario de la comunidad frente al capitalismo”, en la no captación del “campesino comunario” como fuerza esencial de un “proletariado” propiamente latinoamericano

5 Dussel destaca la oposición de los narodniki –a quien Marx se acerca llamativamente en su última etapa– a los “occidentalistas” quienes eran racionalistas liberales parecidos a los positivistas latinoamericanos de aquella época. Entre los aspectos que destaca están el valor de *obschina* (comuna agraria) y del *mir* (asamblea de ancianos) en su capacidad de decisión política comunitaria y la oposición a la “modernización” desde la valoración de las tradiciones ancestrales (1990: 249-250).

6 ¿Terminó Marx siendo un “populista” en sus últimos años? Es un hermoso tema para analizar desde América Latina, pero lo dejaremos –también– para otro trabajo.

y como dueña de un proyecto socialista propio, aporta al oscurecimiento de la problemática de la reforma agraria favoreciendo la legitimación del “carácter reaccionario de la parcelización de la tierra” y que queda superada –como única por lo menos– en la valoración de las “relaciones comunitarias extendidas”, en su conciencia del poder “estrangulador” del capitalismo sobre las masas proletarias y en la ambigüedad de la afirmación de que la etapa capitalista terminará necesariamente en socialismo (García Linera, 2008: 37-38).

Otros elementos complementarios de este enfoque

Hay otros elementos del pensamiento de Marx que pueden complementar esta valoración del potencial revolucionario de la comuna indígena. Solamente los enumero porque su análisis merece otros trabajos complementarios.

Un elemento es el del Modo de Producción Asiático (MPA) y la posibilidad de su relacionamiento con América Latina, tema que fue estudiado por una serie de autores. Este tema visto especialmente desde los Grundrisse en donde la relación entre esta tipología y la “peruana” –aplicable a México también– (Hobsbawm, 1971: 24) es expresa y está catalogada como “primera forma de propiedad de la tierra”. Su valoración está relacionada a: 1) la ruptura con una lectura histórica unilineal vinculada al occidente europeo; 2) el tratarse –en tanto “oriental”– de un modo no occidental de organización socio-económica que puede ayudar a la construcción de elementos significativos para el conjunto del “Tercer Mundo”, o sea para el conjunto de los países que vivieron –y viven– la realidad de la colonización, tema clave para la lectura de lo indígena; 3) el que sea considerada en relación directa con la evolución económico social de la “comunidad primitiva”; 4) el posibilitar una lectura distinta del Estado en relación a comunidades ancestrales que mantienen cierta autonomía productiva; 5) el análisis de la capacidad de perdurabilidad de sistemas de comunidades rurales –incluso por encima de las ciudades– basado en su cohesión y en la supervivencia de formas de propiedad colectiva; 6) el constituir una alternativa crítica a la consideración “feudal” de la estructura agraria impregnada por lo comunitario en América Latina que, en general, estuvo unida al desconocimiento del papel revolucionario de la comuna indígena, a la expectativa puesta en un desarrollo capitalista como previo al socialismo y a una lectura oscura del papel de muchas reformas agrarias individualizantes; 7) la unión íntima entre agricultura y artesanía; 8) la producción predominante de valores de uso

que vuelve innecesaria la existencia de moneda; 8) la lectura que Marx realiza sobre la propiedad y las clases en el MPA, por el hecho de tratarse de un tipo de propiedad comunal-estatal; 9) el que la dependencia en este MP es comunal y no individual lo cual posibilita un margen de adecuación de las comunidades sin dejar de subsistir o sea posibilita un margen de relaciones comunitarias propias que conservan la estructura productiva esencial (García Linera, 2008: 33-37); 10) la relación entre el abandono del concepto de MPA en Engels con su asunción de las categorías de la antropología evolucionista influenciada en Lewis Morgan (Del Barco, 1965: 86-87).

También hay que tener en cuenta la relación que se establece entre el Tawantinsuyo y el socialismo, tema que posee una tradición que abarca autores europeos (Marmontel, Cunow, Baudin) y latinoamericanos (Mariátegui, Valcárcel), quienes resaltan elementos como la igualdad universal, la no existencia de la propiedad privada y la predominancia del comunismo primitivo como nervio central de la agrupación de las comunas agrarias. Mariátegui es el que relaciona esto con un potencial revolucionario de las comunidades indígenas.

Otro tema es el de la valoración en Marx del comunismo primitivo, de cómo relaciona sus valores con los del comunismo moderno (Lowy, 2001), del tema de las causas de su disolución en su discusión con Kovalovsky, el del método de Marx para estudiar las formas de producción no capitalistas comunitarias (García Linera, 2008).

Conclusión

Marx es, por un lado y al decir de Lander, “la crítica más radical a la sociedad capitalista”, pero, a la vez “no escapa del eurocentrismo y colonialismo característicos de los saberes modernos hegemónicos” (Lander, 2006: 216), el desafío es cómo los latinoamericanos empujamos el primer elemento de esta tensión. A esta reconocida radicalidad anticapitalista le faltó completar una crítica más profunda y acabada del segundo aspecto, nada mejor que hacerla desde fuera de aquellos saberes colonialistas, desde los colonizados, desde los pobres, desde lo latinoamericano. Y, podemos decir, desde lo raigal de lo latinoamericano que es lo indígena. Marx comenzó algo de ese trabajo en su etapa tardía, pero no lo completó. La historia del marxismo transcurrió en una tensión que muchísimas veces se inclinó hacia el lado “colonialista”. Los latinoamericanos desde la inspiración ancestral y aboriginal que nos da el Movimiento Indígena podemos hacer ese aporte enriquecedor y emancipador.

Bibliografía

- ARICÓ, José (1988), *Marx y América Latina*. Buenos Aires: Catálogos
- BALIBAR, Étienne (2006), *La filosofía de Marx*. Buenos Aires: Nueva Visión
- BORÓN, Atilio (2006), “La encrucijada boliviana”, en *Camino alternativo*. Año V, N° 105, Panamá
- DEL BARCO, Oscar (1965), “Las formaciones económicas precapitalistas de Karl Marx”, en *Pasado y Presente*. N° 9. Abril-setiembre. pp. 84-106
- DUSSEL, Enrique (1990), *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana. Un comentario a la tercera y cuarta redacción de “El Capital”*. México: Siglo XXI
- FRIGGERI, Félix Pablo (2009a), “Entrevista con Blanca Chancoso”. Enero, Quito
- (2009b), “Entrevista con Humberto Cholango”. Enero, Quito
- (2009c), “Entrevista con Julián Pucha”. Enero, Riobamba
- GARCÍA LINERA, Álvaro (2006), “El ‘capitalismo andino-amazónico’”, en *Le Monde Diplomatique*. 9 de enero
- (2008), *La potencia plebeya. Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*. Buenos Aires: CLACSO / Prometeo
- HOBBSAWM, Eric (1971), “Introducción”, en MARX, K.; HOSBAWM, E., *Formaciones Económicas Precapitalistas*. Córdoba: Cuadernos de Pasado y Presente
- LANDER, Edgardo (2006), “Marxismo, eurocentrismo y colonialismo”, en BORÓN, A.; AMADEO, J.; GONZÁLEZ, S. (comp.), *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*. Buenos Aires: CLACSO. pp. 209-243
- LÖWY, Michael (2001), “Historia abierta y dialéctica del progreso en Marx”, en Fundación Andreu Nin. <http://www.fundanin.org/lowy4.htm>
- MACAS, Luis (2010), “El Sumak Kawsay”, en *Yachaykuna*. N° 13. Quito: ICCI. junio. pp. 13-39
- MARX, Karl (1990a), “K. Marx: borradores de una respuesta”, en SHANIN, Teodor (ed.), *El Marx tardío y la vía rusa. Marx y la periferia del capitalismo*. Madrid: Editorial Revolución. pp. 131-160
- (1990b), “Karl Marx: Carta al Consejo Editorial de Otechestvennyye Zapiski”, en SHANIN, Teodor (ed.), *El Marx tardío y la vía rusa. Marx y la periferia del capitalismo*. Madrid: Editorial Revolución. pp. 171-174
- (1990c), “Karl Marx: La respuesta a Zasulich”, en SHANIN, Teodor (ed.), *El Marx tardío y la vía rusa. Marx y la periferia del capitalismo*. Madrid: Editorial Revolución. pp. 161-162
- MARX, Karl y ENGELS, Friedrich (1990), “Karl Marx y Friedrich Engels: Prefacio a la segunda edición rusa del Manifiesto Comunista”, en SHANIN, Teodor (ed.), *El Marx tardío y la vía rusa. Marx y la periferia del capitalismo*. Madrid: Editorial Revolución. pp. 175-177

- SHANIN, Teodor (1990), “El último Marx: dioses y artesanos”, en SHANIN, Teodor (ed.), *El Marx tardío y la vía rusa. Marx y la periferia del capitalismo*. Madrid: Editorial Revolución. pp. 13-58
- TAPIA, Luis (2007), “Una reflexión sobre la idea de Estado plurinacional”, en *Revista OSAL*. CLACSO. Año VIII. N° 22. Buenos Aires, setiembre. pp. 47-63
- TARCUS, Horacio (2008). “¿Es el marxismo una filosofía de la historia? Marx, la Teoría del Progreso y la ‘Cuestión Rusa’”. *Andamios. Revista de Investigación Social*. 8: 7-32
- VILAS, Carlos (2005), “La izquierda latinoamericana y el surgimiento de regímenes nacional-populares”, en *Nueva Sociedad. Democracia y política en América Latina*. Fundación Friedrich Ebbert. N° 197. Mayo-Junio. pp. 84-99

Zenaida María Garay Reyna

Las posibilidades de pensar la comunidad: apuntes desde Marx

Pensar la comunidad refiere la coyuntura de nuestro tiempo, como un término que disemina diversas interpretaciones, y juega en el lenguaje político y filosófico con los debates entre individuo/totalidad, identidad/particularidad, origen/fin. En el marco de un posmodernismo¹ se cuestionan las nociones esencialistas asociadas a concepciones tradicionales de comunidad (nación, Estado, identidad, ciudadano) al considerarlas insuficientes para dar cuenta de las transformaciones económicas, sociales, políticas, ecológicas, aceleradas, producidas en las distintas estructuras del sistema capitalista y que se traducen en formas de vida que comprometen al conjunto de los seres humanos.

Frente a estas cuestiones cabe reflexionar sobre la comunidad, no como una institución, sino como una forma que adoptan los vínculos entre las personas, cobrando más relevancia analítica su funcionamiento,

1 Se presenta como un concepto equívoco, propio de un “orden confuso”, que da cuenta de una “realidad irreal”, disoluta, dispersa, “no subsumible en una teoría unitaria”, porque se ha deshecho al despojarse de fundamentos, utopías, ideales que otorgaban significado a la praxis de gran parte de la humanidad. Pero este nuevo orden confuso implicaría la superación o la realización de lo moderno, una época dominada por las ideas de evolución y progresos infinitos, producción, racionalidad, clase obrera depositaria del sentido de la historia, burocracia dominante, libertades del hombre, democracia política, vanguardias estéticas, y moral utilitaria. “Marx la visualizó como una conformación contradictoria estructurada alrededor de la disimetría entre fuerzas productivas y relaciones de producción, y consideró que las primeras, en las que privilegiaba la forma-obrero por sobre la forma-máquina, haría estallar los complejos modos de propiedad dando comienzo así a una nueva etapa histórica (captó la autonomización creciente de la máquina como proceso específico de la subsunción formal-material, pero apostó a la posibilidad de su control mediante la realización revolucionaria)”. Weber, en cambio la vislumbró como un proceso de racionalización de la sociedad a partir de la racionalización de la producción capitalista y la consecuente burocracia encargada de realizarla (Del Barco, 1994: 131-132).

para no caer en identidades abstractas y generales. A pesar de que el origen de las comunidades refiere un desarrollo de sociedades que no han desatado la separación entre lo económico, político, cultural y funcionan integradas como un único sistema, las características de su funcionamiento pueden ser universalizables. Al respecto Marx, en los *Grundrisse*², señalaba la imposibilidad de concebir al hombre como un ser aislado y la necesidad de lo comunitario como forma de conexión social donde se produzca la individualización y la producción:

cuanto más lejos nos remontamos en la historia, tanto más aparece el individuo –y por consiguiente el individuo producto– como dependiente y formando parte de un todo mayor: en primer lugar y de una manera muy enteramente natural, de la familia y de esa familia ampliada que es la tribu; más tarde, de las comunidades en sus distintas formas, resultado del antagonismo y de la fusión de las tribus. [...] al llegar al siglo XVIII, con la “sociedad civil”, las diferentes formas de conexión social aparecen ante el individuo como un simple medio para lograr sus fines privados, como una necesidad exterior. Pero la época que genera [...] esta idea del individuo aislado, es precisamente aquella en la cual las relaciones sociales (universales según este punto de vista) han llegado al más alto grado de desarrollo alcanzado hasta el presente. El hombre es, [...] no solamente un animal social, sino un animal que sólo puede individualizarse en la sociedad. La producción por parte de un individuo aislado, fuera de la sociedad, [...] no es menos absurda que la idea del desarrollo de un lenguaje sin individuos que vivan juntos [...] (Marx, 2007: 4).

Actualmente, hay un resurgimiento de lo comunitario que descansa en un sistema comunal expresando formas económicas y políticas, y que se debate por no ser una forma cultural particular que reclama reconocimiento dentro del orden neoliberal, sino una opción a éste, pero en la práctica se articula con el modo de producción capitalista con el peligro de quedar subsumida, refuncionalizada y hasta disuelta. Este peligro, ya era observado por Marx, al considerar el desarrollo de las fuerzas productivas:

Todas las formas de sociedad, hasta el presente, han sucumbido por el desarrollo de la riqueza o, lo que es lo mismo, de las fuerzas

2 *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (1857-1858)*.

productivas sociales. Por eso entre los antiguos [...] se denunció directamente la riqueza como disolvente de la comunidad. El régimen feudal, por su parte, se desmoronó por obra de la industria urbana, del comercio, la agricultura moderna (e incluso de ciertos inventos, como la pólvora y la imprenta). Con el desarrollo de la riqueza –y consiguientemente también de nuevas fuerzas y de una relación más amplia de los individuos– se disolvieron las condiciones económicas sobre las que reposaba la comunidad y las relaciones políticas entre los diversos elementos componentes de la entidad comunitaria idealizada [...]; el carácter, las concepciones, etc., de los individuos. El solo desarrollo de la ciencia –id est, de la forma más sólida de la riqueza, tanto como producto como productora de la misma– era suficiente para disolver esta comunidad. (Marx, 2005: 31-32).

Este resurgimiento a través de lógicas emancipadoras de los grupos subalternizados (poblaciones originarias, pobres, mujeres, “los sin tierra”, etc.), descubre su potencialidad al desplegarse a través de las luchas y acciones colectivas, generando la conflictividad emergente un movimiento que permite percibir la constitución de los sujetos que buscan desplazar el poder y cuestionar el orden instituido. En este sentido, el sistema comunal, si bien no es una novedad en Latinoamérica, confluye en este cuestionamiento y ha llegado en algunos casos a ingresar en los diseños institucionales en algunos países de la región (Bolivia, Ecuador)³, como muestra de prácticas probadas y propuestas alternativas a las planteadas por el constitucionalismo clásico y el orden económico liberal, históricamente presentes en la conformación de los Estado-nación de la región.

Este renacimiento de lo comunitario también es correlato de la crisis en el concepto de Estado que, asociado a la idea de nacionalidad, desnuda la ficción de homogeneidad en la que se funda la nación moderna como tal, la cual se configuró como una comunidad imaginada⁴, más

- 3 “El Estado reconocerá, respetará, protegerá y promoverá la organización económica comunitaria. Esta forma de organización económica comunitaria comprende los sistemas de producción y reproducción de la vida social, fundados en los principios y visión propios de las naciones y pueblos indígenas originarios y campesinos.” (Art. 307, Constitución Boliviana) y “Se reconocen diversas formas de organización de la producción en la economía, entre otras las comunitarias, cooperativas, empresariales públicas o privadas, asociativas, familiares, domésticas, autónomas y mixtas”. (Art. 319, Constitución Ecuatoriana).
- 4 Expresión acuñada por Benedict Anderson. La versión original de la obra en inglés es de 1983 “Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism” y su

que real. En ese sentido señala Hobsbawm (1998: 55) que: “la nación moderna, ya sea como Estado [...], difiere en tamaño, escala y naturaleza de las comunidades reales con las cuales se han identificado los seres humanos a lo largo de la mayor parte de la historia, y les exige cosas muy diferentes”.

Dado esto, la comunidad/lo comunitario merece una nueva atención, ya no como forma precapitalista que residualmente se resiste a desaparecer, sino como dinámica de asociación y producción común con fuerza política cubierta de ambivalencias. Esa dinámica, nos conduce a reconsiderar la comunidad en su dinámica real, y rescatar la singularidad de los desarrollos de las sociedades, para ver de este modo el impulso que hace presente la idea de comunidad, a pesar de su constante dislocación, y de la crítica contemporánea a toda noción de unidad o totalidad inmanente.

Así, resulta de interés retomar el tratamiento dado por Marx a las formas comunitarias, rescatando su hipótesis de la existencia de una pluralidad de formas comunitarias que suponen el pasaje a las sociedades burguesas, dejando de lado los postulados del marxismo clásico sobre el desarrollo unilineal de la historia y el progreso, para reflexionar si la comunitariedad emergente puede ser o no alternativa al capitalismo.

¿Qué formas comunales pensó Marx?

La discusión sobre la comunidad puede asumirse desde la manera en que se combinan las formas sociales de producción, es decir la relación entre trabajadores y medios de producción, ya que esto marca las diferentes épocas económicas de la estructura social. A comienzos de la segunda mitad del siglo XIX, Marx enfocó su atención en las relaciones económicas que prevalecen en la agricultura, y en sociedades no occidentales de Medio Oriente, India, China, etc., dando cuenta de su dinámica interna, y mostrando como éstas, donde la propiedad privada era inexistente en las condiciones fundamentales de la producción, se desarrollaron diferentes relaciones de convivencia económica, políticas, administrativas y comunales.

En la *Ideología alemana (1845-1846)* Marx, al tratar la relación entre la división del trabajo y las formas de propiedad, presenta las diversas formas sociales y económicas que preceden al capitalismo. Considera una

traducción al español del 1993: Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo.

primera forma de propiedad comunal, la tribal⁵, además de la necesaria existencia de una gran cantidad de tierra disponible y la familia como base productiva de esa sociedad, de la división del trabajo y de la estructura social. Luego de esta forma primitiva, se diferencian el mundo antiguo con propiedad comunal y estatal⁶; el feudalismo⁷ y, finalmente,

- 5 “La primera forma de la propiedad es la propiedad de la tribu. Esta forma de propiedad corresponde a la fase incipiente de la producción en que un pueblo vive de la caza y la pesca, de la ganadería o, a lo sumo, de la agricultura. En este último caso, la propiedad tribal presupone la existencia de una gran masa de tierras sin cultivar. En esta fase, la división del trabajo se halla todavía muy poco desarrollada y no es más que la extensión de la división natural de trabajo existente en el seno de la familia. La estructura social, en esta etapa, se reduce también, por tanto, a una ampliación de la familia: a la cabeza de la tribu se hallan sus patriarcas, luego los miembros de la tribu y, finalmente, los esclavos. La esclavitud latente en la familia va desarrollándose poco a poco al crecer la población y las necesidades, al extenderse el intercambio exterior y al aumentar las guerras y el comercio de trueque.” (Marx y Engels, 1980: 7)
- 6 “La segunda forma está representada por la antigua propiedad comunal y estatal, que brota como resultado de la fusión de diversas tribus para formar una ciudad, mediante acuerdo voluntario o por conquista, y en la que sigue existiendo la esclavitud. Junto a la propiedad comunal, va desarrollándose ya la propiedad privada mobiliaria, y más tarde la inmobiliaria, pero como forma anormal, supeditada a aquella. (...) La división del trabajo aparece aquí más desarrollada. Nos encontramos ya con la oposición entre la ciudad y el campo y, más tarde, con la oposición entre Estados que representan, de una parte, los intereses de la vida urbana y, de otra, los de la vida rural; dentro de las mismas ciudades, con la oposición entre la industria y el comercio marítimo. (...) Con el desarrollo de la propiedad privada surgen aquí las mismas relaciones con que nos encontraremos en la propiedad privada de los tiempos modernos, aunque en proporciones más extensas” (Marx y Engels, 1980: 7-8)
- 7 “La tercera forma es la propiedad feudal o por estamentos. [...] la Edad Media tenía como punto de partida el campo. Este cambio de punto de arranque hallábase condicionado por la población con que se encontró la Edad Media: una población escasa, diseminada en grandes áreas. [...] Estos factores preexistentes y el modo de organización de la conquista por ellas condicionado hicieron que se desarrollara, bajo la influencia de la estructura del ejército germánico, la propiedad feudal. También ésta se basa, como la propiedad de la tribu y la comunal, en una comunidad [Gemeinwesen], pero frente a ésta no se hallan ahora, en cuanto clase directamente productora, los esclavos, como ocurría en la sociedad antigua, sino los pequeños campesinos siervos de la gleba. Y, a la par con el desarrollo completo del feudalismo, aparece el antagonismo del campo con respecto a la ciudad. [...] Esta estructura feudal era, [...] una asociación frente a la clase productora dominada; lo que variaba era la forma de la asociación y la relación con los productores directos, ya que las condiciones de producción eran distintas. A esta estructura feudal de la posesión de tierras correspondía en las ciudades la propiedad corporativa, la organización feudal de la artesanía. Aquí, la propiedad estribaba, fundamentalmente, en el trabajo individual de cada uno. [...] Por tanto, durante la época feudal, la forma fundamental de la propiedad era la propiedad territorial con el trabajo de los siervos a ella vinculados, de una parte y, de otra, el trabajo propio con un pequeño capital que dominaba sobre el trabajo de los oficiales de los gremios. [...] La división del trabajo se desarrolló muy poco, en el período floreciente del feudalismo”. (Marx y Engels, 1980: 8-9)

el capitalismo. Todas estas formas sociales, se originan en la capacidad productiva que contaba la humanidad en cada etapa histórica.

Este relato es también una crítica a las concepciones contractualistas que consideran a los individuos existentes en algún momento de la historia al margen de la sociedad y la creación de la propiedad como producto del trabajo, sustentos del individualismo posesivo burgués⁸. Se afirman así formas ilusorias de comunidad que representan a una sociedad de propietarios atomizados:

porque los individuos sólo buscan su interés particular, que para ellos no coincide con su interés común⁹, y porque lo general es siempre la forma ilusoria de la comunidad, se hace valer esto ante su representación como algo “ajeno” a ellos e “independiente” de ellos, como un interés “general” a su vez especial y peculiar, o ellos mismos tienen necesariamente que moverse en esta escisión, como en la democracia. Por otra parte, la lucha práctica de estos intereses particulares que constantemente y de un modo real se oponen a los intereses comunes o que ilusoriamente se creen tales, impone como algo necesario la interposición práctica y el refrenamiento por el interés “general” ilusorio bajo la forma del Estado (Marx y Engels, 1980a: 15).

Concomitantemente, Marx subraya el *carácter social de los hombres*, y sólo a partir del desarrollo de los instrumentos de producción es que se acentúa la división del trabajo, sustento de la desigualdad en cada etapa. Así es posible comprender que el *carácter social del trabajo* implica sujetos aislados, sin comunidad, atomizados en una individualidad abstracta controlada por una fuerza externa: el capital. En la *comunidad productiva* precapitalista la persona estaba unida a los otros miembros, pero su trabajo u oficio era autónomo, autosuficiente, completo, producía enteramente un producto. Además no era el individuo el que creaba por medio de su trabajo la propiedad, ya que ésta era parte de una sociedad en la que se unía como miembro propietario, y en la que simultáneamente trabajaba. Así donde la división del trabajo era ínfima, como en el caso de la tribal, tampoco aparecería la propiedad privada ni la explotación.

8 Véase Macpherson, C.B. (1970): *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*. Barcelona: Fontanella.

9 Cabe aclarar que en términos de Marx los conceptos común, general, universal, no son idénticos a comunitario, social, sino por el contrario, designa con ello el surgimiento de la colisión entre el interés comunitario y el particular. (Rozdolski, 1978: 463)

Pero esta lectura de la evolución y el desarrollo de formas de producción previas al capitalismo, fue así mismo tratada por Marx en los *Grundrisse (1857-1858)* cuyo objetivo era tratar la *moderna producción burguesa* (Marx, 2007: 5), demostrando que es un producto histórico y no una determinación natural, y por lo tanto transformable. En estos mismos *Grundrisse* retoma el análisis de las formas antiguas de propiedad trabajadas en *La Ideología alemana*, con un tratamiento más sistemático y amplio sobre el comunismo primitivo¹⁰ o comunidad original, y las alternativas de ruptura del mismo, diferenciando entre el modo de producción tribal y el capitalista, otras formas: junto con el antiguo-clásica y feudal-germánica el sistema asiático u oriental:

en la forma específicamente oriental, en la que el miembro de la comunidad es como tal copropietario de la propiedad colectiva (donde la propiedad sólo existe como propiedad de la tierra, el miembro individual como tal es solo poseedor de una parte específica, hereditaria o no, pues a ninguno le pertenece de por sí una fracción de propiedad, sino como miembro inmediato de la comunidad, en tanto está en unidad directa con ella y no en tanto se diferencia de ella...) (Marx, 1982a: 57; Marx, 2007: 439).

En este recorrido sobre las formas de relaciones sociales el factor central es la propiedad de la tierra, ya que cuando el hombre es propietario o copropietario, su trabajo no se enfoca en la creación de valor, sino en su mantenimiento y el de su familia, como también el de la comunidad de la que es parte. Esta situación es la que permite al trabajador ser dueño de las circunstancias de su realidad, ya que el capitalismo liquida ello, es decir enajena, subordina el trabajo al dinero y lo separa de las condiciones objetivas de su realización (el medio y material de trabajo), haciendo que pierda su existencia objetiva. (Marx, 1982a: 51; Marx, 2007: 433)

En el caso de la propiedad comunal y estatal o antigua clásica, identificada como la segunda forma, desarrollada como una *historia urbana*, producto de un mayor dinamismo, persiste la entidad comunitaria como supuesto basado en la propiedad de la tierra y la agricultura. Es la ciudad centro y sede de los propietarios de las tierras de cultivo, que se convierten en territorios de la ciudad. Estos propietarios individuales,

¹⁰ El comunismo primitivo es identificado con la sociedad tribal primitiva, en la que no se daba la propiedad privada de los medios de producción, sino la propiedad colectiva. Implica un modo de producción en el que las relaciones sociales establecidas eran relaciones de colaboración, y los medios de trabajo y los productos obtenidos pertenecían a la sociedad.

pueden poseer la propiedad privada de la tierra, en tanto sea miembro de la comunidad, que conquista y garantiza el mantenimiento de la misma. Los individuos autónomos e iguales, al ser campesinos-propietarios autosuficientes, en cuanto miembros de una *unión* de propietarios, a su vez se organizan militarmente, produciendo diferenciaciones entre linajes y tribus originarias/sojuzgadas entre las miembros. En síntesis “la comunidad –como Estado– es, por un lado, la relación recíproca entre estos propietarios iguales y libres, su vínculo contra el exterior, y es, al mismo tiempo, su garantía” (Marx, 1982a: 55; Marx, 2007: 437).

En la Edad Media, la tierra adquiere otra dimensión porque surge “como sede de la historia, cuyo desarrollo posterior se convierte luego en una contraposición entre ciudad y campo”. En la entidad comunitaria, la germánica, el núcleo está en cada casa individual como centros autónomos de producción, y ya no en la comunidad como propietaria efectiva, ni en la pertenencia a la ciudad para tener propiedad individual. La comunidad posee existencia real, sólo si se la considera externamente, a través de un acto de *reunión en asamblea* de sus miembros, “para la guerra, la religión, la resolución de problemas legales, [de tareas] tales que afiancen la seguridad mutua”. Esto no supone la carencia de comunidad, sino que la unión se da en términos de ascendencia, lengua, pasados e historias comunes. Aquí también existen la propiedad colectiva¹¹ y la privada, pero marcadas por mediaciones diferentes: “La propiedad del individuo no aparece mediada por la comunidad, sino que la existencia de la comunidad y de la propiedad comunitaria aparecen como mediadas, es decir como relación recíproca de los sujetos autónomos.” (Marx, 1982a: 60-61; Marx, 2007: 442-443)

El modo de producción asiático

La llamada “forma asiática” de apropiación de la tierra era una realidad social no conocida en Europa. Marx profundizó sus estudios históricos al respecto, a partir de informes británicos sobre las relaciones agrarias

11 “Se trata de la tierra de caza, praderas, reservorios de leña, de aquella parte de la tierra que no puede ser dividida si es que ha de prestar servicios como medio de producción en esta forma determinada. Sin embargo este *ager publicus* no aparece, como entre los romanos, p. ej., como la existencia económica particular del Estado paralelamente a los propietarios privados, de tal modo que estos propietarios privados son tales en cuanto estaban excluidos, estaban privados, tal como los plebeyos, [de la] utilización del *ager publicus*. Entre los germanos, el *ager publicus* aparece, más bien, sólo como una ampliación de la propiedad privada individual y sólo figura como propiedad en tanto posesión común de una tribu por la cual hay que luchar contra tribus enemigas.” (Marx, 1982: 60-61; Marx, 2007: 442-443)

en Irlanda y en Escocia, la política respecto a los Estados hindúes del siglo XIX, mostrando que lo asiático era sólo una forma social de vida comunitaria presente por mucho tiempo también en otras regiones y continentes (Europa, Oriente, América), caracterizada por la ausencia del individualismo de la propiedad privada de la tierra y la producción mercantil. Este análisis le permitió diferenciar varias formas de vida social comunitaria y de posesión de la tierra como condición fundamental de la producción material, precedentes al surgimiento del capitalismo en diversas partes del mundo (García Linera, 2009: 237).

En este análisis, Marx considera que las transformaciones de las formas de producción, incluyendo en ellas la reproducción de los individuos, hacen que la propiedad comunitaria mute independientemente en formas variadas, por lo que su atención se dirige hacia el sistema asiático/oriental, resultado de una combinación de manufactura y agricultura en una comunidad a pequeña escala autosuficiente. Este sistema puede adoptar dos formas: una, propia de las comunidades eslavas, rumanas, que mantiene la propiedad comunitaria con individuos que trabajan independientemente dentro de la comunidad, con su familia, la tierra que le ha sido asignada¹². La otra, la propiedad comunitaria incluye el carácter colectivo del propio trabajo, caso de México, Perú, los antiguos celtas y algunas tribus hindúes¹³. Estas formas, a su vez, pueden evolucionar hacia formas democráticas o despóticas afectando las condiciones colectivas de apropiación real a través del trabajo¹⁴.

12 “un trabajo determinado para reservas colectivas, por así decirlo para *insurance*, por un lado, y para costear los gastos de la entidad comunitaria en cuanto tal, también para la guerra, para el servicio divino, etc.; el *dominium* señorial en su sentido más originario se encuentra primeramente aquí, p. ej. en las comunidades eslavas, en las rumanas, etc. Aquí se da la transición a la prestación personal, etc.” (Marx, 1982: 53; Marx, 2007: 435-436)

13 “La producción colectiva y la propiedad colectiva, tal como se presenta p. ej. en el Perú, es manifiestamente una forma secundaria introducida y transmitida por tribus conquistadoras, que conocieron ellas mismas la propiedad común y la producción colectiva en la forma antigua y más simple, tal como aparecen en India y entre los eslavos. Igualmente, la forma que encontramos entre los celtas en Gales, p. ej., parece ser una forma transmitida secundaria, introducida por conquistadores en las tribus conquistadas, que se encontraban en un nivel más bajo.” (Marx, 1982: 69; Marx, 2007: 451)

14 “Además, el carácter colectivo puede estar presente en la tribu de modo que la unidad esté representada por un jefe de la familia tribal o como la relación recíproca entre los padres de familia. Según esto, la entidad comunitaria tendrá una forma más despótica o más democrática. En consecuencia, las condiciones colectivas de la apropiación real a través del trabajo, (p. ej.) acueductos, muy importantes entre los pueblos asiáticos, medios de comunicación, etc., aparecen como obra de la unidad superior, del gobierno despótico que flota por encima de las pequeñas comunidades.” (Marx, 1982: 54; Marx: 2007: 436)

Consecuentemente, en la segunda edición de *El Capital* (1873) afirmaba que era erróneo considerar a la propiedad colectiva natural, como forma típicamente eslava, o rusa, sino que era una forma primitiva presente tanto entre romanos, germanos, celtas, y hasta en los indios. Lo relevante, según Marx, de todas estas formas nacidas a partir de la comunidad primitiva es la no necesaria sucesión de unas a otras, es decir que pueden coexistir simultáneamente, como es el caso de la forma asiática. De igual modo, una de ellas, la feudal o germánica, es la que permitiría dar curso al capitalismo, pero también:

Un estudio minucioso de las formas asiáticas, y especialmente de las formas indias de propiedad colectiva, demostraría cómo de las distintas formas de la propiedad colectiva natural se derivan distintas formas de disolución de este régimen. Así por ejemplo, los diversos tipos originales de propiedad privada romana y germánica tienen su raíz en diversas formas de la propiedad colectiva india (Marx, 1986: 16)¹⁵.

Un dato no menor, es que el marxismo clásico ignoró a la forma asiática¹⁶ hasta la publicación de los *Grundrisse* en 1953, porque su supuesto estancamiento y/o estabilidad rompían con la idea del progreso ilimitado de la humanidad, y no encajaba en el curso que debía seguir la modernidad occidental. Esta fue una lectura limitada, porque, al decir de Del Barco (1965: 94), el modo de producción asiático posee al menos tres posibilidades de desarrollo: una es el estancamiento, otra es el paso a otro modo de producción, como es el esclavista, y la tercera el paso a formas de producción feudales sin ser previamente esclavistas.

Además, el conocimiento de estos borradores, ha provocado una discusión sobre su carácter e interpretación acerca de lo que entendía Marx por formación social asiática. Rozdolsqui (1978) señala que de los textos marxianos se desprende que sólo se la concebía como una variedad par-

15 Nota número 33 de la segunda edición de *El Capital*, (1873) del Cap. I, Sección I, Libro I., y que Marx extrae de su *Contribución a la crítica de la Economía Política* (1859), pp. 38 y 39

16 Engels desarrolló esta forma en el “Anti-Duhring”, y la abandona en cuanto génesis de la línea típica de desarrollo, en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* (1884), por privilegiar la historia occidental europea (con las consecuentes limitaciones de la época en materia de historia, etnología y antropología), excluyendo Asia y el cercano Oriente, por ser pueblos que previamente a ingresar en la sociedad de clases se organizaban como “democracias militares”. Esta cuestión tuvo consecuencias para el desarrollo del marxismo clásico, porque a partir de la elaboración de Engels se produjo el modelo de evolución de la humanidad al que adscribió y canonizó el stalinismo en adelante (Del Barco; 1965: 86-87).

particular del comunismo primitivo, situada al comienzo de la historia de la civilización: “A grandes rasgos puede clasificarse a los modos de producción asiático, antiguos, feudales y burgueses modernos como épocas progresivas de la formación social económica” (Marx, 1859, en Rozdolsqui, 1978: 311).

Asimismo, siguiendo a Rozdolsqui, se afirma que Marx cae en una contradicción ya que en la misma *Contribución a la crítica de la economía política* y en los *Grundrisse*, se sostiene que la historia de la civilización proviene del comunismo primitivo (“la propiedad natural común”) destacando que es la existencia de esa forma primitiva, la que puede demostrarse no sólo en Asia, sino también entre romanos, germanos, celtas y eslavos. Esta tesis de la formación social asiática particular es la que presenta Hobsbawm (1982) en *Formaciones económicas precapitalistas*.

Ya con anterioridad, Del Barco (1965: 93) había abordado este tópico, en una posición intermedia entre los dos autores referidos anteriormente, retomando los planteos de Godelier, y rescatando la virtualidad de Marx que, al haber descrito las características de un modo de producción particular —el asiático—, había logrado demostrar el modo en que se pasaba de una sociedad sin clases (comunidades campesinas) a una sociedad de clases (minoría que ejerce el poder estatal). Marx había analizado bajo esta forma sociedades en las que las comunidades campesinas estaban sujetas al dominio de una minoría que representaba a una comunidad superior o *Estado*, cuyo poder se había deslizado desde la concreción de tareas de beneficio común hacia la explotación, centralización y acumulación de los excedentes (plusvalor o plustrabajo) de la comunidad (Marx, 1982a: 53; Marx, 2007: 435).

Esta posibilidad que brinda el uso de la heurística de la noción de las formas asiáticas propuesta por Marx, es la que permite asimilarla ya no como particular de Asia, sino que

caracteriza el paso de una sociedad comunitaria a una sociedad de clases sin limitaciones geográficas o temporales, ya sea Asia, África o América; de Egipto del siglo IV, milenio a.C. del Camerún del siglo XIX o del África actual. El término asiático perdió precisión al generalizarse (Del Barco, 1965: 93).

De la visión unilateral de la historia hacia el estudio de las particularidades

No obstante, en estas formas sociales reseñadas, hay una apropiación de la condición natural del trabajo, ya que el individuo ve al trabajo como propio, como naturaleza. Esta forma de entender el trabajo supone un comportamiento mediado por la existencia del individuo como miembro de la comunidad, mientras que la existencia efectiva de la comunidad es fijada por la forma determinada de su propiedad de las condiciones objetivas del trabajo (Marx, 1982a: 63; Marx: 2007: 445). Además debe quedar claro, que la riqueza no es el objetivo de la producción sino el hombre, relación que en la modernidad muta, donde la producción es objetivo del hombre y la riqueza objetivo de la producción (Marx, 1982a: 65; Marx: 2007: 447), haciendo de la explotación de una clase sobre otra el fundamento de la civilización.

Esta cuestión del desarrollo de estas formas precapitalistas no debe ser interpretada como una sucesión progresiva y necesaria de organización social, “un esquema unilineal de la historia, considerado universalmente obligatorio para las sociedades” (Del Barco, 1965: 84). Son sólo formas sociales particulares que han precedido indistintamente al surgimiento del régimen capitalista en el mundo, y como tales son diversos los resultados de su transición analizados por Marx. Si del feudalismo europeo se transita al capitalismo, en el caso de la forma asiática, la transición supondrá la destrucción de la propiedad comunal y la imposición de un régimen colonial, tal como se analiza en una serie de artículos publicados en el *New York Tribune*, entre 1851 y 1862, donde explora las premisas materiales, es decir el desarrollo económico y político en la sociedad burguesa:

La intromisión inglesa, que colocó al hilador en Lancashire y al tejedor en Bengala, o que barrió tanto al hilador hindú como al tejedor hindú, disolvió esas pequeñas comunidades semibárbaras y semicivilizadas, al hacer saltar su base económica, produciendo así la más grande, y, para decir la verdad, la única revolución social que jamás se ha visto en Asia (Marx y Engels, 1980: 262).

Los británicos destruyeron la civilización hindú al deshacer las comunidades nativas, al arruinar por completo la industria indígena y al nivelar todo lo grande y elevado de la sociedad nativa. Las páginas de la historia de la dominación inglesa en la India apenas ofrecen algo más que destrucciones. Tras los montones de ruinas a

duras penas puede distinguirse su obra regeneradora. Y sin embargo, esa obra ha comenzado (Marx y Engels, 1980: 263).

Marx, refuerza lo particular y la necesidad de la contextualización de sus conceptos, el conocimiento metódico de los hechos y el respeto crítico de los mismos (Del Barco; 1965: 84), para evitar que “su esbozo de la génesis del capitalismo en Europa Occidental” sea convertido “en una teoría histórico-filosófica de la marcha general impuesta fatalmente a todos los pueblos en cualquier situación histórica en que se encuentren.” (Aricó, 2010: 109)

El marxismo clásico y ortodoxo, con sus textos, por ejemplo *Materialismo dialéctico e histórico*, de Stalin (1938) y las observaciones del Kominintern, buscó justificar la inevitabilidad del capitalismo puro, y consideró esta teorización sobre el desarrollo histórico como progresivo y lineal, despreciando el curso de la historia real. Había que clasificar las formas reales dentro las formas estudiadas por Marx como esquemas de un a-priori del conocimiento histórico, forzando y desnaturalizando por ejemplo las formas agrarias latinoamericanas, en formas feudales, y reduciendo al marxismo a un dogma irreflexivamente leído, oponiéndose al “principio dialéctico que va de lo concreto a lo abstracto [...], y de lo abstracto a lo concreto”, para no encorsetar la realidad en un esquema conceptual, porque “todo esquema conceptual es superado [...] por los nuevos conceptos de la realidad” (Del Barco, 1965: 87). El tema es si que tal o cual forma histórica específica de la sociedad es general o no, excede al marxismo, el cual solamente puede revelar las fuerzas esenciales impulsoras que existen dentro de la sociedad, sus posibilidades y ausencias. La propia historia real es la que devela el curso de cada sociedad en particular, a partir del desarrollo concreto aprehendido luego de “elaborar modelos de inteligibilidad de los diversos modos de funcionamiento de la sociedad” (Del Barco, 1965: 85), que aportan conceptos, esquemas instrumentales que ayudan a recrear la comprensión de la realidad como momento.

Asimismo, no hay que dejar de lado el contexto histórico en el que se producen los textos de Marx. En plena expansión capitalista mundial liderada por Gran Bretaña, centro del sistema colonial, su interés se vuelca de manera secundaria, contradictoria y marginal¹⁷ a indagar las

17 Su interés principal se concentrará en las leyes que tratan el funcionamiento de las sociedades modernas, plenamente capitalistas, las características de las luchas de clases en

causas del atraso y estancamiento económico, social y político del mundo no europeo, es decir de sociedades coloniales o dependientes, como la asiática, soslayando a América Latina (Aricó, 2010: 97).

A finales del siglo XIX, en los decenios del setenta y ochenta, la visión de Marx sobre lo comunitario sufrirá modificaciones. Su conceptualización no se afincará en el lugar donde se despliega cada comunidad, sino que se desplazará hacia su funcionamiento, dado por la complejidad de las características sociales desarrolladas (García Linera, 2009: 238), porque “la clave de los fenómenos sociales debe ser buscada a través de un estudio particularizado de cada uno de ellos, comparándolos luego entre sí” (Aricó, 2010: 109), permitiendo así develar la dialéctica entre lo singular y lo universal del desarrollo occidental, que reconoce su universalidad a través de sus particularidades, sus diferencias y no en sus similitudes con otros perfiles de evolución. Esta dialéctica, es la que abre paso a considerar que “cada línea de desarrollo tiene su propia legitimidad al margen de todo otro desarrollo (...) y ver en todas partes el mismo proceso y, por consiguiente desdeñar la singularidad.” (Del Barco; 1965: 95-96)

Reflexiones provisorias

¿qué forma comunal emerge actualmente en Latinoamérica?

Descartada la perspectiva de una visión unilateral de un proceso histórico único, dogmáticamente impuesta por el marxismo ortodoxo, es válido retomar la posibilidad de abordar contemporáneamente lo comunitario desde su dinámica real, que se podría sintetizar en una tensión entre autoorganización y autoactividad¹⁸, que expresan dispersión y diferencia, frente a las formas de control social del capitalismo homogeneizante con la integración e inclusión en lo ya instituido, el sistema estatal.

Pareciera que las comunidades de los pueblos originarios actuales en América Latina podrían desarrollar un sistema comunal con un modelo democrático político más adecuado que la forma de Estado liberal moderno. Este sistema presenta dos rasgos principales: *el primero refiere la propiedad colectiva de los recursos y el manejo o usufructo privado con apropiación de los productos del propio trabajo en forma familiar o in-*

ella y el proceso organizativo de su proletariado. (Aricó, 2010: 97). De este modo busca las condiciones materiales del desarrollo del capitalismo, ante el fracaso de las revoluciones de 1848, y que dieron inicio a una nueva fase de triunfo de la burguesía (Aricó, 2010: 101).

¹⁸ Estas dos nociones están presentes en Marx en referencia a los obreros, y que forman parte de las dinámicas internas de las luchas sociales en una concepción del mundo y del cambio social donde los procesos se producen naturalmente.

dividual; el segundo, la deliberación colectiva con la rotación de la representación rotativa, donde el representante no es designado para mandar sino que organiza la decisión colectiva y cumple la función por obligación hacia la comunidad y manda obedeciendo al mandato que recibe. De este modo se originan bienes públicos, los que no se transforman en puros derechos por el mero hecho de existir los sujetos sino como contrapartida por la participación de los individuos en la colectividad y en el cumplimiento de funciones que ésta les asigna. (Patzí Paco, 2004: 172-173; Zibechei, 2006: 38)

Además, frente a la propiedad privada y el trabajo enajenado se plantea la propiedad colectiva de los recursos y un usufructo privado, con apropiación de los productos del propio trabajo en forma familiar/individual. La colectividad es la que decide quién accede a las condiciones para la vida y puede decidir también tener representantes con autoridad delegada que, sin embargo deben ser rotativos, cumplir la función por obligación hacia la comunidad y mandar organizando el curso de la decisión común de su comunidad. Este sistema produce bienes públicos, pero no se reciben como puros derechos por el mero hecho de existir sino como contrapartida por la participación de los individuos en la colectividad y en el cumplimiento de funciones que ésta les asigna.

Pero el marxismo clásico no pudo comprender este modelo probablemente por prejuicios coloniales y eurocentristas, que obturaron su capacidad de aprehender la dinámica real de los movimientos sociales y las comunidades, al hacer del proletariado, el único sujeto histórico que tenía que encaminar su liberación y, por lo tanto, la liberación del pueblo en general. No pudieron captar que las sociedades indígenas, al tener un modo de producción comunal, se constituyen en el polo antagónico al sistema de capital. Marx ya decía, en el borrador de la carta a Vera I. Zasúlich (1881) que no había ninguna necesidad de que estos pueblos –refiriéndose a las comunas rusas– sufrieran un parto doloroso de transitar hacia un capitalismo y luego llegar a un comunismo, sino que lo único que había que hacer era tecnificarlos, porque ahí estaba la sociedad comunista en forma precaria.

En ellas, cualquiera que sea el grupo cultural, no se conoce la propiedad privada sobre los medios de producción porque siempre fueron colectivas y trabajadas en forma de posesión privada, precisamente, para que los frutos de su trabajo sean apropiados por el colectivo. El sistema comunal actualmente observa y se apropia de estas experiencias, para convertirlas en un concepto general y en una propuesta aplicable en di-

ferentes industrias, y economías que realmente generen mucho excedente, y que éste sea apropiado por su productor directo.

El sistema comunal que se propone como alternativo al sistema liberal implica que la gestión económica y política, es ejercida por la colectividad que se traduce en primer lugar en la sustitución de la economía capitalista por las empresas comunales en áreas rurales y urbanas; en segundo lugar en el reemplazo de la democracia representativa por la democracia comunal, vía asambleas, juntas, cabildos, que elijan rotativamente representantes y portavoces que ejecuten las decisiones de la colectividad; y por último la combinación entre los intereses colectivos con los intereses individuales. Ya que el individuo es dueño de los bienes, de su trabajo y de su decisión, también obedece a las reglas del conjunto debido a que él mismo es partícipe de las decisiones.

Pero ¿son universalizables estas particularidades como alternativa al capitalismo?

Bibliografía

- ANDERSON, Benedict (1993), *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica
- ARICÓ, José M. (2010), *Marx y América Latina*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica
- DEL BARCO, Oscar (1965), “Las Formaciones económicas precapitalistas de Karl Marx”, en *Revista Pasado y Presente*. N 9. Córdoba: Ediciones Pasado y Presente. pp. 85-96
- DEL BARCO, Oscar (1994), *El abandono de las palabras*. Córdoba: CEA-Fundación de la Universidad Nacional de Córdoba
- GARCÍA LINERA, Álvaro (2009), *Forma valor y forma comunidad*. La Paz: Muela del Diablo Editores / Comuna / CLACSO
- HOBBSAWM, Eric (1998), *Naciones y Nacionalismos desde 1780*. Barcelona: Crítica
- MACPHERSON, C.B. (1970), *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*. Barcelona: Fontanella
- MARX, Karl (1982a), “Formas que preceden a la producción capitalista”, en MARX, K. y HOBBSAWM, E., *Formaciones económicas precapitalistas*. México: Ediciones de Pasado y Presente. Siglo XXI Editores
- MARX, Karl (1982b), *Contribución a la crítica de la economía política*. México: Siglo XXI Editores
- MARX, Karl (2007), *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) (1857-1858)*. Volumen 1. México: Siglo XXI editores
- MARX, Karl (2005), *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) (1857-1858)*. Volumen 2. México: Siglo XXI editores

- MARX, Karl y ENGELS, Friedrich (1980a), *Obras escogidas*. Tomo I. Moscú: Progreso
- MARX, Karl y ENGELS, Friedrich (1980b), *Obras escogidas*. Tomo III. Moscú: Progreso
- PATZI PACO, Félix (2004), *Sistema Comunal. Una propuesta alternativa al sistema liberal*. La Paz: CEA
- ROZDOLSQUI, Román (1978), *Génesis y estructura de El Capital de Marx*. México: Siglo XXI editores
- ZIBECHI, Raúl (2006), *Dispersas el poder. Los movimientos como poderes antiestatales*. Buenos Aires: Tinta Limón



Cristina B. García Vázquez

Marx y la cuestión judía

Introducción

En pleno desarrollo y crecimiento de las teorías racialistas que caracterizaron el siglo XIX y sus consecuencias en el XX, el breve texto *Sobre la cuestión judía* de Marx, publicado en 1844, se convierte en una obra que no suele mencionarse y que, sin embargo, nos permitiría entender, por un lado, la configuración de los Estados nacionales y su justificación ideológica racista y, por otro, la situación de la judería alemana y francesa.

Considerando a Marx como uno de los intelectuales más prolíferos y brillantes de su época y su papel clave en el desarrollo de las ciencias sociales a lo largo del siglo XX, nos interesa conocer la relación del contexto histórico y la situación de los judíos en Alemania, fundamentalmente qué relación tiene esta obra de Marx con la corriente racialista que terminará imponiéndose en el siglo XIX.

Nacido judío...

Marx nace el 5 de mayo de 1818 en Tréveris. La comunidad judía de esta ciudad se había dejado cautivar por los ideales de la Ilustración. Pero la situación política y social en el momento del nacimiento de Marx era otra. La igualdad obtenida durante Napoleón se esfumó rápidamente con el triunfo de la Santa Alianza. No había muchas salidas para los judíos que buscaban integrarse a la sociedad alemana; entre ellos, un abogado que no estaba dispuesto a perder lo conseguido. Su nombre, Herschel Levi, miembro de una familia de ascendencia rabínica, no dudará en convertirse al protestantismo en una iglesia luterana en 1817. Su ruptura con la tradición familiar quedará sellada con el cambio de nombre: Heinrich Marx. Era un abogado que admiraba la Ilustración y a pensadores como Kant, Condorcet, Voltaire, Rousseau, Lessing, entre

otros. Se casó con Henriette Pressburg, proveniente de Holanda, y descendiente de una familia judía y rabínica de origen húngaro, se convirtió muchos años después que su marido y sus hijos, bautizados en una Iglesia cristiana en 1824. Karl tenía 6 años de edad. Isaiah Berlín, en su libro *Karl Marx*, escribe:

La hostilidad de este último [Karl Marx] hacia todo lo que estuviera relacionado con la religión, y, en particular, hacia el judaísmo, acaso se deba en parte a la situación peculiar y embarazosa en la que los conversos a veces se encontraban. Algunos se evadían de ella haciéndose devotos y hasta fanáticos cristianos, y otros rebelándose contra toda religión establecida. Sufrían de un modo proporcional a su sensibilidad e inteligencia (2009: 46).

“Nada de lo que es humano me es ajeno”

Desde su vinculación con la izquierda hegeliana, Marx adopta una postura crítica de la religión, reafirmando un ateísmo como una práctica libertaria que se transfiere en su pensamiento rápidamente al ámbito político. Entre los años de 1842 y 1844, las ideas de Marx se constituirán en la base sobre la que se levantará toda su obra posterior y nos demostrará su enorme capacidad totalizadora para analizar la realidad sociopolítica y económica de su tiempo, poniendo de manifiesto su fuerte deseo de “entender para” que marca aun más su alejamiento de una filosofía que sólo interpretaba.

“Entender para”, como señala Oscar del Barco,¹ es introducir la idea de praxis en el proceso del conocimiento que trasciende la mera especulación filosófica para transformar el mundo. El “para” es previo a su entender; indisolublemente unidos en el sujeto cognoscente que se siente parte de la realidad y que necesita comprenderla para transformarla.

Podemos afirmar que los ensayos de Marx de la primera mitad de la década de 1840, tienen un hilo conductor que nos permite ver su paso del idealismo al materialismo, de la religión a la política, en el mismo proceso de su pensamiento que incluye el conocimiento y la transformación como parte del círculo que se realimenta mutuamente. De este modo, su breve ensayo *Sobre la cuestión judía* se nos presenta como una ventana epistemológica, como un primer acercamiento a Marx y a la construcción de su compleja obra.

1 Apuntes del encuentro con el Prof. Oscar del Barco durante el posdoctorado del CEA-Universidad Nacional de Córdoba, 2010.

Si bien la vida de Marx es conocida, creo que es pertinente hacer mención a su trayectoria antes de la publicación del texto que ahora nos ocupa. Sobre todo, su vinculación con Bruno Bauer y los jóvenes hegelianos en Berlín. Sus debates filosóficos y, fundamentalmente, teológico-religiosos se radicalizaron hacia un marcado ateísmo, a medida que el gobierno de Federico Guillermo IV se volvía más reaccionario. Bauer jugó un papel clave en el joven Marx; a tal punto que sus posibilidades de convertirse en profesor universitario dependieron de la permanencia de Bauer en la Universidad de Bonn. Empero, todo se truncó cuando la censura cayó sobre Bauer en 1841 (Fernández Buey, 2009).

En 1842 comenzó a escribir en la *Gaceta Renana*, junto con Arnold Ruge y Moses Hess. Convertirse en periodista le permitió no sólo obtener un ingreso sino también lanzarse de lleno al debate de la arena política alemana.

“Nada es más horroroso que la lógica del egoísmo”

Esta frase anuncia una de las preocupaciones centrales de Marx. Poco tiempo después la vinculará con el judaísmo. La lógica del egoísmo le parece un horror, forma parte de la dinámica de esa sociedad centrada en el capital y en la propiedad privada, en el enriquecimiento desmedido, fragmenta el ser social, el ser genérico. La *Gaceta* le permite a Marx tomar partido frente a cada avance del gobierno prusiano, en este caso; la frase forma parte de un artículo de Marx contra la ley que prohibía la recogida de leña por campesinos en tierras que habían sido de la comunidad. Para Marx la propiedad comunal es un bien social, y había que defenderla (Fernández Buey, 2009: 60-61).

Es obvio que con expresiones como la mencionada, el cierre de la *Gaceta* estaba sentenciado. Marx dejó Colonia a principios de 1843, pasó un tiempo en Kreuznach, para establecerse en octubre de ese mismo año en París. Pronto con Arnold Ruge idearán una nueva publicación: los *Anuarios francoalemanes*. Su primer y único número se publicó en febrero de 1844. Su importancia radica en dos ensayos de Marx: *Sobre la cuestión judía* y *Crítica de la filosofía del Derecho de Hegel*.

Zur Judenfrage

Marx (2004a) escribe *Sobre la cuestión judía* en Kreuznach en 1843, a punto de salir para París en donde realizará la revisión que se publicará en febrero de 1844. Sabido es que se trata de un escrito en respuesta y crítica a la publicación previa de Bruno Bauer, *La cuestión judía*. Si bien

un texto es consecuencia del otro, ambos constituyen respuestas alternativas al reclamo de emancipación política de los judíos en Alemania.

El ensayo se divide en dos partes, que tituló de la misma manera que los dos escritos de Bauer: 1) “La cuestión judía” y 2) “Capacidad de los actuales judíos y cristianos para ser libres”. El hilo conductor de la respuesta de Marx sobre la cuestión judía planteada por Bauer será la idea de emancipación. Pero vamos por parte.

“Los judíos alemanes aspiran a la emancipación. ¿A qué emancipación aspiran?...”

Así comienza Marx su crítica de la crítica de la cuestión judía de Bruno Bauer. Las respuestas los acercan en la crítica de la religión y del Estado confesional alemán y los alejan en la solución para alcanzar la emancipación humana.

La respuesta de Bauer aparece en el texto de la mano de Marx.² Para Bauer el pedido de emancipación política de los judíos manifiesta una actitud egoísta porque no reconocen que la opresión es compartida por el pueblo alemán. “Por qué ha de interesarse el alemán por la liberación del judío si el judío no se interesa por la liberación del alemán?” (Marx, 2004a: 9) La opresión se genera desde un Estado cristiano, y es esa *esencia* religiosa que obstaculiza el reclamo judío y lo vuelve contradictorio para el propio judío que sigue siendo lo que “es” por su religión. “Mientras el Estado siga siendo cristiano y el judío siga siendo judío, ambos serán igualmente incapaces de conceder la emancipación uno y de obtenerla el otro” (Marx, 2004a: 9-10). La intransigencia de uno, que hace sentir su yugo a través de la religión dominante, y la del otro, que se considera el pueblo elegido, es el principal obstáculo para la emancipación.

La respuesta de Bauer a la cuestión judía, plantea en sí misma un problema que, como tal, necesita una solución. El hincapié hecho por Bauer en la religión como el gran obstáculo de la emancipación, nos conduce directamente a la solución: hacer imposible la oposición religiosa entre el cristiano y el judío *suprimiendo la religión* (Marx, 2004a: 11).

Marx reconoce la precisión y claridad del planeamiento de Bauer; sin embargo, de-vela una crítica que cae en una pluralidad de contradicciones que lo conducen a Bauer a una especie de tautología, presentando

2 Feinmann atribuye el estilo de Marx en este ensayo a su juventud: “solo se siente seguro cuando ha expuesto (y ha exhibido su comprensión de) las razones de su oponente...” (2009: 155)

parcialmente la cuestión judía. Para Marx, Bauer sostiene una “formulación unilateral” que limita su análisis a la supresión política de la religión, focalizando su crítica no sólo en el judaísmo de los judíos sino en el Estado cristiano, que por su misma confesión no es un Estado real. Nos dice: “advertimos el error de Bauer, que reside en que somete a crítica al ‘Estado cristiano’ y no al ‘Estado en general’, reside en no investigar la relación entre la emancipación política y la emancipación humana” (Marx, 2004a: 14). La figura del Estado, entonces, cobra un protagonismo que trasciende la cuestión judía, permitiéndole a Marx en su crítica de la crítica de Bauer pasar de la teología a la política. Su visión totalizadora y su crítica al Estado alemán como un no Estado, lo lleva más allá de Alemania a abordar otros Estados –como el de Francia y el de los Estados Unidos– que, como recurso metodológico y epistemológico, merece destacarse porque contextualiza una problemática: es decir, la relación judíos-Estado se configuraría de un modo diferente dependiendo de las características de este último.

Comparar el problema judío-Estado en Francia y, especialmente, en los Estados Unidos con el de Alemania, forma parte de la crítica al planteamiento de Bauer para demostrar que la construcción de un Estado político no depende de suprimir la religión. No es ésta el obstáculo. Es posible alcanzar la emancipación política mientras la religión quede en el ámbito privado, constituyéndose en su propia barrera para alcanzar la emancipación humana. Nos dirá: “El límite de la emancipación política se manifiesta inmediatamente en este hecho: el Estado puede liberarse de un límite sin que el hombre sea realmente liberado, el Estado puede ser un Estado libre sin que el hombre sea un hombre libre” (Marx, 2004a: 17). Bauer queda encerrado en una contradicción que lo deja a mitad de camino al quedarse sólo con la emancipación política. Como afirma Hermosa Andujar (2004: XIII) “si la emancipación política era el punto final respecto de la religión, no es más que un punto y seguido en el desarrollo de la emancipación humana general”. Lo que finalmente le interesa a Marx es: la relación entre aquella y la emancipación humana, porque es precisamente en esta relación donde el problema judío es un ejemplo más que traslada el eje de discusión a la figura del Estado, específicamente a la contradicción entre Estado político y sociedad civil, entre hombre público y hombre privado. El Estado político a través de la idea de ciudadano mantiene en la sociedad civil lo que el imaginario del ideal de Estado cree anular: la vida material o la vida espiritual. Para Marx,

La descomposición del hombre en judío y ciudadano, en protestante y en ciudadano, en hombre religioso y en ciudadano, esta desintegración, no es una mentira contra la calidad de ciudadano, no es una elusión de la emancipación política sino que es la emancipación política misma, es la manera política de emanciparse de la religión. (Marx, 2004a: 22)

Esta “descomposición” va a estar claramente expresada en la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano de 1789.³ Nadie niega que estos derechos constituyan un logro frente al régimen opresor monárquico. Sin embargo, detrás de la manifestación de la igualdad, como primer principio que cuestionaría cualquier orden jerárquico, la relación con los demás derechos hace que ninguno de estos pueda ser analizado parcialmente, sino en relación con la totalidad que representan. En palabras de Marx: la igualdad, libertad, seguridad y propiedad “no son otra cosa que los derechos del miembro de la sociedad civil, es decir del hombre egoísta, del hombre separado del hombre y de la comunidad” (Marx, 2004a: 31). Estos derechos garantizan la vida material antes que la vida genérica. Vale resaltar lo que afirma de la seguridad como un principio clave para la sociedad civil, del hombre egoísta: “la seguridad es...el aseguramiento de ese egoísmo” (Marx, 2004a: 33).

De esta manera, el hombre es despojado de su ser social, de su ser genérico. Los derechos del hombre son considerados como derechos naturales. El ser social se fragmenta, se desvanece en la sociedad civil. La emancipación política enmascara la libertad del hombre, lo deja atado a la vida material y espiritual, mientras le otorga el status de ciudadano. ¿Cómo salir del egoísmo? Para Marx, trascendiendo la fuerza política para recuperar la social: “sólo cuando el hombre ha reconocido y organizado sus ‘fuerzas propias’ como fuerzas sociales y cuando, por tanto, no desglosa ya de sí la fuerza social bajo la forma de fuerza política, sólo entonces se lleva a cabo la emancipación humana.” (Marx, 2004a: 39)

3 Menciona, también, la Constitución de 1791 y la Declaración de 1798 en Francia y a las constituciones de Pennsylvania y la de New Hampshire en donde se establece el libre ejercicio de los cultos.

“La emancipación social del judío es la emancipación de la sociedad del judaísmo”

¿Qué vinculación tiene la primera parte de la crítica de Marx con la segunda sobre la capacidad de los judíos y cristianos de ser libres? Volvamos al “entender para”. Entender la cuestión judía es darle una respuesta; en este caso, es poner sobre el tapete el problema que impide recuperar las fuerzas sociales para alcanzar la emancipación humana. La solución envuelve tanto al judío como al cristiano. Pero Marx se detiene en el judaísmo, no en su versión religiosa sino en su versión práctica o mundana, como lo llama el autor. La crítica de Marx sobre la capacidad de los judíos y de los cristianos para ser libres pretende superar la tautología teológica de Bauer para ubicarse en el “elemento social que hay que vencer para superar el judaísmo” (Marx, 2004a: 44). Quedarnos en lo religioso sería reducir la dimensión social de lo que para muchos era el problema de la época. Aquí se abre una serie de interrogantes: ¿cuál es el problema que plantea Marx cuya solución llevaría a la superación del judaísmo? ¿Por qué detenerse en el judaísmo y no en el cristianismo? ¿Cuál es ese elemento social? Para descubrirlo se centra en el judío real y “no en el sabático, como hace Bauer, sino en el judío cotidiano. No busquemos el misterio del judío en su religión, sino busquemos el misterio de la religión en el judío real” (Marx, 2004a: 44). Esta afirmación de Marx, a mi entender, invierte el orden de la causalidad de los elementos para interpretar y explicar la cuestión judía, como todo fenómeno social. De la explicación idealista de Bauer, Marx formula un materialismo haciendo hincapié en la praxis del judío real, más que en las ideas o valores. Descubre al judío en su práctica cotidiana, y no a través de sus preceptos religiosos, no a través del judío sabático. La cuestión judía queda formulada en tres preguntas y sus correspondientes respuestas. Nos dirá:

¿Cuál es el fundamento mundano del judaísmo? La necesidad práctica, el interés egoísta. ¿Cuál es el culto mundano practicado por el judío? La usura. ¿Cuál es su dios mundano? El dinero.

Pues bien, la emancipación de la usura y del dinero, es decir, del judaísmo práctico, real, sería la autoemancipación de nuestra época. Una organización de la sociedad que acabase con las premisas de la usura y, por tanto, con la posibilidad de ésta, haría imposible al judío real. Su conciencia religiosa se despejaría como un vapor turbio que flotara en la atmósfera real de la sociedad...

Nosotros reconocemos, pues, en el judaísmo, un elemento antisocial presente de carácter general, que el desarrollo histórico –con

cuyo aspecto malo los judíos colaboran celosamente— se ha encargado de exaltar hasta su apogeo actual, llegado al cual tiene necesariamente que llegar a disolverse.

La emancipación de los judíos es, en última instancia, la emancipación de la humanidad del judaísmo real, práctico. El judío se ha emancipado ya, a la manera judía... Un judío que tal vez carece de derechos en el más pequeño de los Estados alemanes, decide sobre la suerte de Europa. (Marx, 2004a: 45)

El poder del dinero es central en la sociedad moderna. En los *Manuscritos* de 1844 parte de Goethe y de Shakespeare para describir la esencia del dinero, que todo lo puede para “convertir la *representación en realidad y la realidad en la mera representación*” (2006: 183). Pero en el ensayo que ahora nos ocupa ese “dios visible”, que es el *medio de separación* universal (Marx, 2006: 182),⁴ lo vincula al carácter insaciable del judío práctico, según Marx, que termina reconfigurando a la sociedad cristiana. Se trataría de una *judeización* de la sociedad cristiana, que bajo la forma de sociedad civil promueve el interés egoísta, que aleja al hombre de su ser genérico: “La sociedad civil engendra constantemente al judío en su propia entraña” (Marx, 2004a: 47). Duras palabras de Marx que identifican claramente al judío real con la misma sociedad burguesa; y pone en evidencia el carácter dialéctico de la historia. El judaísmo no es una fuerza externa a la sociedad civil, sino que está en su interior —en sus entrañas—. Forma parte de un proceso histórico que ve nacer a la burguesía de las propias entrañas de la sociedad feudal, “preñada” por la misma burguesía. Desde esta perspectiva, si el cristianismo se disoció del judaísmo, éste quedó en el seno de aquél, esperando verse nacer en una sociedad que había “preñado”. Es aquí en donde el poder económico es violencia, logra lo que quiere acumulando capital —producto de la misma violencia que genera—.⁵

4 Marx no deja de sorprendernos por su actualidad. Dice del dinero en los *Manuscritos*: “Soy feo, pero puedo comprar a la mujer *más bella*. Por consiguiente, no soy feo, ya que el efecto de la *fealdad*, su capacidad atemorizante, es aniquilado por el dinero.” Y más adelante dice: “El dinero aparece como ese poder que todo lo *invierte*, frente al individuo y frente a los lazos sociales, etc., que se afirman para sí como *esencia*.” (2006: 181-184)

5 Seguimos a Feinmann a partir de la expresión de Marx “La violencia es la partera de la historia”. Para este autor, “Marx *feminiza la historia*... La penetración se da, sucede, pero no desde afuera, sino desde su interior” (2009: 184)

Más adelante marca las diferencias entre el cristianismo y el judaísmo como una relación de opuestos que conducen a la enajenación del hombre. Si el judaísmo “engendra” al cristianismo y éste al judaísmo, el que se impone es el espíritu práctico del judío sobre el espíritu teorizante del cristiano. Idea y práctica se influyen mutuamente para terminar dando forma a la sociedad capitalista. Como una ley de desarrollo social, una religión representa la negación de la hora, interacciones dialécticas, demostrando su indisoluble interdependencia que termina enajenando al hombre y a la naturaleza: “El egoísmo cristiano de la buenaventuranza se trueca necesariamente, en su práctica ya acabada, en el egoísmo corpóreo del judío, la necesidad celestial en la terrenal, el subjetivismo en la utilidad propia” (Marx, 2004a: 50).

En este sentido, el poder del dinero, el nuevo dios mundano, representa el poder de lo económico sobre lo político, lo cual demuestra que el judío se ha emancipado a su manera, “en la medida en que los cristianos se han hecho judíos” (Marx, 2004a: 46). Todo queda bajo la órbita de este nuevo dios que es el dinero, el hombre como fin en sí se convierte en el hombre de dinero. Todo tiene un precio, un valor, sólo accesible por ese nuevo dios, a quien se le rinde culto; todo se vuelve mercancía. Y todo esto pareciera hallarse “implícito en la religión judía... Los mismos nexos de la especie, las relaciones entre hombre y mujer, etc. se convierten en objeto de comercio, la mujer es negociada. La quimérica nacionalidad del judío es la nacionalidad del mercader, del hombre de dinero en general” (Marx, 2004a: 48).

De este modo, para Marx el planteamiento de Bauer cae por su propia contradicción. ¿Cómo puede la sociedad burguesa pedirle al judío que relegue su religión, que la elimine, si la esencia del judaísmo práctico la constituye como tal? Sus argumentos son implacables y desafiantes, y abren un sinfín de interrogantes. ¿Cómo explicar tanto nivel de generalidad en un pensador de la talla de Marx? ¿Cómo entender su solución al problema judío sin afirmar que se trata de un texto cargado de racismo? ¿Cómo entender a un Marx que nace judío, que es además visto como judío por muchos de sus coetáneos y por autores contemporáneos, tanta negación a su tradición familiar judía? ¿Son los judíos los culpables del capitalismo? ¿Es el judaísmo la causa del capitalismo? ¿Qué le interesa a Marx la emancipación social del judío o la emancipación social de la sociedad del judaísmo? Termina su ensayo:

Tan pronto logre la sociedad acabar con la esencia empírica del judaísmo, con la usura y con sus premisas, será imposible el judío,

porque su conciencia carecerá de objeto; por la base subjetiva del judaísmo, la necesidad práctica, se habrá humanizado; porque se habrá superado el conflicto entre la existencia individual-sensible y la existencia genérica del hombre.

La emancipación social del judío es la emancipación de la sociedad del judaísmo. (Marx, 2004a: 51)

Los judíos y el siglo XIX

Podemos pensar la modernidad como un movimiento político, social, económico e intelectual europeo, perdiéndose el complejo engranaje de un sistema-mundo que afecta a todas las poblaciones dependientes, ya sea las que están fuera de Europa como las que están dentro del continente Europeo. La tendencia a resaltar un pasado a través de procesos homogeneizadores oculta la complejidad de las transformaciones de las diversas poblaciones que entran en contacto. Una visión eurocéntrica muestra el dominio de las potencias centrales y de sus clases dominantes, invisibilizándose la heterogeneidad sociocultural como parte de un proceso dialéctico que se mueve tanto a un nivel macro como micro. En este sentido, el proceso de *guetización* de los judíos forma parte del mismo sistema: el gueto actuó como un “escudo protector” del judaísmo frente a la hegemonía cristiana; de tal manera que, su construcción no puede entenderse sólo por la lógica interna del judaísmo sino por un entramado de relaciones sociales con la sociedad dominante, generando una pluralidad de formas identitarias que van desde la autoglorificación, pasando por formas como el judío-alemán, judío-francés, hasta la auto-denigración.

El reclamo de emancipación política de los judíos en Alemania a principios del siglo XIX, nos indica una profunda transformación de la judería como una consecuencia directa de los acontecimientos del siglo XVIII. La Ilustración y la revolución francesa conmocionaron fuertemente los cimientos de los guetos judíos. La llamada configuración de los Estados-nacionales no podía dejar de influir en aquellos judíos que querían ser alemanes, franceses, etc. Para muchos el único camino posible era cambiar de religión. En pocas palabras: la conversión al cristianismo era “el billete de admisión en la sociedad europea.”⁶

La expansión napoleónica iba acompañada de los ideales de la Ilustración. Los principios de igualdad, libertad y fraternidad influyeron en

6 La frase pertenece al poeta Heinrich Heine (1797-1856) (extraído de Johnson, 2010: 459).

muchos judíos y en sus intelectuales, dejándose cautivar más por el pensamiento de los ilustrados que por la tradición rabínica. Este fue el caso del padre de Marx.

Diversos autores afirman que Napoleón pretendía integrar a los judíos. La igualdad introducía la figura del ciudadano, y afianzaba un principio que se antepone a cualquier distinción que surgiera de la tradición. El 27 de septiembre de 1791 en Francia se revocan todas las restricciones que impedían, por ejemplo, a los judíos ejercer cargos públicos o sus profesiones o ingresar a la universidad. Siguiendo a Hermosa Andújar, esto trajo “las semillas del antisemitismo, que en modo alguno hacía presagiar en ese instante” (2004: VI-VII).

El edicto del 11 de marzo de 1812 eliminaba las restricciones que padecían los judíos en Alemania. La derrota de Napoleón dejó nuevamente sin efecto los derechos conseguidos. Lo dicho, nos muestra una realidad extremadamente conflictiva: si la categoría de ciudadano dejaba en segundo lugar las diferencias como la religión, el bagaje cultural, la raza, etc., la aceptabilidad de la minoría de parte de una mayoría dependerá de una pluralidad de factores que condicionarán las posibilidades de considerar en pie de igualdad a los que portan un bagaje cultural diferente. Si las condiciones socioeconómicas y políticas de un momento histórico se modifican, existen probabilidades de que las características étnicas de una población se constituyan en elementos que justifiquen la exclusión y la discriminación. Las respuestas de las poblaciones subalternas serán muy diversas. En este sentido, si la propia dinámica de la sociedad de finales del XVIII y principios del XIX abrían las puertas del gueto, este proceso de apertura generaría sus propias contradicciones como el fortalecimiento de un prejuicio antijudío (o antisemita),⁷ no sólo dentro de la sociedad alemana sino y curiosamente dentro de la misma judería en aquellos intelectuales que negaban su ascendencia judía, como el caso de Marx y por momentos el mismo Heine, mientras que otros fortalecerían su identidad judía de diferentes maneras o construirían formas adaptativas o “negociadas”, como el “judío-alemán”.

7 Preferimos usar el término antijudío que el de antisemita o antisemitismo. Este fue introducido a finales de 1870 por el periodista Wilhelm Marr. No es prudente vincular a Marx con el antisemitismo. Sería confundirnos, puesto que este término fue sin duda una estrategia ideológica y política de carácter racista que distinguió como razas a los arios y a los semitas. Además el antisemitismo fue un movimiento antijudío, no antiárabe –siendo estos también integrantes de las lenguas semíticas-. Siguiendo a Pierre-André Taguieff (2009) la idea de antisemitismo de finales del siglo XIX y del nazismo pierde vigencia en la actualidad. Por tal razón, este autor propone reemplazarla por judeofobia.

Así, la emancipación se esfumaba a medida que se fortalecía la restauración monárquica y el cristianismo representado por el Estado prusiano. Para Paul Johnson (2010) la salida no fue sólo la conversión, otros judíos fortalecieron su poder financiero como fue el caso de los Rothschild. Y esto no es un dato menor, puesto que la banca privada en manos de familias judeoalemanas creció considerablemente por las guerras napoleónicas. En Londres, principal centro financiero europeo, los Rothschild se imponían a los Baring (Johnson, 2010: 466) Es este contexto histórico que llevará a Hannah Arendt (2009) a afirmar que el antisemitismo comenzó en Prusia después de 1807 cuando Napoleón derrota al ejército prusiano en 1806 y entra en Berlín.

Marx y el racismo del siglo XIX

¿Podría ser considerado Marx un exponente del racismo decimonónico? Marvin Harris en su libro *El desarrollo de la teoría antropológica* afirma que frente a la predominante corriente racialista del siglo XIX, John Stuart Mill y Carlos Marx constituyeron la excepción.

Si la revolución francesa y la ilustración generaron una fuerte transformación en los guetos judíos y en sus intelectuales, la revolución industrial y su consecuente expansión comercial, les dará un lugar central. El prejuicio antijudío crecía a medida que crecía la actividad comercial y financiera. Johnson cita a Fourier, Proudhon, Toussnel por su insistencia en ver al judío como “el enemigo de la humanidad”, en palabras de Proudhon, (2010: 513). Para muchos “ser judío” era un estigma, convirtiéndose en el blanco de los ataques que llevaría en no pocos casos a la negación de sí mismo y de su propia identidad étnica. No era extraño que los adversarios de Marx lo identificaran como judío, lo que implicaba atribuirle ciertas características de su personalidad a su ascendencia judía.⁸ Pero también era el caso del mismo Marx, si bien no volvió a escribir sobre la cuestión judía, podemos pensar que la autodenigración de su identidad judía pudo haberse canalizado mediante el ataque a los judíos, adjudicándole claras connotaciones racistas al término judío. Ferdinand Lasalle, fundador de la socialdemocracia, fue uno de sus blancos.

8 Isaiah Berlín cita un ensayo político de Bakunin: “El señor Marx...es de origen judío. Combina en su persona todas las cualidades y defectos de esta dotada raza. Nervioso, según dicen algunos, hasta llegar al límite de la cobardía, es inmensamente malicioso, vanidoso, pendenciero, tan intolerante y autocrático como Jehová, el Dios de sus padres, y, como Él, insanamente vengativo.” (2009: 106)

En una conocida carta que Marx le escribe a Engels el 30 de julio de 1862, dice de Lasalle:

Ahora me resulta claro que –como muestra la forma de su cabeza y su cabello– él desciende de los negros que acompañaron a Moisés en el éxodo de Egipto (a menos que su madre o abuela paterna se cruzara con un negro). Esta mezcla de judaísmo y germanismo, por un lado, y una base de ascendencia negroide, por otra, debía inevitablemente ocasionar un peculiar producto. La necedad del muchacho es también negroide.⁹

El tono directo e irónico de la carta demuestra el mal humor y el disgusto de Marx con Lasalle –el “Negro judío”, como lo llamaban–. Sería demasiado simplista de nuestra parte considerarlo como un testimonio para encasillar a Marx dentro del racismo decimonónico. Esta valoración implica pasar por alto que el racismo, según Todorov,¹⁰ es una ideología que va desde mediados del XVIII hasta mediados del XX, y que, como “tipo ideal”, se constituyó en un mecanismo ideológico-político caracterizado por: 1) la afirmación de existencia de razas; 2) la “correspondencia entre características físicas y morales”; 3) que “el comportamiento del individuo depende, en muy gran medida, del grupo racial cultural (o ‘étnico’) al que pertenece.”; 4) una “jerarquía de valores”, diferenciando a las razas superiores como bellos, inteligentes y nobles, y a las inferiores como feos, tontos y bestias. Todo esto en pro de un ideal político constituye una estrategia de saber-poder para justificar el “sometimiento de las razas inferiores, o incluso, su eliminación...” (Todorov, 2007: 118-119).

Teniendo en cuenta estas proposiciones, Marx está lejos de ser un exponente del racismo del siglo XIX. Su interés en centrarse en el judío real, cotidiano, y no en el judío sabático, lo aleja de la visión determinista que establece una correspondencia entre características físicas y mentales, resaltando a la praxis social como elemento constitutivo de la conciencia, lo social como una fuerza imperativa sobre lo individual. Por lo tanto, es la misma fuerza social la que genera un proceso de reproducción o de transformación. Para Harris, Marx era un heredero de la Revolución francesa, remarcando la experiencia en el desarrollo del hombre no hacía otra cosa, junto con Engels, que insistir en la “omni-

9 La traducción es mía. Véase la versión en inglés en <http://www.marxists.org/archive/marx/10> Para conocer la distinción entre racismo y racialismo, véase Todorov (2007: 115).

potencia de la educación”. Sin negar, siguiendo a Harris, que su determinismo medioambiental, heredero de Lamarck, entre otros, “abría la posibilidad de una rápida realimentación entre raza y cultura”, bajo ningún aspecto puede ser considerado un determinista racial. La diferencia entre el planteamiento de Marx, y Engels, era que creían firmemente en la transformación de su sociedad en su propio tiempo y a escala mundial (1987: 206-208). Su concepción revolucionaria no podría ajustarse al racismo imperante: era posible construir una sociedad más justa, sin egoísmo y sin usura. De este modo, y en un sentido hipotético, su idea de emancipación y, específicamente en relación a la emancipación social de los judíos planteada en el texto, abre un camino que lo aleja del determinismo racial de su época, pero que deja un mar de dudas sobre la posibilidad de un prejuicio racista (o cultural). Su nivel de generalidad sobre los judíos constituye un determinismo sociocultural del grupo sobre el individuo, que nos llena de interrogantes.

Pensemos que Marx vivía en un contexto en donde el prejuicio anti-judío iba en aumento y preparaba el camino para el antisemitismo como movimiento político, ideológico y racial durante las últimas décadas del siglo XIX. Para algunos autores, como Hermosa Andújar (2004: XXV), el nivel de generalidad del ensayo de Marx hace que paguen tanto ricos como pobres, y pregunta: “judío y usura/dinero: semejante ecuación histórica, ¿es inocente, o siquiera: es cierta?”. Cómo explicar, entonces, que tantos judíos fueran socialistas o férreos defensores de Marx.

Sin lugar a dudas, el texto de Marx está cargado de un racismo diferencial que, fundamentado en un prejuicio antijudío, ciega la posibilidad de descubrir la heterogeneidad de la población judía. Sus valoraciones sobre los judíos los homogeneizan de tal manera que se pierde la diversidad de respuestas, haciendo referencia fundamentalmente a una estructura de dominación –capitalista–, pareciera que el germen de su constitución se hallara en el judaísmo práctico que finalmente, para Marx termina contaminando al cristianismo. Hay, entonces, una identificación entre judaísmo y capitalismo en el que el Estado es su gran protector. Bauman, en *Modernidad y Holocausto* (1998), destaca la existencia de una “afinidad electiva” (concepto de Weber) entre capitalismo y judaísmo para los movimientos socialistas del siglo XIX. Marx no escapó del prejuicio que identificaba el judaísmo con el capitalismo, y veía en esta “afinidad” el argumento para atacar al Estado prusiano, pero se olvidaba de las masas de judíos que vivían en la pobreza. Ciertamente es que la banca en Berlín estaba dominada por familias judías. Para Hannah Arendt, el

poder financiero de familias judías y su relación con los Estados de la Europa central y occidental, tuvo como antecedente la figura del judío palaciego, cuyos privilegios no eran extensibles al pueblo judío que vivía en el gueto –escudo protector del judaísmo– y a los no judíos (2009: 76). La vinculación entre familias judías adineradas y la nobleza se afectó por la política de emancipación que los ilustrados implementaron en pro de la igualdad. La emancipación era para todo el pueblo judío, de tal manera que en la constitución de los Estados-nación surge un *antisemitismo primitivo*, como lo llama Arendt, promovido por quienes en otra época habían sido los aliados de los judíos acaudalados.

El Edicto de Emancipación de 1812 significaba la construcción de un Estado-nación sin privilegios, de una sociedad que bajo el principio de igualdad y libertad lograba la emancipación de un pueblo. Es obvio que el estrato más perjudicado en la construcción del Estado-nación era la nobleza, que perdía su poder político y que veía como una amenaza que el Estado se preocupara por la emancipación de un pueblo entre los que se encontraban familias judías con un enorme poder financiero. El triunfo de la Santa Alianza planteará una situación de hecho en perjuicio de los derechos obtenidos por el edicto y fortalecerá la vieja amistad entre familias judías ricas y el Estado prusiano. Si los judíos ricos se convirtieron en un peligro político para la monarquía destituida; el nuevo contexto que se planteaba a partir de la caída de Napoleón buscará un blanco dentro de la comunidad judía visto como una amenaza para el nuevo régimen y para la banca judía que lo sustentaba. Como afirma Arendt, la monarquía prusiana dividió a la población judía en judíos deseables –los que brindaban apoyo financiero al Estado– y la masa de judíos indeseables que ponían en peligro la identidad alemana. Lo cierto es que la cantidad de judíos asimilados era cada vez mayor, lo que diluía las fronteras étnicas entre alemanes y judíos. Una de las estrategias del Estado prusiano –cristiano– fue obstaculizar la carrera pública y académica de los intelectuales judíos: “la creciente *intelligentsia* judía pudo ser abiertamente discriminada sin que resultaran afectadas las actividades de banqueros y de hombres de negocios” (Arendt, 2009: 100). Por otro lado, creció un prejuicio antijudío en intelectuales liberales y de izquierda que atacaban duramente al Estado conservador prusiano (Arendt, 2009: 102). Esto permite entender porqué la conversión fue el camino elegido por no pocos judíos, pero también la situación compleja de quienes descendían de familias judías y negaban esta adscripción étnica fo-

calizando su crítica en la religión –como una forma más de alienación del hombre– y en el Estado prusiano.

Marx se presenta como un caso paradigmático que indica la complejidad de su contexto histórico y la transformación de una sociedad heterogénea conmocionada por profundos cambios políticos, sociales y económicos que, sin lugar a dudas, configuraban nuevas identidades étnicas. Para algunos Marx era judío; para otros, alemán. En una sociedad que pretendía mantener las fronteras étnicas, la figura del judío-alemán traía serias complicaciones y confusiones. Marx, un internacionalista, seguramente no coincidía con ninguna de estas “etiquetas”. ¿Qué podemos concluir con todo esto? Pues bien, que los procesos identitarios constituyen construcciones sociales condicionadas por el contexto histórico y por la propia trayectoria individual. Las respuestas que dé el miembro de un grupo étnico a esos condicionamientos pueden ser muy dispares. Como hoy día, hay muchas maneras de ser judío. Marx bregaba por una sociedad que saliera de su estado de alienación.

Como parte de un proceso dialéctico, el camino hacia la emancipación social está lleno de negaciones y contradicciones: “tomar conciencia de” implica una negación de sí mismo, un odio de sí, de su propio origen, toda su obra es testimonio de la búsqueda de la transformación de una sociedad que alcanzara la emancipación de la humanidad, recuperando el hombre su ser social, su ser genérico.

Bibliografía

- ARENDT, Hannah (2009), *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Alianza
- BALIBAR, Étienne y otros (2009), *Antisemitismo: El intolerable chantaje*. Buenos Aires: Canaán
- BAUMAN, Zygmunt (1998), *Modernidad y Holocausto*. Toledo: Sequitur
- BERLÍN, Isaiah (2009 [1939]), *Karl Marx*. Madrid: Alianza
- CHEDID, Saad (2009), “‘Semita’: una palabra vaciada de su significación y de su verdad. Un enfoque argentino”, en BALIBAR y otros, *Antisemitismo: El intolerable chantaje*. Buenos Aires: Canaán
- FEINMANN, José P. (2009), *La filosofía y el barro de la historia*. Buenos Aires: Planeta
- FERNÁNDEZ BUEY, FRANCISCO (2009), *Marx (sin ismos)*. Barcelona: El Viejo Topo
- HARRIS, Marvin, (1987) *El desarrollo de la teoría antropológica*. Madrid: Siglo XXI
- HERMOSA ANDÚJAR, Antonio (2004), “Marx y la cuestión judía”, en MARX, K., *Sobre la cuestión judía*. Buenos Aires: Prometeo. pp. III-XXXIV

- JOHNSON, Paul (2010), *Historia de los judíos*. Barcelona: Zeta
- LUKÁCS, György (1971-1972 [1954]), *En torno al desarrollo filosófico del joven Marx (1840-1844)*, en <http://www.scribd.com/doc/16333590>
- MARX, Karl (2004a [1844]), *Sobre la cuestión judía*. Buenos Aires: Prometeo
- (2004b [1844]), *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Buenos Aires: Del signo
- (2006 [1844]), *Manuscritos económico-filosóficos*. Buenos Aires: Colihue
- TAGUIEFF, Pierre-André (2009), *La nueva judeofobia*. Madrid: Gedisa
- TODOROV, Tzvetan (2007), *Nosotros y los otros*. Madrid: Siglo XXI



Rodolfo Grippo

Trabajo asalariado, clases sociales, partidos políticos y parlamento en el análisis de Marx. Una relectura desde el enfoque institucionalista

Introducción

Dentro de la obra de este prolífico autor, suele hacerse una diferenciación entre distintos “momentos” o períodos en los que la misma puede dividirse. De tal manera, es posible encontrar referencias a una etapa en la que el joven Marx escribió obras de carácter predominantemente filosófico; y otra, en la que el Marx maduro elaboró su producción sobre temas especialmente económicos. Pero, entre medio de ellos, el pensador alemán hizo, en obras como *La lucha de clases en Francia* y *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, importantes aportes al estudio de las clases sociales, su expresión como partido político y el desempeño de éstos en el parlamento. Si bien la obra de Marx, por la variedad de temas que abordó, escapa a la posibilidad de ser considerada como una producción específica de alguna de las ciencias sociales, los partidos políticos y los parlamentos son analizados, sobre todo, desde la ciencia política.

Uno de los enfoques que orienta el desarrollo de las ciencias sociales, especialmente de la ciencia política, es el estudio de las instituciones, es decir, el institucionalismo. Al definir qué es una institución, Peters, sostiene que la palabra institución se utiliza con mucha amplitud y con límites difusos, para referirse a organizaciones formales, como así también a otras que no cuentan con ningún tipo de estructura, destacando como rasgos principales de las mismas a su perdurabilidad en el tiempo, y a la influencia que ejercen sobre el comportamiento de sus integrantes (Peters, 2003). Este autor observa que, luego de décadas de predominio del conductismo y de la elección racional, hacia fines del siglo xx se produjo una revitalización en el interés por el estudio de las instituciones, lo que llevó a que se recuperaran aportes hechos por los “viejos institucionalistas” de la segunda mitad del siglo xix.

El punto de partida de este trabajo es el siguiente interrogante: ¿es posible encontrar, en las obras citadas de Marx, un enfoque de corte institucionalista en el análisis que realizó de los procesos históricos que se desarrollaron en Francia, a mediados del siglo XIX? Los supuestos que orientaron esta pesquisa sostienen, por un lado, que el trabajo asalariado ejerce una influencia que determina el comportamiento de los individuos que forman parte de una clase, en ámbitos esencialmente políticos como los partidos políticos y el parlamento. Por otro lado, que esa influencia no se produce siempre de la misma manera, sino que guarda relación con las características de cada clase social y del proceso histórico analizado. Para poder comprobar estos supuestos, fue necesario releer en profundidad los textos de Marx ya señalados, realizando previamente una revisión conceptual de la corriente institucionalista. De esa manera se determinaron las particularidades que presentan las distintas clases sociales, las luchas entre los partidos políticos como expresión de clase, y el desempeño de cada partido en el parlamento. En las conclusiones, se contrastaron los supuestos planteados al inicio de este trabajo con los resultados del recorrido realizado.

1. Acerca del institucionalismo

A lo largo de más de un siglo, y desde los estudios realizados por distintos autores (Lowenstein, 1970; Peters, 2003; Harto de Vera, 2005), el desarrollo de la ciencia política es analizado como un debate entre dos paradigmas: el institucionalismo y el conductismo (Pinto, 2000; Harto de Vera, 2005). El origen del primero de ellos puede ubicarse en las últimas décadas del siglo XIX, en obras que autores como Bryce o Wilson realizaron sobre instituciones políticas. El segundo surgió a mediados del siglo XX, al menos en parte, como una reacción contra la corriente institucionalista (Sartori, 1996), la que reapareció en la década de 1980, retomando aspectos del “viejo institucionalismo”, pero exhibiendo, a la vez, una variedad más amplia de versiones, lo que plantea la necesidad de arribar a, al menos, algunas definiciones conceptuales acerca de la misma.

Al referirse a las instituciones, Peters, observa que:

En ciencia política se usa la palabra ‘institución’ libremente y con una precisión muy limitada, ya que significa muchas cosas: desde una estructura formal, como un Parlamento, hasta entidades amorfas, como la clase social. (...) Básicamente una institución sería un conjunto de reglas y valores, normativos y no cognitivos

respecto de la manera en que influyen sobre los miembros institucionales, como también el conjunto de las rutinas que se desarrollan para poner en ejecución e imponer esos valores. (Peters, 2003: 49 y 51)

Este autor resalta, además, algunas características básicas que es importante mencionar, para facilitar una aproximación al enfoque institucional. Por un lado, se trate tanto de una estructura formal, como un organismo de la burocracia estatal, como así también de un conjunto de normas compartidas por un grupo de individuos; una institución constituye un rasgo estructural que involucra a las personas. Esto ocurre, porque genera cierto tipo de interacciones entre los individuos que son predecibles, teniendo en cuenta las características de esos vínculos. Por otro lado, esa estructura o conjunto de normas, debe perdurar a través del tiempo, adquiriendo cierta estabilidad. Además, y esta es una cuestión central, la institución debe influir en el comportamiento individual, causando al menos ciertas restricciones en el mismo. Cabe agregar a este conjunto de rasgos, que debe existir cierto sentido de valores compartidos, entre quienes se encuentran bajo la influencia de la institución, lo que al menos en parte posibilita, que un conjunto de personas convivan bajo la misma institución.

Goodin destaca también que las restricciones al comportamiento individual, por estrictas que puedan llegar a ser, resultan ventajosas para los individuos en lo referente a sus propios proyectos; además, esas restricciones tienen raíces históricas y guardan relación con elecciones tomadas en el pasado. A la vez que las acciones individuales y grupales, moldeadas socialmente e influidas por esas restricciones, son la fuerza que motoriza la vida social (Goodin, 2003: 35 y 36). Teniendo en cuenta estas características de la corriente institucionalista, se abordaron los textos en los que Marx analizó los procesos que se desarrollaron en Francia entre 1848 y 1851.

2. Europa hacia 1848

En 1848 la mayoría de los países europeos se vieron sometidos a fuertes convulsiones sociales, las que afectaron a Italia, Alemania, Austria, Hungría y Bohemia; en Dinamarca, Rumania, Polonia, Irlanda y España éstas tuvieron menores proporciones. En Inglaterra, presentaron características propias, en tanto que sólo Rusia se mantuvo al margen de esas agitaciones. Esos movimientos sociales que se encauzaron en re-

voluciones democráticas, se produjeron en un contexto de fuerte crisis, que afectó a diversos sectores de la economía; la producción agrícola sufrió una gran merma desde 1845 en varios países, lo que se reflejó en aumentos de precios, hambrunas, difusión de enfermedades, e incremento de la mortalidad. En la industria, luego de algunos años de prosperidad, comenzó a haber quiebras, en el rubro textil en primer lugar, por la caída de las ventas; además, la paralización en la construcción de los ferrocarriles, afectó a otros sectores provocando un marcado aumento en el número de desempleados. Todo esto contribuyó a la caída en los precios de las acciones de muchas empresas, a la vez que los bancos no pudieron responder a las demandas de crédito. El problema de la extensión del empobrecimiento generó condiciones en las que la clase obrera impulsó movilizaciones y revueltas, a partir de las cuales algunos intelectuales agudizaron sus análisis; entre ellos se encuentran Tocqueville, Michelet, Cabet, Proudhon y también Marx (Fernández, 1997).

3. Francia entre 1848 y 1851 según el análisis de Marx

Al comenzar una aproximación a los complejos procesos que se desarrollaron en Francia a mediados del siglo XIX, es necesario recordar que los mismos están relacionados con los sucesos de 1830. Ese año, el monarca Carlos X, de la dinastía borbónica, ante un conflicto que se había planteado con una cantidad importante de diputados, disolvió la cámara esperando contar, luego de las siguientes elecciones, con un número mayor de legisladores que aceptaran sus pretensiones de gobernar de manera personalista; pero el resultado de esos comicios llevó a la cámara a una cantidad de diputados opositores, que casi duplicaba a los legisladores que tenían afinidad con el monarca. Carlos X disolvió la cámara, suspendió la libertad de prensa y convocó a nuevas elecciones, luego de modificar las normas electorales, reduciendo el número de votantes.

A fines del mes de julio de 1830, un grupo de periodistas se reunieron y elaboraron una proclama de fuerte contenido crítico, hacia lo que consideraban un golpe de Estado por parte del monarca. Pero los acontecimientos se precipitaron, dando lugar a un masivo levantamiento popular que desbordó a las tropas leales al rey, entrando en las Tullerías. Ante esa situación, grupos monárquicos se movilizaron por temor a la instauración de una república; en agosto, un gran número de diputados eligió a Luis Felipe de Orleans como nuevo rey.

El análisis que realizó Marx de los procesos que transcurrieron entre 1848 y 1851, comienza cuando define a los beneficiarios de la “revolu-

ción de julio” de 1830, que fue la aristocracia financiera, integrada por banqueros, tenedores de acciones de la bolsa, propietarios de minas de carbón y hierro, quienes invertían en el sector ferroviario y propietarios de explotaciones forestales; mientras que la burguesía industrial, que había logrado sofocar levantamientos de la clase obrera durante la década de 1830, constituyó una parte de la oposición, y tenía una representación minoritaria en el parlamento. En tanto que la pequeña burguesía, integrada sobre todo por intelectuales (abogados, médicos, periodistas), se encontraba excluida del poder político al igual que la clase campesina. Esta situación se veía reflejada en la cámara, donde miembros de la mayoría parlamentaria votaban a favor de la ampliación de las obras de construcción de ferrocarriles, de los que ellos mismos eran accionistas. El predominio de la aristocracia financiera se veía reflejado en las leyes que se sancionaban, y que favorecían claramente sus intereses, lo que provocó críticas airadas de la burguesía industrial y de la pequeña burguesía (Marx, 2003).

A mediados de la década de 1840, la plaga que afectó a la patata y las malas cosechas, provocaron en Europa violentos conflictos, como ya se mencionó; en Francia, se reprimieron con violencia las insurrecciones causadas por el hambre. La crisis agrícola coincidió con una crisis que se inició en Inglaterra en el comercio y la industria, que afectó a Francia, haciendo más evidente el predominio de la fracción aristocrática financiera, generando condiciones propicias para que la burguesía industrial y la pequeña burguesía agudizaran su actitud opositora, reclamando una reforma electoral, luego de la cual esperaban alcanzar una mayoría parlamentaria. Esas propuestas de reforma fueron rechazadas, lo que deterioró la situación del monarca y favoreció a los opositores. Si bien diversos países europeos se vieron afectados por movilizaciones sociales que impulsaban transformaciones, el movimiento revolucionario de 1848 y los procesos que se sucedieron posteriormente, presentaron en Francia sus particularidades.

A comienzos de ese año, la monarquía gobernante de Luis Felipe, se encontraba aislada, al haber perdido el apoyo tanto de la aristocracia, como del clero, el ejército y la guardia nacional; además, algunos periódicos opositores de gran difusión habían fortalecido su presencia, a la vez que proliferaban las asociaciones que demandaban cambios. En febrero de ese año, se produjo una manifestación ante el ministerio de asuntos exteriores que fue reprimida, lo que provocó que se armaran barricadas en algunos barrios de París; los grupos opositores, con una importante

presencia de obreros lograron avanzar hasta llegar a las Tullerías, ante esa situación, Luis Felipe abdicó (Fernández, 1997).

Luego de la caída de la monarquía, se constituyó un gobierno provisional, en el que estaban representados, según el análisis de Marx, los diversos partidos que habían participado de su derrocamiento (Marx, 1998); ese gobierno estaba integrado por representantes de distintas clases sociales, con intereses enfrentados entre sí. La mayoría de sus miembros formaba parte de la burguesía, dentro de la cual diferencia a la burguesía republicana, que se expresaba a través del periódico *National*; y a la pequeña burguesía republicana, cuyos principales exponentes eran Ledru-Rollin y Flocon; mientras que la clase obrera tenía sólo dos miembros: Luis Blanc y Albert. La República se proclamó a través del sufragio universal, lo que en principio generó condiciones propicias para la lucha del proletariado por lograr mayores espacios en ese gobierno; aunque la instauración del sufragio universal favoreció a los campesinos, que constituían numéricamente la mayoría en la sociedad francesa.

De todas maneras, el proletariado logró que se dictara un decreto por el cual el gobierno tenía que asegurar el trabajo a todos los ciudadanos; ante la inacción gubernamental para implementar esa norma a través de medidas concretas, una multitud de trabajadores se movilizó reclamando la creación de un ministerio de trabajo. El gobierno nombró entonces una comisión que, presidida por Luis Blanc y Albert, estaba integrada por delegados de las corporaciones de artesanos y debía ocuparse de encontrar medios para mejorar la situación de las clases trabajadoras; a esta comisión se le asignó como lugar de reunión el Palacio de Luxemburgo, del que tomó su nombre. Mientras, el gobierno tenía su sede oficial en el edificio del Ayuntamiento, denominado Hotel de Ville: allí funcionaban los ministerios de Hacienda, de Comercio, de Obras Públicas, a la par del Banco y la Bolsa.

En este punto, Marx expresa una definición muy clara acerca de las posibilidades de éxito de un ministerio de Trabajo en la sociedad burguesa, lo que tiene características propias en la economía y la sociedad de Francia a mediados del siglo XIX:

¡Organización del trabajo! Pero el trabajo asalariado es ya la organización existente, la organización burguesa del trabajo. Sin él no hay capital, ni hay burguesía, ni hay sociedad burguesa. *¡Un ministerio propio del trabajo!* ¿Es que los ministerios de Hacienda, de Comercio, de Obras Públicas, no son los ministerios *burgueses* del trabajo? Junto a ellos, un ministerio proletario del trabajo tenía

que ser necesariamente el ministerio de la impotencia, el ministerio de los piadosos deseos, una comisión del Luxemburgo (Marx, 2003: 39).

A lo largo del tiempo, se ha generado una vasta producción sobre distintos aspectos de la elaboración teórica de Marx. Uno de ellos es el trabajo, sobre el que, entre otros autores, Zeitlin resalta la importancia que tiene como actividad humana básica, en la producción de los medios de subsistencia, lo que es el resultado de la interacción de los seres humanos entre sí, y con la naturaleza; expresa, inclusive, que *El capital* hubiera podido ser titulado “el trabajo”, porque el primer volumen de esta obra, está dedicado, sobre todo, a analizar el trabajo alienado y las condiciones en que se produce el mismo (Zeitlin, 1986). Giddens, también le otorga un lugar central al trabajo en su estudio sobre las principales categorías con las que Marx analiza el capitalismo; reconoce a la producción como el primer hecho histórico, y al surgimiento de las clases como resultado de una división del trabajo que posibilita a algunas de ellas, la acumulación de producción excedente (Giddens, 1998). En tanto que Miliband (1995), al revisar el análisis de las clases sociales en la obra de Marx, resalta que la relación entre propietarios y productores, es de fundamental importancia para la entera organización de la vida social.

Retomando el análisis del gobierno provisional, según Marx, el proletariado, que compartía como socio minoritario ese gobierno, creía poder llevar adelante una revolución en Francia, mientras los países vecinos continuaban viviendo bajo un régimen burgués, sin tener en cuenta que las relaciones de producción en Francia, estaban condicionadas por su posición en el mercado mundial, y por las leyes con las que este se desenvuelve. Por eso, no era posible que el funcionamiento de esas leyes fuera afectado, sin que se provocara una guerra que incluyera a quien más influencia tenía sobre el mercado mundial: Inglaterra. Pero el desarrollo del proletariado industrial está condicionado, en gran medida, por el desarrollo de la burguesía industrial y, en Francia, en ese período histórico, la burguesía industrial no era la dominante, sino la financiera; inclusive, la burguesía industrial francesa solo controlaba el mercado interno, con la existencia de aranceles muy elevados. Además, el proletariado se concentraba sobre todo en París, pero en el interior las industrias existentes se encontraban aisladas y dispersas, y los trabajadores industriales eran superados en número por los campesinos y los pequeños burgueses. Debido a esos factores, la clase trabajadora en Francia, en

ese momento, no podía impulsar una revolución que tuviera realmente posibilidades de triunfar.

Las disímiles características de cada país, condicionaban las posibilidades de éxito de las rebeliones que se produjeron durante 1848; "...poco después de la revolución de febrero, los alemanes, los polacos, los austríacos, los húngaros y los italianos, se sublevaron cada cual con arreglo a las características de su situación del momento." (Marx, 2003: 42) Esas situaciones propias de países europeos, son contrastadas con: "...los Estados Unidos de América, donde si bien ya existen clases, éstas todavía no han cristalizado y cambian continuamente, cediéndose unas a otras sus partes integrantes, en un reflujo constante..." (Marx, 1998: 22).

El gobierno provisional que había surgido de las jornadas de febrero de 1848, enfrentaba problemas; la crisis previa a esa revolución, había paralizado el crédito. Esa situación se agravó con el ascenso de un gobierno que incluía entre sus miembros a representantes del proletariado; debía hacer frente también, a un déficit creciente que lo obligaba a buscar otra fuente de financiamiento, la que fue encontrada creando un nuevo impuesto que no gravó a ninguna fracción de la burguesía, sino al campesinado. Otra preocupación la constituía la ausencia del ejército, que fue retirado de París después de la revolución de febrero y dejó como única fuerza a la Guardia Nacional, compuesta por integrantes de distintas fracciones de la burguesía, que después de esa revolución, había aceptado en sus filas, aunque a regañadientes, a algunos proletarios. Ante esa situación, que generaba inquietud en la burguesía, se formaron 24 batallones de Guardias Móviles, a los que se incorporaron jóvenes provenientes del lumpemproletariado, que en el análisis de Marx, constituye un sector diferenciado del proletariado industrial, y está integrado, sobre todo, por vagabundos, rateros y delincuentes. El proletariado vitoreaba a esas Guardias Móviles cuando desfilaban por París, porque las consideraba propias, y por oposición a la Guardia Nacional de la burguesía.

También se crearon los llamados Talleres Nacionales, en los que se dio empleo a un gran número de trabajadores afectados por la crisis y el desempleo. La burguesía vio en ellos una fuente de despilfarro, ya que consideraba que allí se realizaban tareas improductivas por las que se pagaba un salario; también fueron generando rechazo en la pequeña burguesía, cada vez más afectada por la crisis. Pocos meses después de constituido el gobierno provisional, las tensiones de clase iban en aumento. A mediados de abril, los trabajadores se reunieron para preparar sus elecciones al Estado Mayor de la Guardia Nacional, pero circuló rá-

pidamente por París la versión de que en realidad se aprestaban para derrocar al gobierno provisional e instaurar un gobierno comunista. Nada de eso ocurrió, pero a partir de ese momento se ordenó que el ejército regresara a París (Marx, 2003: 46-51).

El 4 de mayo se reunió la Asamblea Nacional que tenía que elaborar una nueva Constitución (Marx, 1998: 19); en esa asamblea, tenían representación distintas fracciones de la burguesía, y en las primeras decisiones que se tomaron, se vio el rápido abandono del contenido social del gobierno provisional de febrero, y la profundización de la república burguesa; la asamblea dejó fuera de la Comisión Ejecutiva a los representantes del proletariado, Luis Blanc y Albert, y rechazó el proyecto de crear un Ministerio del Trabajo. El 15 de ese mismo mes, el proletariado se acercó a la asamblea, tratando de mantener su presencia en la escena política; en medio de un proceso en el que los acontecimientos se precipitaban, la Comisión Ejecutiva prohibió las manifestaciones populares y limitó el ingreso a los Talleres Nacionales, para luego decidir que todos los trabajadores solteros debían ser expulsados de los talleres o enrolados en el ejército.

Antes de finalizar el mes de junio se produjo una gran insurrección obrera y un choque en el que se enfrentaron los trabajadores contra el ejército, la Guardia Móvil, la Guardia Nacional de París y los refuerzos que ésta recibió desde las provincias. En esa lucha, junto al proletariado no había nadie más; pero frente a él se encontraban todas las otras clases defendiendo la república burguesa, que salió triunfadora de esa contienda y que dejó como saldo la ejecución de más de 3.000 obreros que habían caído prisioneros; en lo que constituyó para Marx, una “(...) guerra civil; la guerra civil bajo su forma más espantosa, la guerra entre el trabajo y el capital.” (Marx, 2003: 53) En esas circunstancias, el proletariado de París, se había visto obligado a protagonizar ese levantamiento pero sin estar en condiciones de obtener el triunfo. A partir de ese momento, se vio apartado del centro de la escena política, y se consolidó la dominación de la burguesía; el general Cavaignac reemplazó a la Comisión Ejecutiva y ejerció el poder despóticamente (Marx, 1998: 25). Mientras, la situación de las capas medias de la sociedad y de la clase campesina empeoraba, lo que las distanciaba de la burguesía y las acercaba al proletariado.

La Asamblea Nacional Constituyente, nombró una comisión que debía investigar los sucesos ocurridos en junio, y la participación que habían tenido en ellos dirigentes de los partidos socialista y demócrata,

como Luis Blanc y Ledru-Rollin. Además, se tomaron algunas medidas que expresaban las tensiones existentes entre las clases, y las relaciones de poder entre ellas en ese momento; el proyecto de gravar el capital con un impuesto fue rechazado, se derogó la ley que regulaba la jornada de trabajo, se restableció la prisión por deudas y se limitó el derecho de asociación. El siguiente conflicto enfrentó a los pequeños burgueses de París, que se veían afectados debido a la merma en sus ventas por los efectos de la revolución de junio, con los burgueses, sus acreedores; ante esa situación, se presentó a la Asamblea Nacional un proyecto de ley de “convenios amistosos”, que hubiera posibilitado a los comerciantes reanudar sus actividades y refinanciar sus deudas, pero una movilización popular que pretendía llevar un pedido de amnistía para los que habían tomado parte del levantamiento de junio influyó en la Asamblea, que rechazó el proyecto en sus principales aspectos. Muchos pequeños burgueses de París terminaron en la quiebra, lo que repercutió negativamente en la economía, y agravó el déficit del Estado (Marx, 2003: 62).

La nueva Constitución reconocía el derecho de asociación, la libertad de enseñanza y la inviolabilidad del domicilio, dejando a las leyes que debían sancionarse posteriormente determinar los límites a estos derechos; a la vez no incluía el derecho al trabajo ni tampoco impuestos progresivos. Establecía una Asamblea Legislativa, facultada para declarar la guerra y hacer la paz, realizar tratados comerciales y conceder amnistías; y un Presidente, que era el jefe de la administración, de las fuerzas armadas y era elegido por el voto universal y directo. Marx vio en esta constitución una contradicción; por un lado, la burguesía, al concederse privilegios, “expulsaba” a las clases subordinadas de ella; pero a la vez les concedía el sufragio universal (Marx, 1998).

Justamente, en los comicios presidenciales del 10 de diciembre de 1848, en vez de Cavaignac, fue elegido Bonaparte, que contó, masivamente, con el voto de los campesinos, quienes manifestaron de esa manera, su rebelión contra la república burguesa que les había aplicado impuestos; pero también el proletariado y la pequeña burguesía habían votado contra la Asamblea Constituyente y Cavaignac. Al asumir Bonaparte, accedieron a puestos de importancia algunos conocidos monarquistas y, pocos días después, se decidió mantener el impuesto sobre la sal, que había sido abolido por el gobierno provisional; pero la Asamblea Constituyente rechazó ese proyecto y redujo a un tercio del monto anterior el impuesto a la sal. La tensión entre la Asamblea Constituyente y Bonaparte, provocó que desde la Presidencia se comenzara a plantear la ne-

cesidad de su disolución; en medio de esas disputas, fueron disueltas las Guardias Móviles, y en enero, el ministro Faucher presentó un proyecto de ley sobre el derecho de asociación, que prohibía los clubs. Esto generó intensos debates en la Asamblea Nacional, teniendo en cuenta que el artículo octavo de la Constitución, garantizaba a todos los franceses este derecho, pero según Marx: "... los clubs eran los centros de reunión, las sedes de conspiración del proletariado revolucionario [...] otras tantas Asambleas Constituyentes del proletariado y otros tantos destacamentos del ejército de la revuelta dispuestos al combate..." (Marx, 2003: 78).

Finalmente, la misma Asamblea Constituyente desconoció el texto constitucional. La República burguesa se vio envuelta además en un conflicto externo al atacar a la República Romana (Marx, 1998: 36) para proteger al Papa, lo que se debió a que la "vieja" Roma y el Papa eran los "garantes" de la Iglesia Católica; una revolución en Roma era peligrosa, así como lo había sido la revolución de junio, porque "...sin catolicismo no hay religión francesa, y sin religión ¿qué sería de la vieja sociedad de Francia? La hipoteca que tiene el campesino sobre los bienes celestiales garantiza la hipoteca que tiene la burguesía sobre los bienes del campesino." (Marx, 2003: 80)

A comienzos de mayo de 1849, concluyó su labor la Asamblea Constituyente, mientras comenzaba la campaña previa a los comicios para elegir a los integrantes de la Asamblea Nacional Legislativa; siguiendo el análisis de Marx, dos grupos se enfrentaron en esa ocasión: el partido "del orden" y el partido demócrata-socialista o partido rojo. El primero de ellos estaba integrado por las dos fracciones de la burguesía: los grandes propietarios de la tierra por un lado, y la aristocracia financiera más la burguesía industrial, con sus intereses en tensión, por otro. Mientras que el segundo estaba integrado por la pequeña burguesía y el proletariado. El partido del orden disponía de cuantiosos recursos a los que podía apelar, para inclinar las elecciones a su favor, de todas maneras,

...lo que separaba a estas fracciones no era una cuestión de principios, sino de condiciones materiales de vida [...]. Sobre los tipos diferentes de propiedad, sobre las condiciones sociales de existencia, se levanta toda una estructura de sentimientos, ilusiones, formas de pensar y paradigmas de vida distintos y elaborados peculiarmente. Toda clase social los crea y los plasma derivándolos de las bases materiales y de las relaciones sociales correspondientes. (Marx, 1998: 42 y 43)

El resultado de esas elecciones, favoreció al partido del orden, pero el partido demócrata-socialista (al cual Marx denominó la “nueva montaña”), logró algo más de 200 diputados del total de 750 bancas con que contaba la Asamblea Nacional. En junio, Ledrú-Rollín, uno de los líderes del partido demócrata-socialista, presentó una acusación formal por violación de la Constitución contra el Presidente, debido al ataque contra Roma; la acusación fue rechazada, lo que motivó que la pequeña burguesía y el proletariado marcharan el 13 de junio de 1849, en señal de protesta por las calles de París (Marx, 2003: 93), pero dispersándose al encontrarse con las tropas de Changarnier; quedando, el partido demócrata-socialista a partir de ese momento, debilitado. Para Marx, la “nueva montaña” pretendía transformar la sociedad por la vía democrática, en el marco de la sociedad pequeño burguesa, no por tratar de imponer un interés egoísta de clase, sino “...convencida de que las condiciones particulares de su emancipación son las condiciones generales fuera de las cuales no puede salvarse la sociedad moderna ni evitarse la lucha de clases.” (Marx, 1998: 46)

Bonaparte reorganizó su consejo de ministros, nombrando al financiero Fould como ministro de Hacienda, con lo que los intereses de la burguesía financiera se veían claramente favorecidos en detrimento de las demás clases, inclusive de otra fracción de la burguesía, los industriales. Se restableció el impuesto al vino, lo que perjudicaba a los campesinos, que habían apoyado con sus votos a Bonaparte, y que ya se encontraban agobiados por deudas e hipotecas; además, se impuso una ley de enseñanza por la cual la Iglesia pasaba a tener control sobre ésta, con la intención de que esto facilitara el sometimiento del campesinado. Proletarios, pequeños burgueses y campesinos eran empujados unos contra otros, e impulsados a hacerse opositores al gobierno ante, las decisiones que éste tomaba y los cambiantes ciclos de la economía francesa, la que a su vez se veía condicionada por los vaivenes del mercado mundial.

Pero el gobierno enfrentaba además otro problema, se tenían que realizar elecciones para cubrir las bancas que habían quedado vacantes, luego de la expulsión de los diputados de la “nueva montaña”, a causa de los sucesos del 13 de junio. En los comicios del 10 de marzo de 1850, y contra todos los esfuerzos del gobierno, se impusieron los candidatos representantes de la pequeña burguesía y del proletariado; lo que significaba que: “...la influencia moral del capital está rota [...] que la Asamblea burguesa ya no representa más que a la burguesía...” (Marx, 2003: 121). El 28 de abril, la nueva montaña logró imponerse en otras elecciones,

avizorando que en 1852, en los comicios presidenciales, Ledrú-Rollin accedería al sillón presidencial, pudiendo imponer desde allí su programa por la vía legal.

Pero el partido del orden presentó el 8 de mayo, un proyecto de ley que invalidaba el sufragio universal, confiando en que la pequeña burguesía no iría en su reacción, más allá de donde había llegado antes. El proyecto aprobado el 31 de ese mes establecía que los electores debían tener tres años en un domicilio fijo en relación con el lugar de votación y, para los trabajadores, que ese domicilio fuera certificado por su patrón; además, la Constitución establecía que para que un candidato fuera elegido presidente se necesitaban como mínimo dos millones de votos y, si ningún postulante llegaba a esa cantidad, la Asamblea debía decidir entre los tres candidatos más votados. Al reducir el número de electores, se facilitaba que la Asamblea designara al próximo presidente (Marx, 1998: 66).

A la nueva ley electoral, siguió una nueva ley de prensa, la que determinó que todos los artículos periodísticos debían ser publicados con la firma del autor, elevó las fianzas y estableció un impuesto de timbre extraordinario para las novelas por entregas, entre otras modificaciones. Todo esto debilitó al partido revolucionario y democrático. Además, surgió un nuevo conflicto que enfrentó a Bonaparte y la Asamblea. El Presidente había solicitado que se le asignaran más recursos, ante lo que la Asamblea respondió tardíamente y con un monto inferior al que se le había pedido. La prensa bonapartista reaccionó contra ella, sobre todo el periódico *Pouvoir*; después de esto, se comenzó a debatir la suspensión de las sesiones de la Asamblea, lo que le convenía tanto al Presidente como al partido del orden, y que se concretó al suspenderse las sesiones parlamentarias desde el 11 de agosto al 11 de noviembre; quedando una comisión permanente de 28 miembros, entre los cuales no había ninguno que respondiera al Presidente, al “cuidado de la República”.

Durante ese período, se reunieron las representaciones departamentales; la mayoría de ellas se manifestó a favor de una revisión de la Constitución, lo que fue interpretado por distintos grupos de diferentes maneras: como una restauración monárquica o como una prórroga de los poderes presidenciales. Estas posibilidades tensionaron las relaciones entre las fracciones del partido del orden, y de éstas con Bonaparte. Finalmente, el 11 de noviembre, cuando se reiniciaron las sesiones de la Asamblea, el partido del orden prorrogó los poderes presidenciales; este incremento de las facultades del ejecutivo, facilitó la represión contra la

mayoría del pueblo, a la vez que el enfrentamiento entre Bonaparte y el partido del orden derivó en una crisis bursátil, que llevó a la quiebra a muchos pequeños capitalistas, mientras los grandes inversores incrementaron sus fortunas. Sobre estos últimos episodios, Marx observa que esa situación "...se extiende y se lleva al extremo hasta que las propias condiciones económicas hayan alcanzado otra vez el grado de desarrollo en que una nueva explosión haga saltar a todos estos partidos en litigio, con su república constitucional." (Marx, 2003: 139)

Conclusiones

Teniendo en cuenta el interrogante que dio inicio a este trabajo, y el enfoque desde el cual se abordó la lectura de estos textos, es posible observar que en el análisis que Marx realizó de esos procesos, los principales actores involucrados son las clases sociales y las fracciones de clase. Los partidos políticos desenvolvían su accionar como expresión de una clase o fracción de clase, siguiendo una lógica que tiene como base su inserción en la particular estructura económica de la Francia de mediados del siglo XIX; y su desempeño en los organismos legislativos guarda relación con esa situación, que era distinta, tanto de la de Inglaterra como de la de EE. UU.

Marx expresa que en los EE. UU. ya existían clases, pero que en ese período estas no estaban "cristalizadas". Desde un enfoque institucionalista es posible interpretar este término, como expresión de un bajo grado de institucionalización de las clases sociales y, en relación con eso, de una menor capacidad de influir en los individuos que forman parte de las mismas. En Inglaterra, la estructura de clases presentaba características distintas a la de Francia, con distinto peso y diferente capacidad de influencia de las clases y fracciones de clases entre sí, dentro de la estructura de ese país.

En Francia, los complejos procesos que se desarrollaron a mediados del siglo XIX, afectaron a las clases y fracciones de clase de manera distinta. Cada una de estas se comportaron en cada escenario teniendo en cuenta el lugar que ocupaba en esa estructura económica, como así también las cambiantes circunstancias en los aspectos económico y político. De tal manera, el proletariado formó parte del gobierno que surgió del movimiento de 1848, en el que estaban representados también, distintos sectores de la burguesía. Pero en las cuentas jornadas de junio, las diversas fracciones de la burguesía defendieron la república burguesa contra el proletariado que fue violentamente reprimido. Poco después de esos

enfrentamientos, la situación económica de las capas medias comenzó a deteriorarse, lo que las llevó a acercarse al proletariado. Ante la agudización de la crisis, los candidatos que representaban al proletariado y la pequeña burguesía, se impusieron a los del partido del orden. A partir de allí, se restringieron el derecho al sufragio y la libertad de prensa; luego se suspendieron las sesiones del parlamento. Cuando estas se reiniciaron, se prorrogaron los poderes presidenciales.

Es decir que las clases se constituyen, desde esta perspectiva de análisis, no como entidades amorfas, sino como instituciones que influyen en el comportamiento de los individuos que forman parte de las mismas; siendo estas, los actores principales de esos procesos. Además, el comportamiento de cada clase se deriva de su inserción en la estructura económica. El trabajo asalariado, es la institución básica alrededor de la cual se organiza toda la sociedad burguesa, y es también la línea divisoria que limita el accionar de las clases. Mientras el proletariado trataba de abolirlo, las distintas fracciones de la burguesía podían tener divergencias entre sí, siempre que éstas se mantuvieran dentro de los límites de la sociedad burguesa. Para el proletariado, los clubs eran instituciones que reforzaban la influencia de la clase sobre los individuos; mientras que el lumpemproletariado, que estaba fuera de la estructura productiva, termina siendo funcional a los intereses de la burguesía. Bonaparte, al no representar a ninguna clase en particular, se apoya temporariamente en el campesinado y también en el lumpemproletariado. El lugar que ocuparon estos dos actores en esos procesos muestra, además, la coherencia lógica del análisis que Marx realizó sobre ellos.

Bibliografía

- FERNANDEZ, Antonio (1997), *Historia universal. Edad contemporánea*. Barcelona: Ediciones Vicens Vives
- GIDDENS, Anthony (1998), *El capitalismo y la moderna teoría social*. Barcelona: Idea
- GOODIN, Robert (2003), (compilador), *Teoría del diseño institucional*. Barcelona: Gedisa
- HARTO DE VERA, Fernando (2005), *Ciencia política y teoría política contemporánea: una relación problemática*. Madrid: Trotta
- LOWENSTEIN, Karl (1970), *Teoría de la constitución*. Barcelona: Ariel
- MARX, Karl (1998), *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*. Buenos Aires: Need
- MARX, Karl (2003), *La lucha de clases en Francia*. Buenos Aires: Prometeo

- MILIBAND, Ralph (1995), "Análisis de clases", en GIDDENS, Anthony; TURNER, Jonathan y otros, *La teoría social hoy*. Buenos Aires: Alianza
- PETERS, Guy (2003), *El nuevo institucionalismo. Teoría institucional en ciencia política*. Barcelona: Gedisa
- PINTO, Julio (2000), *Introducción a la ciencia política*. Buenos Aires: Eudeba
- SARTORI, Giovanni (1996), *La política. Lógica y método de las ciencias sociales*. México: Fondo de Cultura Económica
- ZEITLIN, Irving (1986), *Ideología y teoría sociológica*. Buenos Aires: Amorrortu

Rafael Krasnogor

Freud y Lacan, y su relación con Marx

Marxismo y psicoanálisis atraviesan la cultura contemporánea y lo hacen desde lugares diferentes; sin embargo, ambos socavan lo que parecía indestructible: el sujeto como amo y señor de su voluntad, y la razón razonante como instrumento emancipador. Cada una de las teorías legó al mundo una clave de lectura que permite interpretar los acontecimientos sociales desde una modalidad inédita: Freud, la hipótesis del inconsciente; Marx, la plusvalía y Lacan, la teoría del plus de goce, a partir de las contribuciones de los dos anteriores. Estos aportes aún hoy son resistidos, quizás porque la herida que develan concierne directamente al hombre y, además, no pasa de moda.

Es necesario, sin embargo, advertir una diferencia: mientras que el psicoanálisis descubre al mundo la lesión narcisista de que el yo no es dueño de su morada, Marx, más que herida, señala una posición vinculada al lugar que el hombre ocupa en el mundo de las mercancías, y esta posición está en razón directa con la ética.

Freud no tenía una conciencia clara de los aportes de la obra de Marx; sí, en cambio, de lo que estaba produciendo la revolución marxista, no sólo por los comentarios que sus discípulos le acercaban, especialmente Wilhelm Reich, sino además como el cultísimo hombre de su tiempo que era. Los registra, fundamentalmente, como psicoanalista, pues interpreta los efectos (en el sujeto) del pensamiento revolucionario y los critica: "...puedo discernir su premisa psicológica como una vana ilusión. Si se cancela la propiedad privada, se sustrae al humano gusto por la agresión uno de sus instrumentos; poderosos sin duda, pero no el más poderoso" (Freud, 1996a [1929]: 110). El vienés escribe estas palabras en 1929, cuando está analizando las fuentes del malestar en la cultura, por ello su referencia a la agresividad. Por entonces el descubrimiento freu-

diano es esa instancia psíquica que denomina superyó, que algunos años más tarde vinculará al marxismo, aunque esta vez no en relación con la propiedad privada. “Es probable que las concepciones de la historia llamadas materialistas pequen por subestimar este factor —el del superyó—. Lo despachan señalando que las «ideologías» de los hombres no son más que un resultado y una superestructura de sus relaciones económicas actuales” (Freud, 1996a: 62).

Por su parte, Lacan arriba al pensamiento marxista en tiempos de lo que se considera una revolución cultural, el Mayo Francés de 1968, y la lectura de la obra de Marx tendrá resonancias importantes y profundas en su labor. Tanto que quizás podríamos hablar de un cambio de paradigma en el interior de su especulación, pues el acento puesto, en un primer momento, en su teoría del sujeto se desplaza hacia la de los discursos, aspecto que trabaja en el “El reverso del Psicoanálisis” durante 1969-70, y que ya había abordado en su seminario “De un Otro al otro”, de 1968. En ambos la palabra de Lacan posee un tono político, y emergen conceptos de clara procedencia marxista, como mercado, plusvalía y trabajo. Cuando formula la teoría de los cuatro discursos la referencia a Marx es ya clara, y lo es más a partir de 1970, cuando añade un quinto discurso: el discurso capitalista, como una variación del discurso del amo.

Con este ensayo me propongo analizar en profundidad las relaciones del psicoanálisis con el marxismo, pues considero que, lejos de estar cerrado el diálogo entre ambos, el malestar del sujeto contemporáneo ilumina nuevos aspectos de las obras de Freud, Marx y Lacan, herramientas fundamentales para analizar la cultura a contrapelo o, como diría Lacan, el revés de la cultura.

En la primera etapa del ensayo se abordará la relación entre Marx y Freud, y en la segunda, la de Lacan con Marx. En ambos casos la referencia será *El capital*, de Karl Marx.

Marx y Freud

Para analizar la relación de Freud con Marx partiré de lo que considero un denominador común de sus investigaciones: el malestar en la cultura y sus productos, de los cuales destacaré el síntoma, el chiste y la masa. La selección de estos aspectos del malestar no es aleatoria, por un lado, responde a lo que Freud conceptualizó a lo largo de su teoría, aunque, como se verá, ya están presentes, de algún modo, en la de Marx. Por otro lado, no son simples aspectos del malestar, son el resultado de operaciones determinadas socialmente. Una sociedad elabora para su existencia

diferentes bienes, ya materiales, ya inmateriales, como mitos y ritos; estos también, como supieron mostrar Freud y Marx, producen malestar.

En los textos de Marx es posible establecer la relación entre el malestar y el trabajo. En primer lugar, por el lugar que ocupa en el discurso capitalista; pero además, por el concepto de trabajo que expone y, por la operación a la que este —el trabajo— es sometido.

El primer capítulo de *El capital* parte del análisis del lugar donde los hombres desarrollan su vida, el mercado, y allí ubica el trabajo como una mercancía de ese mundo nuevo. (Podría haberse enunciado como una mercancía más; sin embargo, no es cualquier mercancía). Ahora bien, para que algo sea mercancía debe cumplir con dos requisitos, por ello su carácter bifacético: en primer lugar, que sea valor de uso, que satisfaga una necesidad; y, por otro lado, que sea valor de cambio, que pueda transferirse como medio de intercambio con otras mercancías. El trabajo, en la concepción de Marx es, "...independientemente de todas las formaciones sociales, condición de la existencia humana, necesidad natural y eterna de mediar el metabolismo que se da entre el hombre y la naturaleza, y, por consiguiente, de mediar la vida humana"; por ello decíamos que no es una mercancía más. He ahí la fuente del malestar, puesto que es objeto de consumo y la operación a la que es sometido en el mercado es a la de su expropiación, vía el consumo, cuyo resultado es la plusvalía, lo que se expropia, es sustancia vital como también la denominará Marx. Por ello al inicio de este ensayo se dijo que Marx más que develar una herida narcisista era resistido porque señala y denuncia la posición ética que adopta el hombre contemporáneo, la de la sonrisa capitalista, como la denominara el pensador, y que se desarrollará más adelante.

A lo largo de *El capital*, diversos testimonios dan cuenta del malestar que genera el usufructo de la fuerza de trabajo. La industria es el ámbito privilegiado de investigación, y lo que enseña Marx son las distintas estrategias del sujeto capitalista para prolongar y efectivizar la producción de mercancía. Encuentra, y este es uno de sus aportes, el cálculo que devela las maniobras del capitalista para mejorar su rentabilidad a costa del trabajo ajeno. Y se da cuenta de que debe separar la jornada laboral en tiempo de trabajo necesario y plustrabajo. Entiende por el primero la parte de la jornada en la que el trabajador reproduce el capital que adelanta (su fuerza de trabajo) y el segundo es "...necesario —escribe— para el capital y su mundo, porque estos se basan en la existencia permanente del obrero" (Marx, 2008 [1867]: 261).

La inevitabilidad de la existencia necesaria y permanente del obrero es una de las fuentes del malestar en la cultura. Vemos sus efectos en testimonios de la época, específicamente, los de un accidente ferroviario en el que pierden la vida 150 pasajeros. Los maquinistas responsables del accidente son enviados a juicio; allí explican que su jornada laboral durante los primeros años era de 10 a 12 horas diarias y que en los últimos años había sido elevada primero a 14, luego a 18 y más tarde a 20. Sin embargo en vacaciones, cuando se producía –explican– un fuerte influjo de turistas, habían trabajado ininterrumpidamente 40 y hasta 50 horas. “Ellos eran seres humanos, no cíclopes. En un momento dado su fuerza de trabajo flaqueaba. El entumecimiento se apoderaba de sus miembros. El cerebro dejaba de pensar y los ojos, de ver. El altamente «respetable jurado británico» les respondió con un veredicto que los enviaba al tribunal bajo la acusación de homicidio, y un indulgente anexo exteriorizaba el piadoso deseo de que los señores magnates capitalistas del ferrocarril fueran un poco más dispendiosos en la compra de cantidad necesaria de «fuerza de trabajo» y más «abstinentes», «abnegados» o «frugales» en la explotación de la fuerza de trabajo pagada”, escribe el filósofo. (Marx, 2008 [1867]: 305).

El pensador alemán sabe que el plustrabajo no fue inventado por el capital; por el contrario, explica que allí donde en una sociedad algunos ejercen el control de los medios de producción, el trabajador, libre o no, siempre deberá agregar al tiempo de trabajo necesario para su manutención un excedente para la ganancia del otro. Este puede ser un aristócrata ateniense, un ciudadano romano, un barón normando, etc. Sin embargo, los distintos semblantes del otro sí marcan diferencia, y es lo que Marx supo descubrir a partir de su análisis del modo de producción capitalista. Por ello dirá que “sobre los horrores bárbaros de la esclavitud, de la servidumbre de la gleba, etc., se injerta el horror civilizado del exceso de trabajo” (Marx, 2008 [1867]: 283). Este enunciado es propio del pensador que sabe leer los aires de la época y extraer su particularidad (en su caso, y en el de Freud y Lacan, a partir del malestar). Por ello sostiene que el horror adquiere carácter civilizado. Su civilidad obedece a que se expresa de forma ordenada, regulada y reglada. Ordenado, puesto que es medible y, por lo tanto, cualitativamente diferente de la barbarie, el horror actual es resultado de operaciones cuantitativas. Es regulado, ya que el exceso no se produce sólo durante un instante ni es azaroso; por el contrario, está meticulosamente temporalizado y, además, es reglado por el campo discursivo en el que intervienen distintas praxis, como las médicas, las

jurídicas, las económicas, etc. Vemos en otro ejemplo el horror civilizado: "...el trabajo de los negros en los Estados meridionales de la Unión norteamericana mantuvo un carácter moderadamente patriarcal mientras la producción se orientaba, en lo fundamental, a la satisfacción de las necesidades inmediatas. Pero en la medida en que la exportación algodonera se transformó en interés vital de esos Estados, el trabajo excesivo del negro [...] se convirtió en factor de *un sistema calculado y calculador*¹. Ya no se trataba de arrancarle cierta masa de productos útiles" (Marx, 2008 [1867]: 283). La civilidad del horror requería prolongar la vida útil de los esclavos, en otras palabras, hacerlas más eficientes, por ello se cambió la esclavitud por la contratación de hombres libres, cuya única mercancía es su fuerza de trabajo. Ironía de la historia de la libertad...

Marx y la masa

Marx, hombre de época absolutamente comprometido con lo social, advirtió que el fenómeno del momento eran los grandes movimientos sociales y descubrió que el sujeto histórico es lo que llamó el proletario. Sin embargo, este sujeto histórico no es la única masa que investigó; también estudió las nuevas fuerzas de trabajo y la industria.

Curiosamente, Freud criticó las ideas marxistas respecto del proletario y no supo leer el estudio que Marx había realizado de estas otras masas. Freud, recordemos, escribió un ensayo denominado *Psicología de las masas y análisis del yo*, donde analiza dos masas artificiales bien definidas, el ejército y la iglesia, y a partir de él ensaya un concepto: la define como un conjunto de individuos que pusieron uno y el mismo objeto en el lugar del ideal, a raíz de lo cual se identificaron entre sí en su yo.

El estudio que realiza Marx ilumina aspectos de las formaciones colectivas que Freud no tuvo en cuenta, además de agregar otras multitudes bien definidas. Sin embargo, debemos considerar los aportes de ambos pensadores como complementarios. De la mano de Marx aprendemos a leer los efectos políticos de las masas, puesto que con el advenimiento del mercado como forma de lazo social los sujetos se vuelven negociables, objetos del poder e intercambiables. Sus cuerpos, en tanto sustancia vital, pasan a tener un valor y un valor de uso en referencia al otro: el mercado. Y aquí la ley que prima es "*quid pro quo* tomar una cosa por otra" (Marx, 2008 [1867]: 88).

1 El subrayado es del autor

Marx muestra cómo la escena política del mundo da la bienvenida a nuevas fuerzas de trabajo, el niño y la mujer, o, como las denomina: “personas que total o parcialmente se hallan en estado de minoridad”. “Antes –escribe–, el obrero vendía su propia fuerza de trabajo, de la que disponía como persona formalmente libre. Ahora vende a su mujer e hijo” (Marx, 2008, [1867]: 482). De este modo ya advierte el usufructo de estos nuevos cuerpos que aún hoy hace sentir sus ecos, puesto que el estado de minoridad se perpetra bajo ropajes diferentes². En una nota a pie de página de *El capital* Marx cita un diario de la época: “El aumento numérico de los obreros ha sido considerable, debido a la creciente sustitución del trabajo masculino por el femenino, y sobre todo, del adulto por el infantil. Tres muchachas de trece años, con salario de 6 a 8 chelines semanales, han reemplazado a un obrero de edad madura cuyo salario oscilaba entre 18 y 45 chelines” (Marx, 2008 [1867]: 482).

La necesidad, por parte del capital, de la existencia de un obrero permanente, lo que podríamos denominar en términos freudianos ideal capitalista, trae aparejada efectos atroces, pero propios de cualquier ideal. Freud presenta el ideal como un Jano bifronte, una de cuyas caras produce estragos. Estos efectos habían sido denunciados por Marx, quien cita a Engels cuando está analizando el proceso de producción fabril: “Esa taciturna rutina de un tormento laboral sin fin, en el que siempre el mismo proceso mecánico, una y otra vez, semeja el trabajo de Sísifo: la carga del trabajo, como la roca, vuelve siempre a caer sobre el extenuado obrero” (Marx, 2008 [1867]: 515). Las fábricas someten a los sujetos a un desierto subjetivo propio del trabajo mecánico repetitivo, y al disciplinarlos les confiscan toda actividad creativa.

Vemos otro ejemplo de masa. Cuando Marx analiza el plusvalor relativo, necesariamente dirige su mirada a las modificaciones que introduce la maquinaria en el mundo del mercado. Estas repercutirán directamente sobre el individuo, porque dejará de ser una fuerza de trabajo individual y se transformará en fuerza de trabajo colectiva, o, como define al obrero social, “fuerza productiva del capital”: “...esa fuerza productiva aparece como si el capital la poseyera *por naturaleza*, como su fuerza productiva *inmanente*” (Marx, 2008 [1867]: 405). A esta fuerza también la llamará fuerza de masa. Y del mismo modo como Freud describe la masa sobre la base de la cohesión libidinal entre sus miembros, referida a un obje-

2 El estado de minoridad posee plena vigencia en las leyes jurídicas referidas a los adolescentes en conflicto con la ley penal. Aún hoy hablamos de minoridad y de sus efectos.

to externo, que es el ideal, Marx habla de una cohesión que “...radica fuera de ellos, en el capital, que los reúne y los mantiene cohesionados. La conexión entre sus trabajos se les enfrenta idealmente como plan, prácticamente como autoridad del capitalista, como poder de una voluntad ajena que somete a su objetivo la actividad de ellos” (Marx, 2008 [1867]: 403). Es importante mostrar cómo el pensador alemán separa el capitalista, como lugar de autoridad, de lo que mantiene unida la masa como objeto externo, el capital, en otras palabras, el mercado. La cohesión resulta de la identificación con un deseo, el del Otro, el mercado, y la autoridad juega allí la función de cercenar los deseos individuales, que quedan a merced del deseo del Otro.

Marx y el síntoma

Marx se anticipa al psicoanálisis, según Lacan, al pensar el síntoma desde una nueva dimensión: lo social. Esta nueva coordenada rompe con el modelo clásico de la biología, la de la antítesis entre lo normal y lo patológico. A partir de la teoría materialista se puede analizar el síntoma como un proceso social que subdividiremos en cuatro etapas, para hacerlo más comprensible

- 1 La exterioridad
- 2 La naturalización
- 3 El desplazamiento de lo patológico hacia la normalidad
- 4 Las herramientas para intervenir sobre el síntoma.

Por exterioridad se debe entender el movimiento retroactivo que obra sobre los criterios de normalidad. Con Marx aprehendemos que este binomio formado por lo normal y lo patológico es efecto de la interioridad de un sistema. El análisis de la jornada laboral permite ilustrarlo: “...oigamos, ahora, cómo concibe el capital mismo ese sistema de 24 horas. Naturalmente, el capital tiende un manto de silencio sobre los excesos del sistema, sobre su abuso en la ‘cruel e increíble’ prolongación de la jornada laboral. Sólo habla del sistema en su forma ‘normal’” (Marx, 2008 [1867]: 313). La cita muestra cómo el discurso del capital concibe un sistema que produce reglas que normalizan y legitiman una determinada jornada laboral. Marx adopta una posición que podríamos definir como de cierta exterioridad, lo que le permite una mirada perspicua y, por supuesto, crítica, por medio de la cual develará el manto de silencio que tiende el capital.

La segunda etapa que hay que desmontar respecto de la construcción del síntoma social es la naturalización que lleva a cabo el discurso capitalista, una suerte de encubrimiento bajo el manto de la naturaleza. En otras palabras, la utilización de la ciencia del momento y la asimilación del síntoma a las leyes que la ciencia lee en la naturaleza. De allí la necesidad de una epistemología materialista que exhiba el reflejo invertido que proyecta el discurso capitalista. El gran aporte de Marx a la comprensión de lo que nombramos síntoma social es haber mostrado cómo los hombres se enfrentan a su propia fuerza de trabajo, su cuerpo, como valor, el cual "...no lleva escrito en la frente *lo que es*. Por el contrario, transforma todo producto del trabajo en un jeroglífico social. Más adelante los hombres procuran descifrar el sentido del jeroglífico, desentrañar el misterio de su propio producto social, ya que la determinación de los objetos para el uso *como valores* es producto social *suyo* a igual título que el lenguaje" (Marx, 2008 [1867]: 91). De este modo el síntoma toma una nueva perspectiva, la del lenguaje y, al mismo tiempo, es posible descifrar el jeroglífico social sintomático.

Pasamos a la tercera etapa, en la cual el síntoma adquiere un nuevo estatuto, el de la normalidad, lo cual constituye en sí mismo una paradoja. En la cita analizada a propósito de la exterioridad vimos que el sistema produce su objetivo material y también las normas o los criterios de normalidad. Esto permite decir que las normas son el síntoma que construye el Otro, como ya se dijo, el mercado. Con el advenimiento del psicoanálisis freudiano y, más tarde, con las conceptualizaciones de Lacan, se amplía el significado de síntoma como el concepto de Otro propuesto por Lacan. Los analizamos.

El título del artículo *Psicopatología de la vida cotidiana*, que Freud publica en 1901, anuncia la nueva dimensión que adquiere el síntoma: la de la vida diaria. Es ahí donde el maestro vienés piensa el síntoma, vale decir, en los acontecimientos anodinos, aparentemente sin significado. A partir de la hipótesis del inconsciente Freud mostrará que ellos responden a una legalidad distinta de la que opera en la conciencia. Pero también se debe advertir que los síntomas denotan las repercusiones de lo social en el sujeto. Este, a través de sus síntomas cotidianos, refleja el malestar colectivo; es un dialecto que fusiona lo singular y lo social.

Lacan, por su parte, realizará importantes desarrollos referidos al Otro. Esta notación, la del Otro, no guarda un solo sentido. Pero se puede señalar que denota una exterioridad que repercute sobre el sujeto, no en un sentido imaginario –de un otro a otro– sino en lo simbólico; por

ello su inscripción con mayúscula, para diferenciarlo del matema escrito con minúscula, otro. Es, como diría Lévi-Strauss, la función simbólica, el referente que opera en todo diálogo; es el conjunto de las leyes que funcionan sin ser pensadas; finalmente, es el lenguaje.

Ahora bien lo que se destaca de estas construcciones teóricas, tanto freudianas como lacanianas, es que amplían el sentido restringido que posee el síntoma desde la perspectiva del mercado. El síntoma pasa a poseer una significación externa –el Otro– que afecta al sujeto del inconsciente.

El cuarto elemento, es decir, la herramienta de intervención sobre lo social y sus síntomas, las normas que produce y/o promueve, es, en nuestra opinión, la ideología³. Es la estrategia desarrollada para mostrar dónde se oculta una relación social, pero no en el sentido de un genio maligno sino todo lo contrario: en el sentido de la operación lingüística que realiza el valor, que puede equiparar elementos disímiles y además agregar sentido más allá de la materia. Esta relación social oculta del mundo de las mercancías Marx supo describirla como lenguaje: “Como vemos, todo lo que antes nos había dicho el análisis del valor mercantil nos lo dice ahora el propio lienzo, no bien entabla relación con otra mercancía, la chaqueta. Sólo que el lienzo revela sus pensamientos en el único idioma que domina, *el lenguaje de las mercancías*” (Marx, 2008 [1867]: 64).

Lacan, lector de Marx

Lacan lee a Marx tanto a través de la lente de los aportes freudianos como así la de sus propios avances teóricos. Cuando en el seminario *De un Otro al otro* aborda el importante asunto de la energética freudiana, cuyas referencias eran la física y la química clásicas, encontramos un viraje hacia la economía política. Las nuevas coordenadas en las que piensa la energética están influenciadas por el Mayo Francés de 1968 y estos ejes son formulados en la clase del 20 de noviembre de ese año: “...reemplacé estas referencias estimulantes a la energética [...] por una referencia a la economía política, de la que sería difícil sugerir en los tiempos que corren que es menos materialista”, explica (Lacan, 2008 [1968-69]: 30). Estos aportes le posibilitan ampliar su horizonte y el del psicoanálisis, y por ello en esta misma clase analiza el discurso de la ciencia y

3 Este es un tema amplio imposible de abarcar en un párrafo; por el momento se deja abierta esta hipótesis.

sostiene que todo discurso, inclusive el de la física, genera consecuencias, las más de las veces, inesperadas.

De este modo, y siempre atento a los detalles, encuentra en la voluminosa obra *El capital* una acotación, quizás al pasar, de Marx, acotación que analiza como la consecuencia de un discurso. Se trata de una inocua mención a la risa, desatendida por cualquier lector ajeno a Freud, quien, como sabemos, dedicó un importante estudio al humor. Lacan capitaliza este detalle que le posibilita introducir cambios en la teoría psicoanalítica con la formulación del concepto de plus de goce. “El plus de goce apareció en mis últimos discursos en función de homología respecto de la plusvalía marxista. Decir homología es decir que su relación no es de analogía. Se trata de lo mismo. Se trata de la misma estrofa, en la medida en que está en juego la cinceladura del discurso”. (Lacan, 2008 [1968-69]: 41) Dicha cita advierte el camino que se debe recorrer en la relación de Lacan con Marx.

Debemos advertir al lector que no se desconoce la difícil tarea propuesta al mencionar estos temas, que han sido trabajados por numerosos pensadores; simplemente, se intentará realizar un breve recorrido por estos temas, capitales para la época o, como diría Lacan, para el malestar de la civilización.

La risa como discurso

Freud escribe en 1905 *El chiste y su relación con lo inconsciente*, obra en la que devela otra de las lenguas del inconsciente, que se suma al sueño, al síntoma y a los actos fallidos. En el apartado “El vínculo del chiste con el sueño y lo inconsciente” está una de las claves que Lacan utiliza para su concepto de discurso, que si bien desarrolla en el seminario *El reverso del psicoanálisis*, tiene algunos antecedentes fundamentales en el seminario que dicta el año anterior, *De un Otro al otro*, donde se encuentran importantes desarrollos sobre el concepto del plus de goce.

Cuando Freud compara el sueño con el chiste encuentra diferencias importantes, entre ellas, la función social. El sueño, explica, es asocial; no comunica nada a otro, y aun para el soñante su producto permanece ininteligible. “El chiste, en cambio, es la más social de todas las operaciones anímicas que tienen por meta una ganancia de placer. Con frecuencia necesita de terceros, y demanda la participación de otro para llevar a su término los procesos anímicos por él incitados”, escribe (Freud, 1996c [1905]: 171). Tres elementos se destacan de la cita:

- 1 el chiste es la más social de las formaciones del inconsciente e implica una comunicación y un lazo con otro
- 2 hay en este lazo un factor económico en juego, puesto que se produce una ganancia, un plus que resulta de la operación del chiste
- 3 en esta formación del inconsciente siempre está presente un tercero entre los participantes, que en última instancia es quien sancionó el chiste.

Es notable cómo el vienés, atento y susceptible a los tiempos sociales, descubre la operación económica puesta en juego por el inconsciente a través del chiste. Y esta no es la única referencia a la economía política, también afirma que el inconsciente es el socio capitalista del sueño: mientras el primero dispone del material, esto es, del deseo inconsciente, el segundo, el sueño, aporta la fuerza de trabajo. Esta breve metáfora ilumina la dimensión política económica del inconsciente y de sus formaciones, que en el chiste encuentra su razón en la risa y en la ganancia que implica el ahorro de un monto de energía necesario para mantener la represión.

Ahora bien, a partir de Lacan debemos hablar del chiste y de su relación con el capital, relación en la cual la risa devela, como diría Marx, un robo logrado con éxito y, según Lacan, una ganancia producto de un excedente.

En *El capital*, Marx se refiere en tres lugares a la sonrisa capitalista. La primera vez conceptualiza el valor de cambio y explica que, mientras el capitalista paga al obrero el valor de su trabajo en chelines, este le devuelve el equivalente exacto, aunque bajo una nueva forma agregada al algodón. “Nuestro amigo, pese a su altanero espíritu de capitalista, adopta súbitamente la actitud modesta de su propio obrero. ¿Acaso no ha trabajado él mismo?, ¿no ha efectuado el trabajo de vigilar, de dirigir al hilandero? ¿Este trabajo suyo no forma valor? [...]. Pero entretanto el capitalista, *con sonrisa jovial*, ha vuelto a adoptar su vieja fisonomía”, escribe (Marx, 2008 [1867]: 234). El tema de la risa vuelve en otra cita: “Nuestro capitalista había previsto este caso, que *lo hace reír*” (Marx, 2008 [1867]: 235). El caso al que hace referencia es el hecho de que el capitalista paga el costo del mantenimiento de la fuerza de trabajo, paga los medios de subsistencia del obrero, que equivalen a media jornada laboral: “...el mantenimiento diario de la fuerza de trabajo sólo cuesta media jornada laboral, pese a que la fuerza de trabajo pueda operar o trabajar durante un día entero” (Marx, 2008 [1867]: 235). Finalmen-

te, encontramos la risa vinculada al plusvalor en tanto gasto de fuerza que genera valor “Genera –explica– plusvalor, que le sonrío al capitalista con todo el encanto cautivante de algo creado de la nada” (Marx, 2008 [1867]: 261).

De las citas se desprende la caricaturización que Marx hace del sujeto capitalista; sin embargo, Lacan realiza otra lectura. Primero, a partir del chiste freudiano explica que el sujeto capitalista no es un simple individuo; por el contrario, es un sujeto implicado en una trama discursiva que excede la relación de opresión. “Todo el que se introduzca así en lo que sólo parece una puya, una ocurrencia, un chiste, si ríe, lo hace en la medida en que está concernido por la captura que ejerce cierta forma de riqueza, y no cualquiera; por cierto modo de su incidencia en una relación que no depende solamente de una opresión social, porque todo sujeto está interesado en el saber que gobierna su posición”, explica (Lacan, 2008 [1968-69]: 48). Por otro lado, es importante destacar que la risa, una vez concluida, hace retornar al sujeto a su posición habitual; como diría Marx, retorna a su vieja fisonomía, regresa a su posición de sujeto a la estructura económica.

La risa es la prueba cabal de la inconsistencia del sistema, y al mismo tiempo, la demostración de cómo este afecta al sujeto. La risa, además, muestra la estructura que está en juego, el encanto cautivante de algo creado de la nada. En términos lacanianos, el objeto ‘a’, “la conjunción de la risa con la función radicalmente eludida de la plusvalía, cuya relación con la elisión característica que es constitutiva del objeto *a* ya indiqué suficientemente. El sobresalto, la conmoción, [...], el tejemaneje que los sorprende en el vientre en el efecto del chiste, todo eso gira en torno de la profunda relación entre la elisión y la risa”, sostiene (Lacan, 2008 [1968-69]: 59). De este modo, desde la perspectiva lacaniana, en la risa como discurso intervienen la plusvalía y el objeto ‘a’, cuya función de elisión vincula al plus de goce. Se podría decir que algo no discursivo interviene y participa activamente en la estructura discursiva. Este es uno de los aportes de Lacan a la idea de discurso: la del excedente o exceso, cuyo efecto afecta al sujeto, turbándolo.

Cuando Marx analiza el capital, traza, como diría Wittgenstein, un límite a lo pensable dentro del sistema, coloca las fronteras y delimita lo imposible: la plusvalía. Porque, si bien supo describirla con un algoritmo que la muestre, la exhiba, jamás describió un algoritmo que explicara qué hacer con ese resto de lo imposible. Esto no significa que no pensara propuestas; todo lo contrario, las hubo: la lucha de clases, tema

fundamental en su pensamiento, o lucha del proletario, la que produciría un hombre nuevo (descrita irónicamente por Lacan como “el nuevo evangelio”, por la promesa de un mundo feliz que implica). Según el francés, y aquí se observa una diferencia entre plus de goce y plusvalía, no hay forma algorítmica que indique la justa distribución. “Por supuesto, no fue Marx quien inventó la plusvalía. Sólo que antes nadie sabía qué lugar tenía. Era el mismo lugar ambiguo (del) que hablaba hace un momento, el trabajo de más, el plus de trabajo. ¿Qué se paga con eso, se pregunta él, sino precisamente goce, que es preciso que vaya a algún lado? Lo inquietante es que, si se paga, se tiene, y desde el momento en que se tiene es muy urgente derrocharlo. Si no se derrocha, se pagan las consecuencias”, sostenía Lacan el 26 de noviembre de 1969 en lo que se conoce como *El reverso del psicoanálisis* (Lacan, 2008 [1968-69]: 18). No existe clave alguna que describa qué hacer con el resto que produce el sistema bajo la modalidad de un excedente, por lo menos desde la perspectiva de Lacan. Ese excedente o plus de goce retorna sobre el sujeto y hace estragos. Es importante aclarar que goce y plus de goce, si bien están relacionados, son diferentes. El goce es un concepto que abarca distintos momentos en la obra de Lacan y está vinculado a la dimensión de la satisfacción, mejor dicho, a una economía de la satisfacción y a su particular modalidad distributiva, que es diferente en cada sujeto. En el momento teórico que estamos analizando, Lacan piensa el goce desde las coordenadas de la economía política, esto es, la posible distribución del goce como producto de un discurso, el impacto que recibe el cuerpo en el encuentro con el lenguaje. El goce, pues, es un producto y en cuanto tal conlleva, desde una lógica del mercado, pérdidas y ganancias. Los productos del goce están directamente relacionados con el cuerpo; ese es su campo de acción.

Ahora bien, creemos que en la actualidad hay un nuevo sujeto histórico, el que sustituyó al proletario y que lo denominaremos: el sujeto del consumo. Cuando Marx analiza al proletario en tanto individuo libre que se enfrenta al capitalista con su fuerza de trabajo, descubre los efectos atroces del lazo social establecido por la lógica del mercado, la cual necesita reinvertir la plusvalía. Surgen, por ejemplo, las poblaciones excedentarias, los grandes desplazamientos de población o los obreros de reserva como resultado del uso que hace el capitalista de la maquinaria, puesto que devalúa la fuerza de trabajo. Es muy importante aclarar que Marx bajo ningún punto de vista está en contra de la maquinaria, sino, como decíamos recién, del uso capitalista que se hace de ella.

El nuevo sujeto histórico o sujeto del consumo, creemos, es el que no puede vender su fuerza de trabajo o sustancia vital, como también la denomina (Marx, 2008 [1867]: 317) por dos razones: por un lado, porque carece de valor, a diferencia de la del proletario, cuya sustancia vital se devaluaba o desvalorizaba, pero tenía un lugar en la ecuación del valor; por el otro, puesto que simplemente no le interesa, ya que su plus está en el consumo. El sujeto del consumo es un sujeto homogéneo; su *telos* es el consumo. Más allá de que algunos estén más cómodos que otros, la posición es la misma y es la que cuenta en el discurso del consumo. Por ello Lacan dirá, al referirse al nuevo sujeto histórico, que todos somos proletarios, porque todos dependemos de nuestra propia maquinaria de funcionamiento. Consumir rápido para consumir más y hacer de menos al sujeto, esta es la trampa del malestar en la civilización. El trabajo se reintegra en el circuito del consumo a expensas del consumo necesario o tiempo de trabajo necesario para la subsistencia del individuo y/o para la reproducción de su fuerza de trabajo.

La huelga es un ejemplo que ayudará a comprender la diferente posición que adoptan estos sujetos históricos. Tal como Marx enseña, para el proletario la posibilidad de parar el proceso productivo fue un arma contra la cantidad de jornada laboral que pretendía la industria para aumentar la plusvalía. En cambio, la huelga para el sujeto del consumo es el domingo de la vida; hoy no es una estrategia de lucha sino de consumo. Ironía del destino: lo que en una época fue instrumento de lucha para las vanguardias de los movimientos sociales en la actualidad es la tumba en cuyo epitafio se lee: “aquí yace el sujeto”.

Silvia Tendlarz, psicoanalista, comenta la conferencia en la que Lacan introduce el discurso del capitalismo, el cual, debemos advertir, posee un sentido diferente del que tiene en el texto de Marx por la lógica interna según la cual se acomodan los elementos que participan de él. “La crisis, no del discurso del amo sino del discurso capitalista, que es un sustituto, está abierta. No es que diga que el discurso sea malo; es, por el contrario, locamente astuto, pero condenado a la muerte”, cita la conferencia pronunciada por Lacan en Milán el 12 de mayo de 1972 (Tendlarz, 2002: 141). “Eso basta para que marche sobre ruedas, no puede marchar mejor, marcha demasiado de prisa, se consume, se consume de manera que se extinga”, añade (Tendlarz, 2002: 141) y pone fin a la cita para luego aclarar: “esta es la idea de la muerte, la extinción del discurso capitalista” a lo que cabría agregar, la extinción del sujeto consumidor.

En definitiva, el sujeto contemporáneo está en huelga, pero en huelga contra su deseo, y los objetos producidos son estos objetos *plus* que hacen a menos, sin ser amenos; cuyo efecto más visible, aunque no el único, es potenciar las fuerzas del destino. Entregado a la suerte (o mala suerte) del mercado, lo único que obtiene es la vana ilusión de algún objeto nuevo que siempre lleva en sí algo de plusvalía y, por lo tanto, de plus de goce.

Debemos advertir una vez más la necesidad de diferenciar la plusvalía del plus de goce. Algunas páginas arriba dijimos, que era posible establecer una homología, la cual, insistimos no implica analogía. Lo común a ambas es que son productos del discurso cuyo efecto es percibido como falla; la diferencia radica en el tipo de discurso y en el modo de concebirlo, según Lacan o Marx.

En la obra de Marx, como lo remarca Althusser, estamos ante el análisis de la plusvalía en el sistema industrial o discurso industrial. Aquí, la falla se relaciona con el lugar que ocupa el trabajo en este discurso y con su producto, la plusvalía o trabajo de más. Lo explica Marx: “La formación del plusvalor y, por consiguiente, la transformación del dinero en capital, no puede explicarse ni porque los vendedores enajenen las mercancías por encima de su valor, ni porque los compradores las adquieran por debajo de su valor” (Marx, 2008 [1967]: 196). Así las cosas, la transformación del dinero en capital, esto es, en excedente, es un imposible que resulta del movimiento de la esfera de circulación. Lo confirma Marx: “...el capital comercial aparece como *imposible* en la medida en que se intercambian equivalentes” (Marx, 2008 [1867]: 199). Este imposible producto de un discurso es lo que capitaliza Lacan para sus desarrollos clínicos y teóricos. En este caso ceñiremos nuestro recorrido sobre el discurso a las puntuaciones de su seminario 16 titulado *De Otro al otro*, que ya hemos citado. La elección de este recorte se debe a las importantes convergencias con Marx que allí se encuentran y que son la antesala de sus desarrollos sobre los cuatro discursos o, modos de aprehender lo social. En otras palabras, son cuatro modalidades de vínculo social. Lacan inaugura el seminario 16 con una notación clave en la pizarra: “La esencia de la teoría psicoanalítica es un discurso sin palabras” (Lacan, [1968-69] 2008: 18). Así, pues, diferencia la palabra, lo que hace sentido, lo dicho, del espacio donde se ubica, donde se emplazan los dichos. El discurso –o el verdadero discurso, como lo denomina, para diferenciarlo de los comunes u ordinarios del diario vivir–, es el soporte y el marco que posibilita la circulación de las palabras. El verdadero discurso al que

se refiere Lacan es una estructura de cuatro elementos que desarrollará en el seminario 17, *El reverso del psicoanálisis*, de 1969. En esta estructura que parapeta los dichos se deben distinguir: lugares, funciones, operaciones y elementos, de forma tal que ella, a partir de mínimas unidades significativas, ordena los enunciados posibles.

Volvamos ahora a la tesis del discurso sin palabra, a propósito de la cual sostendrá: “Resulta que el año pasado distinguí, de forma muy insistente, el discurso como una estructura necesaria que excede con mucho a la palabra, siempre más o menos ocasional. Prefiero, dije, incluso lo escribí un día, *un discurso sin palabras*.” (Lacan, 2006 [1969-70]: 10) Vemos pues, que con las palabras no es posible enunciar todo; son más o menos ocasionales. De allí la necesidad de ubicar una estructura que las sostenga y facilite las enunciaciones posibles, aunque también la estructura denote un punto de falla. Lacan ayuda a entender esta proposición por medio de una metáfora, la de la huella que deja un cincel: “Por el modo en que esta cinceladura cae en la estructura, se revela como lo que es. Si se desplaza la cinceladura a alguna parte, las relaciones cambian, de modo que lo que no se veía antes se ve después. Mientras indicaba que no es una metáfora, lo ilustré con una cinceladura en la banda de Moebius, que produce una banda que ya no tiene nada que ver con lo que era antes. El paso siguiente que debe darse es percibir a partir de esta transformación que la cinceladura es en sí misma toda la banda de Moebius” (Lacan, 2008 [1968-69]: 29). La referencia a la banda de Moebius agrega a lo que se vino formalizando la dimensión espacial que introduce el discurso, una topología en la que los espacios interiores y exteriores se envuelven, y no se diferencian. La invención lacaniana, el objeto “a”, es el responsable de producir esta hendidura en el discurso. Para comprender esta operación que realiza el objeto se debe analizar su función en relación con la plusvalía.

Lacan se aproxima a la plusvalía para ubicar este excedente en la idea de discurso. Dijimos que el discurso es no-todo, es una estructura incompleta, cuya incompletitud se entrevé en su producto: un resto no asimilable, lo imposible que señalaba Marx. “Todos los que siguen desde hace un tiempo suficiente lo que enuncio ven que la relación de plus-degozar con la plusvalía gira en torno de la función del objeto a” (Lacan, 2008 [1968-69]: 41). El objeto “a” es un resto que captura el excedente, recupera lo que se pierde, de allí la sonrisa capitalista. Sin embargo, es un plus que resulta mortífero para el sujeto, aunque, paradójicamente, también sea su motor. Por ello sostendrá Lacan que “la plusvalía es la

causa del deseo de la cual una economía hace su principio” (Lacan, 1993 [1970]: 58).

Bibliografía

- FREUD, Sigmund (1996a [1929]), *El malestar en la cultura*. Buenos Aires: Amorrortu
- FREUD, Sigmund (1996b [1932]), *La Descomposición de la personalidad psíquica: Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis*. Tomo XXII. Buenos Aires: Amorrortu
- FREUD, Sigmund (1996c [1905]), *El chiste y su relación con lo inconsciente*. Buenos Aires: Amorrortu
- LACAN, Jacques (2008 [1968-69]), *De un Otro al otro*. Buenos Aires: Paidós
- LACAN, Jacques (2006 [1969-70]), *El reverso del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós
- LACAN, Jacques (1993 [1970]), *Psicoanálisis, Radiofonía y Televisión*. Barcelona: Anagrama
- MARX, Karl (2008 [1867]), *El capital*. Buenos Aires: Siglo XXI
- TENDLARZ, Silvia (2002), *Lacan y la práctica analítica*. Buenos Aires: Edigraf



Javier Moyano

El Dieciocho *Brumario* de Luis Bonaparte. Una lectura desde la historia política

Introducción

En tanto escrito de coyuntura sobre la situación francesa que condujo al ascenso al poder de Luis Napoleón Bonaparte, *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte* reviste significativo interés para quienes nos dedicamos a la historia política, en especial si tenemos en cuenta la complejidad del abordaje metodológico con el que Marx procura explicar, rescatando múltiples niveles de análisis, un momento particular de la historia francesa. En primer lugar, su trabajo logra articular el análisis de las grandes estructuras con el de los acontecimientos particulares. En segundo lugar, confronta sus teorías con el estudio de un tejido histórico concreto, considerado a partir de un rico entramado empírico. De ese modo, sus interpretaciones se ven sometidas a la validación empírica a través de un análisis pormenorizado de los acontecimientos. Por otro lado, su análisis considera las articulaciones que se establecen entre política y sociedad, a la vez que presta atención a un conjunto de aspectos “específicamente políticos” a la hora de sacar conclusiones.

En ese doble cometido de procurar ubicar las articulaciones entre política y sociedad, y rescatar elementos políticos específicos, es posible identificar tres conjuntos de problemas en el análisis efectuado por Marx en *El Dieciocho Brumario*. Se encuentra, en primer lugar, una preocupación por definir a los protagonistas de los acontecimientos. Un segundo conjunto de interrogantes se refiere a las motivaciones y fines que conducen a tales protagonistas a la acción, ya sea a través de disputas o del establecimiento de alianzas. Por último, se aprecia en Marx la inquietud por analizar el modo en que se desarrolla la lucha política. En función de lo señalado, en este ensayo procuraré considerar los aportes de Marx en lo relativo a las tres cuestiones mencionadas.

Los protagonistas de la lucha política

A la hora de definir a los protagonistas de los acontecimientos, Marx efectúa un múltiple cometido. En primer lugar, identifica a los principales sectores que antagonizan y, por ello, se convierten en grupos polares en la lucha política. En segundo lugar, ubica diferencias al interior de cada grupo o clase. Por ejemplo, las diferencias al interior de la burguesía explican la apuesta por la monarquía o por la república en la coyuntura que conduce a la revolución de 1848 (Marx, 1998: 24), aunque también la burguesía republicana termina fragmentada en varios segmentos luego de la revolución (Marx, 1998: 29). Tanto en la consideración de clases o grupos como de sub-grupos o fracciones de clases, el tratamiento de Marx sobre la sociología de dirigentes y militantes aporta información significativa a los efectos de articular en el análisis pertenencias sociales y comportamientos políticos. Ello se aprecia, por ejemplo, cuando estudia la acción del lumpemproletariado parisino (Marx, 1998: 72-73).

Pero el análisis de Marx sobre grupos y subgrupos que antagonizan en la lucha política, se complejiza cuando reconoce la intervención de actores definidos como tales a partir de múltiples criterios. Es así que, junto a clases y fracciones, grupos y sub-grupos sociales, otros protagonistas se definen también en función del lugar político ocupado, o de la asunción de posiciones políticas o ideológicas. Por ejemplo, cuando enumera a los participantes en la revolución de 1848 (oposición dinástica, burguesía republicana, pequeña burguesía democrática republicana, proletariado social democrático), la clasificación de Marx combina pertenencias sociales con posiciones políticas o ideológicas (Marx, 1998: 23). También es significativa la caracterización de lo que Marx llama el partido del orden, definido por oposición a los grupos revolucionarios, pero dividido en fracciones de diversa naturaleza, entre las cuales, como ocurre con la puja entre los partidarios de las dinastías Orleans y Borbón, pueden entablarse relaciones de conflicto (Marx, 1998: 72, 91, 107).

Del mismo modo, en el análisis de Marx cobran relevancia, dado que se constituyen en protagonistas de los acontecimientos analizados, actores (los parlamentarios, el gabinete ministerial o el ejército) definidos a partir de los espacios de poder ocupados (Marx, 1998: 71-83). En esa dirección se orienta el tratamiento de Marx sobre los conflictos entre la Asamblea y el Ejecutivo en el momento de ascenso de Bonaparte, o su consideración sobre el ascenso del ejército, convertido en un actor autónomo a través del proceso, como un protagonista de primer orden en la lucha política (Marx, 1998: 106-107).

Sin embargo, Marx va más allá de la mera identificación de actores definidos a partir de criterios de clasificación diferentes, tales como la pertenencia social, la ocupación de posiciones políticas, o bien la asunción de opiniones ideológicas. También toma en cuenta los entrecruzamientos entre tales pertenencias, posiciones y/o asunción de opiniones, a la hora de explicar comportamientos y tomas de partido. Es el caso, por ejemplo, de su análisis sobre lo que denomina las dos fracciones de la burguesía francesa, pues en la caracterización de ambas opone, por un lado, a legitimistas y orleanistas, y, por el otro, a la gran propiedad territorial y la industria (Marx, 1998: 72).

Ese mismo cruce de pertenencias, identidades y lealtades, es considerado para explicar diferencias al interior de determinados grupos sociales o grupos de opinión. Son significativas, en ese sentido, las distinciones trazadas entre la burguesía de fuera y la burguesía de dentro del parlamento. Lo mismo ocurre con la contraposición entre el partido del orden de dentro y de fuera del parlamento (Marx, 1998: 81-110). Se aprecia en ambos casos como, en el análisis de Marx, el lugar ocupado en el sistema político se convierte en una variable que enriquece o matiza el análisis de las acciones de grupos sociales o grupos de opinión.

Por último, los protagonistas van redefiniendo sus características distintivas en función de cambiantes articulaciones entre sociedad y política. Señala Marx, por ejemplo, que, como consecuencia de las necesidades de establecer o preservar la dominación burguesa, en la república parlamentaria "...se diluían los colores orleanistas y legitimistas, y las especies burguesas desaparecían bajo el denominador común del género burgués..." (Marx, 1998: 93) En el mismo sentido, Marx considera el proceso a través del cual la burguesía financiera se convierte en partidaria de Bonaparte, alejándose del partido del orden, en tanto su rivalidad con Napoleón ponía en peligro la estabilidad económica (Marx, 1998: 98).

Sin embargo, tales redefiniciones no siempre son prolongadas en el tiempo, tal como ocurre con el fracaso de una unión monárquica entre orleanistas y legitimistas. Lejos de concertar una alianza estable, en este caso cada uno de ambos grupos monárquicos acabaron escindidos en su interior cuando, según Marx, resucitaron "...los antiguos matices que antes habían luchado en cada uno de los dos campos: el legitimista y el orleanista..." (Marx, 1998: 93-95). Marx continúa el análisis de estas redefiniciones señalando que "...al igual que sucede con los infusorios secos cuando se los pone en contacto con el agua, parecían haber reco-

brado la energía vital para formar grupos propios y antagonismos independientes...” (Marx, 1998: 95).

Los fines y motivaciones de la acción política

El problema de los motivos que conducen a los sujetos a la acción política, a establecer alianzas o a antagonizar con otros actores, constituye un punto central en el análisis de Marx. Del mismo modo, a la hora de jerarquizar factores que expliquen tales fines y motivaciones, la representación de intereses de clases y fracciones de clases ocupa un lugar privilegiado. Vinculado con ello, Marx se preocupa por identificar cuáles asuntos dividen aguas en cada coyuntura.

Sin embargo, sin negar su relevancia central como factor explicativo de tales divisorias de aguas, en el análisis de Marx el problema de la representación de intereses queda matizado por varias cuestiones: en primer lugar, la heterogeneidad de las alianzas, que en determinadas coyunturas acercan a grupos con intereses más o menos antagónicos, o enfrentan a sectores con intereses cercanos. En segundo lugar, las fisuras que muchas veces se producen entre representantes y representados pertenecientes a un mismo grupo social.

En tercer lugar, la compleja articulación entre aquellos asuntos que en determinado momento dividen aguas en la sociedad y en la política, y otros antagonismos que, aún siendo secundarios, al contribuir a definir las motivaciones de algunas fracciones inciden sobre sus posicionamientos ante otros asuntos más relevantes. Puede señalarse como ejemplo el análisis de Marx sobre la burguesía republicana que impugnó la monarquía de Luis Felipe, cuando afirma que

No era una fracción de la burguesía ligada por fuertes intereses comunes y formada por ciertas condiciones de producción, sino una banda de burgueses, abogados, oficiales y funcionarios de ideas republicanas, cuyo influjo residía en los rencores del país contra Luis Felipe, en los recuerdos de la antigua república, en la fe republicana de un grupo de entusiastas, y principalmente en el *nacionalismo francés*, que manifestaban recrudesciendo el odio a los Tratados de Viena y la alianza con Inglaterra... (Marx, 1998: 29)

El entrecruzamiento de fines también se encuentra en el análisis de Marx sobre los grupos monárquicos. Al respecto, señala Marx que “... En su condición de monárquicos caían nuevamente en su antiguo antagonismo: la lucha por la preponderancia del dinero o la propiedad terri-

torial, y la batalla entre los reyes, sus dinastías, como expresión máxima de la rivalidad...” (Marx, 1998: 72) Marx reconoce, además, momentos en que asuntos considerados secundarios obstruyen la ocupación del centro de la escena por parte de los asuntos “principales”. Ello ocurre en diversas circunstancias durante la disputa entre Bonaparte y el partido del orden (Marx, 1998: 81).

A partir del reconocimiento de esta problemática, en el análisis de Marx es posible ubicar varias preocupaciones. En primer lugar, la preocupación por definir cómo confluyen grupos heterogéneos a partir de antagonismos contra adversarios comunes. Aunque en algunos casos, como cuando en febrero de 1848 la ampliación del sufragio congrega contra la aristocracia financiera a diversos grupos burgueses (Marx, 1998: 23, 29), esa confluencia contra un antagonista común obedece a similares factores sociales, en otros tal confluencia puede deberse a causas de diversa naturaleza o a factores que, aunque pueden explicarse por el lugar en la sociedad, no guarden relación directa con intereses económicos. Este último es el caso, entre otros, de la derrota del proletariado de París ante la confluencia, a partir de una común apuesta por estabilizar un orden amenazado por los obreros, de “...la aristocracia financiera, la burguesía industrial, la clase media, los pequeños burgueses, el ejército, el lumpemproletariado..., los intelectuales, los sacerdotes y la gente del campo...” (Marx, 1998: 25). Del mismo modo, el abandono de las posiciones legitimistas por parte de segmentos de la burguesía se produce cuando comprueban que la dominación burguesa precisa de la república parlamentaria (Marx, 1998: 86).

Una segunda preocupación se refiere a la necesidad de explicar múltiples fugas desde un bando hacia otro en función de la coexistencia inestable de diversos antagonismos y múltiples fuentes de solidaridades. El carácter coyuntural de muchas de las condiciones que conducen a antagonizar o a establecer alianzas también es considerado por Marx, por ejemplo, cuando analiza los avatares en la relación entre Luis Napoleón Bonaparte y el denominado partido del orden, rival en la lucha por el poder, pero aliado cuando se producen amenazas de avances del proletariado y de otros grupos subalternos, y nuevamente rival cuando esa amenaza deja de existir (Marx, 1998: 66-78). Lo mismo puede afirmarse del análisis de Marx sobre rupturas al interior de los grupos en pugna, tal como ocurre cuando considera la desertión de un amplio contingente de parlamentarios del partido del orden (Marx, 1998: 84).

El carácter no permanente de los grupos de interés cobra, en este caso, una relevancia fundamental. Lo mismo ocurre cuando, ante las citadas variaciones que experimentan las articulaciones cambiantes entre política y sociedad, antiguos matices secundarios adquieren relevancia central, o bien se reformulan fines en función de esas transformaciones. Un ejemplo es el análisis de Marx sobre cruces de alianzas que acercan a bandos anteriormente enfrentados, como ocurre, por ejemplo, cuando la denominada “fracción revisionista del partido del orden”, integrada por antiguos orleanistas y antiguos legitimistas, establece acuerdos con elementos bonapartistas en las mismas circunstancias en que otros sectores orleanistas se acercan a grupos republicanos (Marx, 1998: 95-96). El apoyo de segmentos burgueses a Bonaparte en tanto garante de la estabilidad, y el enfrentamiento con sus propios representantes parlamentarios, constituye, a partir de un momento determinado, otra novedad derivada de nuevas prioridades de una clase social que, en función de preservar su operatoria económica, renuncia según Marx a su propia dominación de clase (Marx, 1998: 100). En la afirmación de Marx, quien otorga relevancia a la comprensión de Bonaparte del “grito de la burguesía” que ponderaba que un “desenlace atroz” era preferible a un “pavor infinito”, puede apreciarse de qué modo la búsqueda de certidumbres puede convertirse en uno de los principales fines que articulan la acción de grupos y clases en un momento determinado, incluso relegando otros fines que en momentos recientes había ocupado el centro de las motivaciones de un grupo o clase social (Marx, 1998: 104). Las reformulaciones de fines también explican fugas de dirigentes de un bando hacia otro, tal como analiza Marx en el caso de lo que denomina “orleanistas apóstatas”, en referencia a antiguos ministros orleanistas que luego se agrupan con otros sectores en la lucha política (Marx, 1998: 94-95).

Un tercer problema radica en la necesidad de dimensionar el modo en que intereses particulares son capaces de sacrificar intereses de clase. El parentesco, la lucha por puestos y emolumentos públicos y otros factores similares cobran importancia en el análisis de Marx sobre cómo actúan, en coyunturas específicas, grupos y clases sociales. Lo mismo ocurre cuando, según Marx, la defensa de un interés de clase puede perturbar negocios privados (Marx, 1998: 86-101). Una cuarta cuestión guarda relación con la incidencia que ejercen sobre alianzas y fracturas las luchas por establecer liderazgos al interior de un determinado colectivo.

La dimensión del procedimiento en el análisis de Marx

Además de identificar a los actores, a los antagonismos que los enfrentan, y a los compromisos que conducen al establecimiento de alianzas, el análisis de Marx sobre el modo en que se dirime la disputa por el poder es también altamente enriquecedor. De esta manera, cobra relevancia la dimensión del procedimiento para la explicación de procesos políticos.

El punto de partida para este análisis es la caracterización de los escenarios en que tiene lugar la lucha política. En función de ese cometido, pueden distinguirse, en el análisis de Marx, la ubicación de factores “externos” a la política, y la identificación de otros factores “específicamente políticos”.

Entre los factores que, a efectos exclusivamente analíticos, pueden caracterizarse como externos a la política, Marx destaca, en primer lugar, la incidencia que sobre las prácticas políticas ejercen los rasgos distintivos de una estructura social. Las características del lumpemproletariado, por ejemplo, explican el margen de acción de Bonaparte para conseguir adhesiones entre elementos populares (Marx, 1998: 65-73). La incidencia política de la relación entre desocupación y lucha por ocupar cargos públicos constituye otra variable considerada por Marx (Marx, 1998: 120-123). Lo mismo ocurre con la escasa homogeneidad del campesinado, factor que contribuye a explicar la naturaleza de la representación política (Marx, 1998: 116). En ese tipo de análisis, junto a factores materiales, pueden presentarse aspectos culturales, como ocurre cuando Marx analiza la guerra entablada, en los ámbitos rurales, entre curas y maestros, quienes pugnaban por influir sobre las preferencias del campesinado (Marx, 1998: 117). La interacción entre cambios estructurales y procesos culturales también es considerada por Marx cuando analiza la relación entre tales preferencias, y las variaciones en las formas de tenencia de la tierra (Marx, 1998: 118-119).

En segundo lugar, tiene en cuenta la influencia de una determinada situación económica sobre el clima de opinión preponderante en un momento dado. La consideración de los precios de productos alimenticios básicos o los niveles de desocupación, constituyen variables que Marx tiene en cuenta para analizar momentos de “quietud” o de movilización de los sectores populares tanto urbanos como rurales (Marx, 1998: 85-89). A la vez, también tiene en cuenta la situación inversa, es decir la interacción existente entre la estabilidad o inestabilidad política por un lado, y la situación financiera por el otro, tal como ocurre cuando, como ya señalamos, Marx analiza las relaciones entre el bonapartismo y

la burguesía financiera. Al respecto, Marx señala que “...Si en todas las épocas la estabilidad del poder político depende del mercado monetario y sus sacerdotes, ¿cómo no va a ser ahora así cuando el diluvio amenaza con arrastrar simultáneamente a los viejos Estados y a sus deudas?...” (Marx, 1999: 98). Un análisis similar realiza Marx al considerar cómo las apuestas políticas de la burguesía comercial, y en especial sus relaciones con los representantes parlamentarios, estaban altamente condicionadas por la prioridad que asignaban al mantenimiento de la estabilidad y del status quo (Marx, 1998: 99-102). Así como establece relaciones en doble dirección entre estabilidad económica y política, Marx también presta atención a las consecuencias económicas de la lucha por el poder, cuando ésta genera la necesidad de utilizar cuantiosos recursos públicos (Marx, 1998: 126).

Entre los factores que podríamos denominar internos a la política, Marx analiza la estructura institucional como marco de la acción política y como variable explicativa de la correlación de fuerzas entre los grupos que antagonizan. Me refiero, en primer lugar, a asuntos como la vigencia o no de derechos civiles, libertad de asociación o libertad de prensa. Las variaciones en lo relativo a la libertad de prensa, incluida la posibilidad, o ausencia de posibilidad, de encarcelar a periodistas rivales (Marx, 1998: 68-III), acompañaron, como variable dependiente e independiente al mismo tiempo, los cambios que se fueron produciendo en la correlación de fuerzas entre los diferentes grupos que disputaban el poder y la dirección del proceso. Marx también asigna importancia a la vigilancia que las fuerzas represivas podían ejercer sobre grupos de oposición (Marx, 1998: III). Otro elemento relevante es la capacidad de quienes controlan el poder del Estado de utilizar discrecionalmente los recursos derivados de ese control, de lo cual depende la capacidad de “soborno” con el fin de obtener apoyos y adhesiones políticas (Marx, 1998: 124-125).

En segundo lugar, Marx otorga importancia a las relaciones, reguladas constitucionalmente, entre gobiernos y parlamentos (Marx, 1998: 32), en tanto definen el margen de juego de los diferentes actores. Un ejemplo de ello es la forma de composición del gabinete. Otro es la posibilidad o no de encarcelar a los representantes parlamentarios (Marx, 1998: 79).

En tercer lugar, las disposiciones electorales constituyen un factor condicionante de –y condicionado por– las disputas entre los grupos rivales. Marx asigna importancia tanto a los alcances del derecho de sufragio cuando considera tanto sus efectos sobre la composición del po-

der, como los intentos por modificar tales alcances en función de esos potenciales efectos. Lo mismo ocurre con el establecimiento o no del carácter secreto del sufragio. También se ocupa de las variaciones en otras disposiciones electorales, como los requisitos para ser candidatos o el carácter directo o indirecto de la elección de autoridades, también aspectos claves de la disputa por el poder, pues lo primero amplía o restringe el margen de juego de las fuerzas políticas partidarias del orden o del cambio, mientras que lo segundo introduce o elimina filtros entre la voluntad del electorado y la composición de los gobiernos. La existencia o ausencia de tales filtros constituye, para Marx, una variable de primer orden para analizar el margen de juego de los actores que disputan el poder (Marx, 1998: 31, 67-77, 112).

Por último, Marx presta atención a la evolución de los atributos institucionales de las autoridades, en especial cuando analiza las variaciones en las facultades del parlamento, del gabinete, o del propio Bonaparte. Complementario con ello, los atributos del Estado y el grado de centralización de tales atributos también se convierten en factores relevantes (Marx, 1998: 114-115).

En todos los casos tal estructura institucional es, en el análisis de Marx, producto de intereses de clases y grupos pero, a su vez, contribuye a definir el margen de acción de tales clases y grupos para dirimir conflictos a su favor.

Marx también reconoce la importancia que sobre la dinámica de la lucha política ejerce la legalidad vigente pues de ello dependen, en cierta medida, tanto las arenas en que se dirimen las disputas como los recursos que inclinan a favor de un determinado bando tales disputas. Respecto a la legalidad vigente, aunque la vincula con intereses de clases sociales, también marca cómo se constituye en bandera de lucha, tanto de los partidarios del mantenimiento del orden como de sus impugnadores (Marx, 1998: 32, 100). Asimismo, en el análisis de Marx cobran relevancia, por sus implicancias sobre la lucha por el poder, los dilemas que afrontan diferentes actores en torno a respetar o violentar la legalidad vigente (Marx, 1998: 92-97).

Lo mismo ocurre con la legitimidad de diferentes instituciones y liderazgos. En ese sentido, Marx analiza las articulaciones, no siempre en similar dirección, entre lo que denomina “poder real de la burguesía” y su “poder moral sobre las masas del pueblo” (Marx, 1998: 69). Por otro lado, presta atención a las argumentaciones con que se procuraba defender posiciones propias y/o atacar a los adversarios (Marx, 1998: 67-68). En

una dirección similar se orienta su análisis sobre la pérdida de confianza en un parlamento que deja de ser considerado como “representación libremente elegida por el pueblo” para comenzar a ser percibido como “un Parlamento usurpador de una clase” (Marx, 1998: 106). Asimismo, Marx presta atención al problema del orden y la estabilidad cuando los ubica como causas de alineamientos de diversos grupos en la lucha política.

Además de analizar los factores que influyen sobre la vida política, Marx analiza las arenas en que se dirimen los conflictos. Destacan entre tales arenas el parlamento, la lucha en las calles y la fuerza física. Otra cuestión considerada por Marx es la de los recursos apropiados para inclinar a favor de un bando u otro la resolución de las disputas. Por ejemplo, otorga importancia a la ocupación de cargos en el gobierno para dirimir rivalidades. Finalmente, presta atención a las fuentes de poder de las cuales se extraen tales recursos. Por ejemplo, considera la significación del parlamento y del poder militar. En ese marco, la separación entre el parlamento y el poder militar adquiere relevancia, en el análisis de Marx, a la hora de explicar el modo en que se dirimen los conflictos.

Pero Marx también tiene en cuenta la incidencia de la opinión pública, por ejemplo cuando analiza la disputa entre Bonaparte y la Asamblea nacional en torno a los emolumentos del primero, disputa en la que adquirió una relevancia principal el modo en que las posiciones se presentaban ante la población (Marx, 1998: 71-88). La recepción entre un amplio público de las posiciones asumidas también adquiere importancia cuando se produce la ruptura entre Bonaparte y el partido del orden (Marx, 1998: 77-78). Lo mismo ocurre en diversas ocasiones en que destaca las estrategias de la prensa para defender posiciones propias y atacar a los rivales (Marx, 1998: 71-75).

Otro expediente radica en la capacidad de organizar y movilizar elementos populares, en especial el lumpenproletariado, como se aprecia cuando Marx considera el ascendiente de Bonaparte sobre tales segmentos y las acciones emprendidas por agentes bonapartistas a partir de ese ascendiente (Marx, 1998: 72-73). Las prácticas clientelares ocupan también un lugar destacado cuando Marx analiza las dádivas con que Bonaparte obtenía la adhesión de miembros del ejército y de otros actores (Marx, 1998: 75). También es relevante la posibilidad de aplicar selectivamente, en función de intereses políticos, la legislación vigente, tal como ocurre con el atributo de decretar la prisión de representantes parlamentarios, aplicada casi exclusivamente a rivales molestos (Marx, 1998: 80).

La funcionalidad, a los efectos de alcanzar o preservar el poder político, de la ruptura entre discurso público y prácticas políticas, también se aprecia cuando Marx analiza la paradójica coexistencia entre el discurso bonapartista sobre el orden, y su reclutamiento de adherentes entre los marginales urbanos, a quienes denomina “la sociedad del desorden, la prostitución y el robo” o bien “el mundo secreto bonapartista” (Marx, 1998: 74-75). Otro aporte de Marx es su interpretación de los silencios en los discursos, tal como ocurre cuando considera la omisión del problema de la legislación electoral en los mensajes de Bonaparte (Marx, 1998: 77).

Finalmente, quién controla tales recursos y qué margen de juego adquiere a partir de ese control, constituye un punto central en el análisis de Marx sobre el poder de Bonaparte, del parlamento, del gabinete ministerial, del ejército, o del denominado partido del orden.

A modo de conclusión

El Dieciocho Brumario es considerado como una obra en la que Marx historiza sus categorías teóricas, y en la cual no reniega de una visión de la sociedad dividida en antagonistas polares, pero matizando las interpretaciones generales a través del rescate tanto de múltiples y heterogéneos protagonistas en el momento de la acción, como de la diversidad de fines y motivaciones que determinan elecciones individuales y colectivas ante la lucha política. Ello es logrado, en primer lugar, a partir de la ubicación de diferencias dentro de cada grupo o clase social. En segundo lugar, mediante el reconocimiento del entrecruzamiento, junto a las pertenencias sociales, de otros múltiples criterios, entre los que destacan el lugar ocupado dentro de un determinado régimen político o la asunción de posiciones ideológicas de diversa índole, a la hora de definir la naturaleza de los protagonistas. En tercer lugar, a partir del reconocimiento del carácter no permanente de algunas pertenencias y lealtades.

Junto a ese análisis que, aunque sea para matizar interpretaciones generales, pone énfasis en la complejidad de las articulaciones entre sociedad y política, el texto de Marx también es rico en el estudio de cuestiones más específicamente políticas. Entre ellas destacan su consideración de las prácticas políticas, en cuyo análisis Marx rescata la incidencia ejercida tanto por los rasgos distintivos de la estructura social en un particular momento histórico, como por los diseños institucionales característicos de un determinado régimen político; su tratamiento sobre los recursos que, en función de los condicionantes precitados, contribuyen a dirimir la competencia por el poder entre los grupos que antagonizan;

y su análisis sobre cambios y permanencias en las arenas en que tiene lugar esa competencia. De este modo, al reconocimiento en el texto de la necesidad de complejizar cualquier análisis sobre los condicionamientos sociales de la política, se agregan sugerentes aportes sobre escenarios y procedimientos, factores fundamentales si se pretende obtener una visión global de los procesos políticos.

Bibliografía

MARX, Karl (1998), *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*. Buenos Aires: Ediciones Libertador

Laura Pasquali

Volver a Marx. Debates y escisiones en el Partido Socialista de Argentina en los años treinta

1. Manifiesto de los propósitos

Marx en la Argentina reconoce un amplio abanico de abordajes, lecturas y revisiones. En este caso nos interrogamos por la apropiación (estratégica y política) que sobre los textos de Karl Marx ha hecho un sector de la militancia que atravesaba un evidente proceso de radicalización al interior del Partido Socialista (en adelante *ps*) en la primera mitad de los años treinta del siglo xx.

Entre todas las exploraciones posibles que admite el tema, en estas páginas nos ocuparemos de un momento de la vida partidaria transitado por álgidos debates impulsados por quienes cuestionaban el rumbo del socialismo argentino que parecía alejarse cada vez más de su destino emancipador de la clase obrera. Podemos situar este momento crítico del *ps* entre 1932 y 1937.

Pero antes de ingresar en el problema queremos hacer una sumaria referencia a la notable renovación de los enfoques con que usualmente se habían construido las historias de los partidos políticos. Las historias tradicionales, ya sean las *hagiografías* oficiales, los descréditos de ex miembros alejados o incluso los de los adversarios han sido arrinconadas por un haz de perspectivas y preocupaciones que reconocen incitaciones problemáticas y horizontes teóricos diversos y superadores.

El caso que nos ocupa, el Partido Socialista ha sido objeto de numerosas investigaciones historiográficas que se aproximan al tema desde variadas perspectivas. Una de ellas ha sido la institucionalista, ya sea sobre la dirigencia partidaria y sindical o su inserción en el movimiento obrero; otro acercamiento ya habitual es el biográfico. Asimismo, las miradas

regionales sobre el ps han aportado novedosas y fructíferas hipótesis que complejizan lo supuesto hasta el momento. La lectura sobre los partidos políticos desde una perspectiva de género y/o la historia de mujeres ya reconoce una tradición en Argentina e indudablemente entre esos estudios se destacan los que se ocupan de las socialistas. También se han desarrollado numerosos trabajos que dirigen el análisis del ps durante coyunturas particulares como los frentes populares y el antifascismo, el peronismo o la formación de la Nueva Izquierda. Más recientemente se ha avanzado en elaboraciones más complejas y profundas que se ocupan de todo el siglo xx.

Muchas de las investigaciones que se inscriben en este mapa diverso y renovado, han señalado la tensión entre los principios (que se suponían tributarios del socialismo científico) y las líneas de acción política del ps, y en esa dirección pretende insertarse nuestro trabajo.

Tradicionalmente el PS ha acudido a Marx en una multiplicidad de ocasiones; ampliamente citado para fundamentar legislaciones obreras, sostener demandas sobre reformas en el sistema de tenencia de la tierra o cuestionar a los gobiernos locales y provinciales, las figuras más destacadas de la dirigencia socialista no parecieron preocuparse por las contradicciones entre los principios marxistas y la línea política del partido. Sin embargo, un cambio de coyuntura forzó al ps a definirse frente a la acuciante situación signada por un movimiento obrero cambiante y movilizado. El reformismo que había caracterizado al socialismo dio paso, a partir del golpe de Estado y la caracterización de “fascista” al gobierno de Uriburu, a posiciones más combativas en algunos sectores del partido. Y eso implicó que se acudiera cada vez más a la obra de Marx para caracterizar la realidad argentina.

Indudablemente, el ps es una de las corrientes que han asumido la representación de los intereses de la clase obrera y los sectores populares. Pero ese designio era parte de un disímil perfil doctrinario que iba desde el marxismo revolucionario a la estrategia reformista (cuya orientación marcaba en los años de la constitución partidaria, Eduard Berstein). En el plano teórico, la línea política del ps se enmarcó en el reformismo; con más énfasis en las dos primeras décadas del siglo xx se ponderaba la lucha parlamentaria como ámbito para impulsar reformas sociales y, exceptuando algunas coyunturas¹, desde las tribunas públicas y desde

1 En repudio al asesinato de un obrero por parte de activistas de la Legión Cívica cuando se desarrollaba un acto de la Federación Obrera de Buenos Aires, el ps organizó un mitin en

la prensa partidaria, sus máximos dirigentes rechazaban las metodologías de carácter revolucionario o violento planteadas por Marx, Engels, Luxemburgo y Lenin.

Sin embargo, las corrientes revolucionarias fueron reivindicadas por algunos sectores internos que en diferentes momentos se separaron (o fueron expulsados) del partido; todo esto, según la tesis de María Cristina Tortti, sin lograr modificarlo (Tortti, 1989). En un sentido similar, Lacoste sostiene que las contradicciones doctrinarias del ps tuvieron entre otras consecuencias, obstaculizar la expansión del partido en el interior del país para convertirse en fuerza nacional; en suma, tendieron a debilitar la organización y lo hicieron sensible a las divisiones².

2. Un cambio de coyuntura: los años 30

La vida del ps argentino se vio profundamente conmovida por las vicisitudes que arribaron con los años treinta: los debates sobre el rumbo económico pos crisis (y la noción de que algo en el capitalismo había cambiado para siempre), el ascenso del nazismo, el afianzamiento del fascismo y los desafíos de un movimiento obrero cambiante y movilizado. Todo esto tuvo su manifestación en el ámbito nacional y en esos casos los socialistas debieron pronunciarse al respecto, ya sea porque la dirigencia se vio compelida a definir un rumbo para la línea política a poco de la muerte de su máxima figura, ya sea por lo evidente del cambio de situación en el país y por la presión de las bases; e incluso por todo eso.

Lo cierto es que el golpe de Estado de 1930 y el reacomodamiento de las fuerzas políticas, corporativas y militares inauguró una línea estratégica que ocupará espacio relevante en la discusión teórica y la actividad del ps (Portantiero, 2005). Es válido interrogarse cuál era la concepción doctrinaria que sobre la democracia había construido el ps cuando aceptó la interrupción del gobierno constitucional de la UCR. Es indudable que los socialistas debieron afrontar los desafíos que significaron el esta-

“defensa de las libertades públicas”, solicitando al gobierno poner fin a las bandas fascistas. En ese mitin, Palacios “Señaló que a pesar de su repudio a la violencia, no era partidario de un pacifismo absoluto e irracional, y terminó así: *si individualmente somos objeto de una agresión injusta, tenemos el derecho de defendernos en estos casos, porque la fuerza solo se repele con la fuerza. Empiece el gobierno a respetar los derechos y las garantías elementales impidiendo la existencia de organizaciones particulares que sustituyen los organismos del Estado, o de otra manera entraremos en el caos*”. Diario *El Orden*, 12/12/32.

2 A su vez ese predominio del reformismo sería una peculiaridad del ps vernáculo, ya que en otros países prevaleció entre los socialistas la reivindicación de la lucha de clases y la dictadura del proletariado (Lacoste, 1993).

blecimiento de un gobierno de facto y la convocatoria a elecciones con la exclusión del radicalismo; veremos que no es la única ocasión en que se encontraron en tensión con sus propias concepciones doctrinarias³.

El juego político propuesto por Uriburu estimuló una táctica electoral hasta entonces inédita: una coalición con el Partido Demócrata Progresista. Los socialistas entendieron que solos no estaban en condiciones de disputar el gobierno; si bien la representación y desarrollo en Buenos Aires eran significativos, en los espacios provinciales su presencia era más irregular y el éxito dependería en buen grado de las alianzas que se pudiesen establecer.

Ciertamente la coyuntura electoral de 1931 y 1932 encontró al ps y al PDP asociados en la Alianza Civil que llevó como candidatos a la presidencia y la vicepresidencia a Lisandro de la Torre y Nicolás Repetto respectivamente; esa alianza electoral no afectaba a las organizaciones partidarias y reconocía las capacidades electorales de cada fuerza. Socialistas y demoprogresistas tendrían una dinámica parlamentaria independiente.

La Alianza tuvo corta vida y sin embargo (o gracias a ello) el Socialismo mantuvo a lo largo de toda la década del '30 un relativo espacio político mediante el cual contribuyó a la sanción de leyes de importancia para el país y tuvo un rol nada despreciable en diversas convenciones constituyentes provinciales.

Pero lo que nos interesa no es la labor parlamentaria del partido sino las tensiones a las que se vio sometido un grupo de sus militantes cuando nuevamente entró en escena la discusión entre reformismo y revolución estimulada por un contexto que empujaba a la radicalización. El ps ambicionaba expresar políticamente el interés de la clase obrera y al mismo tiempo el espíritu republicano (Macor, 2000); entonces ese ideario tensionaba la relación con las organizaciones de clase⁴.

Claro que ese fenómeno no fue homogéneo ni tuvo los mismos resultados aun entre quienes eran partícipes de la estrategia de *volver a Marx*.

3 En una lectura sobre los dilemas que enfrentó el ps en la década que nos ocupa, Gerardo Scherlis, distanciándose de quienes adjudican un carácter rupturista en el ps al suscribir esta alianza sostiene que el ps resolvió el tema en un congreso extraordinario, mostrando consenso interno y que la coalición con el PDP se presentaba menos conflictiva de lo que se habían supuesto. Argumenta que el acuerdo fue promovido por los más antiguos militantes (Repetto, Dickman, Bravo) y apoyado por los jóvenes más apegados a ellos (Ghioldi y Solari); con esto indica que no se trató de una ruptura generacional. Y tampoco habría sido un acuerdo de cúpulas, en tanto fue apoyado por las bases del partido (Scherlis, 2005).

4 Carlos Sánchez Viamonte denunciaba con frecuencia esa incongruencia.

A este fenómeno debió contribuir la incorporación al ps de dirigentes e intelectuales universitarios reformistas inducidos por un fuerte momento de politización; es sugerente la tesis de Osvaldo Graciano⁵ quien sostiene que la llegada de intelectuales a los espacios partidarios propició la disolución de los compartimentos entre las experiencias culturales del ámbito universitario y la participación en la vida política (Graciano, 2008). Entendemos que al “adaptar” las prácticas intelectuales a la lógica y las condiciones específicas que regían la vida interna del ps, debieron establecer diálogos con otras expresiones de la intervención pública y entonces contribuir a ella.

3. Volver a Marx

Carlos Sánchez Viamonte y Benito Marianetti

Partimos de la tesis según la cual algunos sectores del ps apelaron cada vez más a Marx para caracterizar la realidad argentina. Veámoslo en dos casos diferentes: dos militantes que han recurrido al materialismo dialéctico con aproximaciones disímiles. Si en el caso de Sánchez Viamonte eso formaba parte de una trayectoria profesional que se ocupaba de discutir un nuevo derecho y en ese marco pensaba los vínculos entre democracia y socialismo (sosteniendo que a la democracia se la defiende con socialismo), Benito Marianetti encontró en los socialistas científicos (especialmente Marx, Engels y Lenin) las herramientas para la demostración y el argumento de cómo había que operar en el socialismo argentino.

Sus trayectorias confluyeron en los álgidos primeros ‘30 y luego tomaron caminos diferentes. Por ejemplo, Sánchez Viamonte propuso la revisión de la lucha partidaria desde la necesidad de adoptar tácticas revolucionarias; como sus posiciones eran coincidentes con las de la Federación Socialista Mendocina, orientada por el díscolo Marianetti, el Congreso del ps de 1934 y la revista *Izquierda* los encontró dando batalla en la misma tribuna. Los aportes de Sánchez Viamonte a la discusión sobre la izquierda en el ps, cuyas ideas centrales se desplegaron en *Socialismo y Democracia*, se inscribían en un debate que pretendió evidenciar que el fascismo y el nazismo son manifestaciones de un asalto burgués

5 El autor sostiene que el gobierno *de facto* eliminó las condiciones que permitían el activismo intelectual autónomo de los partidos y del movimiento estudiantil, propios del período anterior. Al intervenir las universidades alteró el control de las universidades por parte del reformismo y los habría constreñido a trasladar el combate a la política partidaria (Graciano, 2008: 154)

contra la clase obrera. Producto de un contexto que ponía en primer plano la polémica sobre los autoritarismos europeos, no es casual que se destaquen entre sus aportes los lazos entre democracia y socialismo, o los derechos humanos, temas descuidados por la tradición marxista (Herrera, 2006 b).

Por su parte, Benito Marianetti era un descendiente de campesinos italianos a quien la historiografía cuyana lo reconoce como miembro de la generación de 1925 (Lacoste, 1993; Roig, 1966), caracterizada por el abandono del positivismo y por haber bebido de dos vertientes: el espiritualismo y el materialismo dialéctico en la cual se inscribió. A diferencia de Sánchez Viamonte, el mendocino tuvo una importante labor legislativa y estrechos contactos con las máximas figuras de la dirigencia del ps⁶; incluso como reconocimiento a su labor, en 1934 el ps lo incorporó al Comité Ejecutivo, momento en el cual la radicalidad de Marianetti no era desconocida por nadie. En sus textos políticos, se ha preocupado especialmente de insistir en la necesidad del cambio en el rol otorgado al Estado en las concepciones ideológicas del socialismo, denunciando que hasta entonces había estado al servicio de la clase dominante y sus intereses. Aunque el socialismo mendocino tenía algunos postulados similares al nacional, las profundas diferencias se plantearon en el ámbito del recurso a la violencia y el reformismo.

Discutir el reformismo

Mientras en su momento más radicalizado, Sánchez Viamonte se distanciaba de las concepciones partidarias sosteniendo que “el reformismo queda convertido en neutralidad anacrónica y estéril [y que en esta fase] quizá definitiva del conflicto histórico entre el capital y el trabajo, entre el privilegio y la justicia, entre el pasado y el futuro, el socialismo no debe vacilar, no puede vacilar” (Sánchez Viamonte, 1933: 122), Benito Marianetti desplegaba una línea argumental llamando a articular la lucha ideológica con la política y ese itinerario sólo podía transitarse “por las rutas inmortales del marxismo”.

A pesar de la radicalidad conocida, Marianetti no podría haberse pronunciado plenamente contra la constitución de la Alianza demócrata-socialista que formateó el derrotero partidario en los años que nos

6 Según señala Miguel Herrera, salvo en sus inicios cuando es visualizado como portavoz del ala izquierda del ps, la actividad partidaria no parece haberlo apasionado del todo, pese a haber sido miembro de su Comité Ejecutivo Nacional por décadas. (Herrera, 2001)

ocupan; sin embargo al considerar el tándem *reformismo y revolución* reconocía que no puede prescindirse totalmente de la práctica reformista y lo importante es tener bien claro que ese no es un horizonte sino sólo una circunstancia. *El izquierdismo, enfermedad infantil del comunismo* de Lenin le ayudaba a Marianetti a sortear el escollo de manifestarse tan implacablemente sobre la estrategia electoral, pero concluye que si la reforma lo es todo, la estrategia es equivocada.

Otro de los tópicos en disputa fue el uso de la violencia. Marianetti fue el vocero que en el congreso de 1932 de la Federación Mendocina del ps proponía métodos de acción y tácticas a seguir en la lucha por la conquista del poder. Se argumentaba que si el gobierno pretendía aplastar al movimiento obrero y socialista, era absurdo que el ps renegara de los métodos de fuerza. Como concebía a la democracia como el régimen político de la burguesía, el carácter ilegal de los instrumentos tácticos era algo secundario. Sin embargo, el documento no se limitaba a mencionar la defensa político-militar partidaria, sino que formulaba la necesidad de una táctica marxista para la conquista del poder. Si todo el contenido del planteo de Marianetti fue disruptivo en el seno del ps, el apartado sobre el proletariado en armas tuvo un efecto explosivo. En esa misma línea dictó una serie de clases⁷ en la Casa del Pueblo de Mendoza a las que poco después dio forma de libro (Marianetti, 1932); se referenciaba en *Miseria de la Filosofía*, *El capital* y *La guerra civil en Francia*, entre otras obras de Marx, pero la tutela destacada es *El Manifiesto Comunista*. Marianetti advertía en evidente alusión a la dirigencia del partido, que la idea de conquistar el poder pacíficamente era una quimera. Consecuente con lo anterior, poco después el Congreso Partidario desarrollado en Santa Fe en 1934 dio cuenta de las formas en que estos socialistas argentinos volvieron a Marx. Ese encuentro reconocía puntos muy álgidos en la discusión de la línea política del partido y se tornaba en una síntesis de demandas de posiciones combativas.

No es ocioso insistir en que el escenario que presentaba la alianza del socialismo con la democracia progresista no era el más receptivo para *La conquista del poder*, que más allá de los fines pedagógicos que se proponía el autor, era esencialmente una confrontación con la línea partidaria reformista del ps⁸.

7 “Lecciones para camaradas” que se articulaban “teniendo en cuenta las ideas de los autores socialistas de mayor prestigio”. (Marianetti, 1932)

8 Según Herrera, los planteos del ala izquierda habrían resurgido ante la formación de esa

Si se tratara de determinar un eje dominante en el libro de Marianetti, ese podría ser la apelación a formar conciencia socialista para la conquista del poder. Las muchas referencias críticas a Berstein se dirigen a combatir una noción revisionista de democracia “de resplandores artificiales” que sólo tiene en el horizonte la captación de electores y tal como profetiza *El Manifiesto...*, “el objetivo del proletariado no puede ser alcanzado del todo sino por la violenta supresión del orden social que ha existido hasta aquí” (Marianetti, 1932: 52).

La experiencia propia pero también la de su partido lo autorizaba a denunciar que si el socialismo llegaba al poder por medio del sufragio, solo alcanzaría a sostener el Estado burgués limitándose a alguna pequeña reforma *lo que no significa realizar el socialismo*⁹; en ese caso las clases dominantes se verían desalojadas del poder político pero no del económico, momento en el cual los socialistas deberían colocarse en el terreno de la fuerza y aniquilar definitivamente la reacción. Es decir las clases dominantes no dejarían llegar al socialismo al poder por medio del sufragio (Marianetti, 1932: 98,99).

Marianetti llamaba a los socialistas a distinguir las posibilidades de lucha que ha otorgado a la clase obrera una democracia política perfeccionada y que no puede cuestionarse a la democracia cuando el proletariado lucha por su conservación, como en el caso italiano. Pero en ese camino es posible que la clase deposite expectativas más profundas en el sistema, por eso es necesario insistir en que la democracia política y la república democrática son instituciones absolutamente extrañas al ideal socialista. En verdad esa no debería ser tarea difícil porque asumía que al proletariado no lo entusiasma la democracia formal, sino la idea de un orden social más libre y más justo.

Las experiencias totalitarias contemporáneas a la escritura del libro hacen advertir al mendocino que el capitalismo no se autodestruirá y que es un desvarío suponer como Berstein que “la revolución no *se hace* sino que ella *es hecha* por las circunstancias”. El socialismo debe actuar

alianza y se consideraba que esta colaboración era incompatible con el principio de la lucha de clases y que desvirtuaba el programa máximo de socialización (Herrera, 2006 a). Aun así observamos que en *La conquista del poder* Marianetti se esfuerza en ponderar el pacto y trazar referencias en los mismos Marx y Engels.

9 En 1931 Marianetti ganó las elecciones como primer candidato a diputado nacional sin embargo los conservadores lo eliminaron de la lista e ingresaron al Congreso a los candidatos que estaban detrás de él.

“decididamente en el terreno de la lucha de clases” (Marianetti, 1932: 54) y desde esa trinchera ser catalizador del proceso revolucionario.

Difícilmente otra coyuntura podría haber permitido a Marianetti enlazar las temáticas que tenía en danza al pronunciarse sobre “Las alianzas temporales con los otros partidos”. Aunque la cita de autoridad partidaria local¹⁰ encabeza el apartado, de inmediato se ocupa de Marx y Lenin. Este es un capítulo complejo; por una parte Marianetti no podía eludir hacer referencia a la situación reciente (y novedosa) del partido, pero tampoco caer en contradicción con el eje del análisis que es la crítica al reformismo. Se esperaba que el pacto con el PDP condujera al partido socialista “a la vanguardia de las acciones populares intensas” razón que obligaba a aceptar la alianza. Lo que no pudo hacer el legislador mendocino es ahondar en la caracterización del PDP, puesto que ya había advertido que “no haríamos otra cosa que cometer una traición cada vez que pretendiéramos [...] detenernos en el camino y fraternizar con nuestros enemigos” (Marianetti, 1932: 51). Intentaba conciliar ambos supuestos asumiendo que “dentro de la acción reformista, bien entendida, es decir, la acción reformista revolucionaria permanente [...] los acuerdos circunstanciales no deben desestimarse”.

En el prólogo a la edición alemana de 1872 de *El Manifiesto Comunista* Marx y Engels habilitaban la posibilidad de pactar con otros partidos. Marianetti registraba esta advertencia y recordaba que en el capítulo IV (“Actitud de los comunistas ante los otros partidos de la oposición”) se hacía mención a que en Europa se habían celebrado alianzas con partidos de la izquierda burguesa. En esa línea inscribía el mendocino al acuerdo PS-PDP al ironizar sobre las críticas de los diversos PC contra las alianzas y los pactos. “Y esto no ha ocurrido solamente en nuestro país, a propósito de la alianza que el Partido Socialista llevó a cabo con el Demócrata Progresista, sino que ha ocurrido en otras partes” (Marianetti, 1932: 60).

10 Juan B. Justo contemplaba la posibilidad de los pactos con otros partidos; hacia fines del siglo XIX habilitaba a que el socialismo aceptara aliarse con quienes respetasen en forma íntegra su programa.

4. “Un marxista parte del principio fundamental que las ideologías se transforman con la estructura económica de la sociedad”. El proletariado en armas

La discusión sobre el reformismo se articula lúcidamente con el problema de la violencia. Marianetti dedicó la mitad del libro a desgarnar el problema del reformismo, la democracia política y sus debilidades, antes de arrojar la bomba sobre la forma de la conquista del poder.

Advirtió contra la *visión optimista* de Kautsky, reconociendo que aunque este se preocupó en situar como problema el tránsito de un sistema a otro, confiaba en que ese paso podría asumir formas variadas. Marianetti disparaba: “La perspectiva de conquistar el poder pacíficamente es una quimera. Vencer a la burguesía en una contienda electoral, y creer que por ese solo hecho el poder ha pasado instantáneamente a manos de la clase obrera, no es nada más que una pobre ilusión” (Marianetti, 1932: 91). Creer que se puede asustar a la burguesía en otra forma que con la violencia es un supuesto que sólo beneficia a la contrarrevolución. Para el cuyano la historia es la mejor maestra y ha enseñado que nunca un régimen o clase abandonó voluntariamente su sitio sin una lucha violenta. Llamaba a los socialistas a comprender que la transmisión del poder de una clase a otra no será fácil y que “se acerca en todo el mundo la etapa de la lucha de masas” (Marianetti, 1932: 97). Si las clases dominantes acuden a métodos ilegales, el proletariado comete torpeza si se queda en la legalidad, la lucha sería desventajosa. Lo han advertido Marx y Engels, quienes no “han sido nunca pacifistas, ni en política interior ni en política exterior” (Marianetti, 1932: 105)¹¹.

Nuevamente en diálogo con la política nacional, recuerda al lector que las clases dominantes, además de contar con las Fuerzas Armadas regulares, han organizado “legiones” para defender sus privilegios con actitudes violentas y represivas contra el movimiento obrero organizado y las ideas de izquierda¹². Y esa tendencia puede amedrentar la creciente formación y concientización del proletariado perseguido por aquellos grupos. La forma de contrarrestar esa tendencia es organizar las propias fuerzas armadas.

Volver a Marx es también volver a los orígenes; Marianetti parece decir a sus camaradas: recordemos que la misión de los socialistas debe ser

11 Esta cita que refiere a la política es bien contradictoria con el tradicional pacifismo de las izquierdas al que el ps ha adherido, al menos hasta el momento en que escribió Marianetti.

12 De esas bandas y legiones el ps ha sido víctima con frecuencia.

revolucionaria. Es también trazar una línea recta entre aquellos primeros objetivos y el presente, sortear el zig-zag en que se envolvió la dirigencia partidaria y retomar el cometido de formar la conciencia de clase obrera, derrocar el régimen de la burguesía y llevar el proletariado a la conquista del poder.

Entonces, apoyándose en esa base sólida, comenzaba su tercer recorrido pedagógico diseñando los pasos a seguir: la organización de las fuerzas armadas del proletariado, el problema de las armas, la guardia revolucionaria, el trabajo militar del partido, la insurrección. Como Marx ha advertido que “la insurrección armada es un arte” Marianetti explicitó las reglas de esa disciplina con precisión y orden metódico: la planificación, el combate en las calles, la lucha de los campesinos y la técnica del golpe de Estado. Como la verdadera revolución comienza con la transformación del Estado que tiende a su supresión y a la creación de relaciones nuevas, la insurrección sólo es un medio: el desafío es “el proletariado en el poder”.

5. Consideraciones finales y resultados previsibles

El XXII Congreso Extraordinario de 1934 en Santa Fe, entre otras muchas consecuencias, permitió que emergieran abiertamente los sectores de izquierda de las federaciones provinciales. En un espiral ascendente el ala izquierda del ps encontraba su principal respaldo en la Juventud Socialista y en las Federaciones de Mendoza, Tucumán, Entre Ríos y La Pampa. El encuentro de Santa Fe fue sede del choque entre el grupo de izquierda y el oficialismo partidario que logró el respaldo mayoritario y colocó a Nicolás Repetto en la presidencia, quedando Marianetti como vice. Como destaca Lacoste, fue un debate de notable riqueza ideológica: mientras el oficialismo reivindicaba la orientación reformista y la base policlasista, el sector de izquierdas enfatizó la necesidad de reafirmar la condición clasista del partido, la orientación doctrinaria del marxismo y el principio de la lucha de clases (Tortti, 1989). Aunque las voces de este sector fueron Marianetti, Giúdice y Sanchez Viamonte fue este último quien sintetizaba más acabadamente la posición de los díscolos: rechazo del Estado considerado como representante exclusivo de la clase burguesa y defensa del principio internacionalista y clasista (Herrera, 2006 a). A pesar de estas fortalezas, se impuso el sector oficialista aunque el debate se reabrió al año siguiente, con más virulencia y menos demostración de obediencia por parte de los izquierdistas que ya calificaban de “complaciente” a la conducción partidaria, a los

legisladores nacionales y los editores de *La Vanguardia*. El oficialismo criticó duramente a Marianetti y ese nuevo Congreso apuró la división que se concretó con la expulsión de los principales referentes del grupo de izquierda. En una clara demostración de cuál debía ser la disciplina y la jerarquía partidaria, en 1937 la Conducción Nacional disolvió la Federación Socialista de Mendoza (base de sustentación de Marianetti) e intervino la de Tucumán.

Entre 1934 y la expulsión, el sector radicalizado se reorganizó a través del grupo *Izquierda* que editó con ese nombre una publicación de nueve números hasta 1935 y fue tribuna de álgidos y agudos cuestionamientos. A pesar de que el grupo no busca romper con la dirección partidaria (en período electoral llamaba a votar por sus candidatos) la función de agitación y propaganda sería uno de los objetivos principales de la revista (Martínez, 2008). Aunque más bien la estrategia parece haber sido la de utilizar la revista como elemento de construcción de una línea interna a fin de fortalecer la fracción de izquierda y llegar con más adeptos al Congreso de 1935. No es casual que uno de los frentes de lucha fuese la reforma del estatuto partidario: en el primer número se denunciaba que “no podemos admitir una lucha marxista, por un programa revolucionario sobre la base de una organización interna demo-liberal”¹³ y en el siguiente se ponían en práctica las argumentaciones al dedicar buena parte del ejemplar a discutir que el partido debía terminar con su demagogia democrática interna (el voto general de los afiliados). Denuncian que la *mentada* universalidad de derechos facilitaba la discrecionalidad de las dirigencias al otorgar la misma facultad a quienes ejercían efectivamente el rol de afiliados comprometidos (y estaban en condiciones de controlar a la conducción) y quienes no.

Los expulsados del ps fueron conminados a optar por un nuevo sello y en 1937 formaron el Partido Socialista Obrero (psO). Pero no todos los discípulos de izquierda los acompañaron: Sánchez Viamonte quedó en las filas del viejo tronco.

El psO editaba un periódico semanal (*Avance*) y su primera participación electoral fue en Buenos Aires en 1938. Según sostienen Camarero y Herrera, no fue posible desarrollar una tercera línea entre el pc radicalizado y el ps aburguesado (Camarero y Herrera, 2005). El psO se disolvió en 1943 y sus militantes pasaron a nutrir las filas del pc mientras otros retornaron al ps.

13 “Nuestra afirmación”, *Izquierda*, Número 1. 1934

Los resultados inmediatos que tuvo la empresa de *volver a Marx* motorizada por la izquierda del ps deben buscarse en las experiencias históricas provinciales y locales antes que en los documentos partidarios resultantes de las voces oficiales. Por ejemplo, habiendo dado batalla desde el interior e intentando sortear la jerarquía partidaria, buena parte del ps tucumano organizado en el “Comité Pro unidad de la Capital” desistió de negociar con la conducción y se sumó al reciente pso. La Federación mendocina del ps ya había sido disuelta y también nutrieron al nuevo partido (Lacoste, 1993). En cambio esta escisión tuvo impacto casi nulo en Santa Fe (Pasquali, 2008). Este proceso tuvo consecuencias estructurales para las expresiones locales del socialismo. Por ejemplo en Tucumán la rigidez respecto a la actividad política sindical se trasladó a la base obrera que junto a sus dirigentes apostó a la experiencia del pso dejando al socialismo tradicional sin sostén gremial y sin posibilidades electorales (Ullivarri, 2008).

Sin embargo, también es preciso indagar en los vestigios de esa “explosión” en el propio ps. Después de dos escisiones por izquierda precedidas por desafiantes debates, algo debió quedar en el viejo tronco aunque la tendencia haya sido negarlo. Sánchez Viamonte no ingresó al pso, pero renunció al Comité Ejecutivo Nacional y lo mismo hizo Mario Bravo; la ruptura fue cara para el ps y podemos intuir que los llamados que hicieron algunos de sus militantes más respetados a “definirse como el partido de los trabajadores” es resultado de ese impacto. En Santa Fe, cuya Federación era considerada entre las más “obedientes”, se reseñaba sistemáticamente “la acción perturbadora” al interior del partido ocasionada por el grupo mendocino, manifestando a la vez la solidaridad con las decisiones del Comité Ejecutivo y cuestionando la coherencia teórica de los disidentes; sin embargo, sus dirigentes intensificaron la práctica ya habitual de “caminar la provincia” y conectarse especialmente con los trabajadores de las zonas más desprotegidas. (Pasquali, 2009)

En suma, por asimilación o por reacción, el intento de *volver a Marx* atravesó al Partido Socialista, estalló en él y en ese estallido dejó sus huellas.

Fuentes

Diario *El Orden* (Santa Fe, 1930-1940)

Diario *La Capital* (Rosario, 1930-1943)

GIÚDICI, Ernesto (1936), “Fascismo mundial y argentino”, en *Contrafascismo*.
año I. n.º 2. 1936

- MARIANETTI, Benito (1932), *La conquista del poder*. Buenos Aires: Claridad
La Vanguardia (Buenos Aires, 1930-1938)
Izquierda (Buenos Aires, 1934)
La Lucha (Periódico socialista, Santa Fe, 1936-1941)
El Pueblo (Periódico socialista, Rosario, 1934)
Quién es quién en la argentina. Biografías contemporáneas (1955) Sexta edición.
 Buenos Aires: Kraft
Trabajo (Periódico socialista, Gálvez, Sunchales, Ceres, 1939-1940)
 UGARTE, Manuel "La crisis argentina". *Claridad*. año 9. n° 220. Diciembre de
 1930. [En BISSO, Andrés (2007), *El antifascismo argentino. Selección
 documental*. Buenos Aires: Cedinci]

Bibliografía consultada

- CAMARERO, Hernán y HERRERA, Carlos Miguel (2005), "El Partido Socialista
 en Argentina: nudos históricos y perspectivas historiográficas", en
 CAMARERO, Hernán y HERRERA, Carlos Miguel (Ed.) (2005), *El partido
 Socialista en Argentina. Sociedad, política e ideas a través de un siglo*.
 Buenos Aires: Prometeo
 COCA, Joaquín (1981), *El contubernio*. Buenos Aires: Ediciones La Campana
 CÚNEO, Dardo (1986), *Mario Bravo, poeta y político*. Buenos Aires: CEAL
 DE LUCÍA, Daniel Omar y MERELES, Elizabeth (2006), "Relaciones curiosas:
 trotskismo y socialdemocracia (1929-1956)", en BIAGNINI, Hugo E.
 y ROIG, Arturo A. (directores) (2006), *El pensamiento alternativo en
 la Argentina del siglo XX*. Tomo II: Obrerismo, vanguardia y justicia
 social (1930-1960). Buenos Aires: Biblos
 GRACIANO, Osvaldo (2008), *Entre la torre de marfil y el compromiso político. Inte-
 lectuales de izquierda en la Argentina. 1918-1955*. Bernal: UNQ
 HERRERA, Carlos Miguel (2006 a), "Corrientes de izquierda en el socialismo
 argentino, 1932-1955". *Nuevo Topo*. N° 2. Buenos Aires. abril/mayo
 HERRERA, Carlos Miguel (2006 b), "El Ciudadano". *La Vanguardia*. Buenos
 Aires
 HERRERA, Carlos Miguel (2001), "Socialismo jurídico y reformismo político
 en Carlos Sánchez Viamonte". *Revista de Estudios Políticos* (Nueva
 Época). N° 113. Julio-Septiembre
 IÑIGO CARRERA, Nicolás (2006), "Alternativas revolucionarias en los 30: la
 Alianza Obrera Spartacus y el PSO", en BIAGNINI, Hugo E. y ROIG,
 Arturo A. (directores) (2006), *El pensamiento alternativo en la Ar-
 gentina del siglo XX*. Tomo II: Obrerismo, vanguardia y justicia social
 (1930-1960). Buenos Aires: Biblos
 LACOSTE, Pablo (1993), *El socialismo en Mendoza y en la Argentina*. Buenos
 Aires: CEAL, 2 vols

- LUZZI, Mariana (2002), “De la revisión de la táctica al Frente Popular. El socialismo argentino a través de *Claridad*, 1930-1936”. *Prismas. Revista de historia intelectual*. N° 6. Bernal: UNQ
- MACOR, Darío (2001), “Partidos políticos”, en Alejandro CATTARUZZA (coord.): *Crisis económica, avance del Estado e incertidumbre política (1930-1943)*. Buenos Aires: Sudamericana
- MARTÍNEZ, Ilana (2008), “Un acercamiento a la izquierda del Partido Socialista a través de su prensa periódica. La revista *Izquierda. Crítica y Acción Socialista*, 1934-1935”. *Papeles de trabajo*. Revista electrónica del IAES. Buenos Aires: UNGSM. Año 2. N° 3
- PASQUALI, Laura (2008), “En defensa del gremio docente y oposición al gobierno provincial: el Partido Socialista en los años '30”, en FERNANDEZ, Sandra y VIDELA, Oscar (Comp.) (2008), *Ciudad oblicua. Aproximaciones a temas e intérpretes de la entreguerra rosarina*. Rosario: La quinta pata & camino ediciones
- PASQUALI, Laura (2009), “Un ‘combate’ contra el fascismo. El socialismo ante la intervención federal a Santa Fe de 1935”. *III Jornada de Ciencia y Tecnología 2009*. Universidad Nacional de Rosario
- PLÁ, Alberto (1986/87) “El PC de Argentina (1918-1928) y la Internacional Comunista”. *Anuario* N° 12. Rosario: Escuela de Historia, UNR
- PORTANTIERO, Juan Carlos (2005), “El debate de la socialdemocracia europea y el Partido Socialista en la década de 1930”, en CAMARERO, Hernán y HERRERA, Carlos Miguel (Ed.) *El partido Socialista en Argentina. Sociedad, política e ideas a través de un siglo*. Buenos Aires: Prometeo
- ROIG, Arturo (1966), *Los diversos aspectos de la vida cultural de Mendoza entre 1915 y 1940*. Mendoza: S/E
- SÁNCHEZ VIAMONTE, Carlos (1933), *Democracia y Socialismo*. Buenos Aires: Claridad
- SCHERLIS, Gerardo (2005), “Entre la voluntad general y la república proscripiva. Dilemas del PS en la Argentina del 30”, en *Actas X Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia*. Rosario
- TORTTI, María Cristina (1989), *Estrategia del Partido Socialista. Reformismo político y reformismo sindical*. Buenos Aires: CEAL
- ULLIVARRI, María (2008), “El partido en su laberinto. La Federación Socialista Tucumana. 1931-1937”, en *Historia Regional*. N° 26. Villa Constitución, Sección Historia del ISP N°3 “Eduardo Lafferrière”



Marta Philp

El lugar de Marx en un tema clásico: la legitimación del poder político

Este texto se funda en la discusión de un problema clásico: la legitimación del poder, en cuya respuesta participan conceptos claves e íntimamente relacionados, aunque gestados en contextos teóricos y políticos diferentes, como los de ideología, entendida como el instrumento clásico de legitimación del poder, y el de imaginarios políticos, definidos como representaciones colectivas articuladas en torno a ideas cuya imposición y circulación en el espacio público son el resultado de las luchas por el poder.

Cuando se trata de pensar la conformación de imaginarios, Marx es uno de los autores excluidos. Por ejemplo Baczko (1999) plantea que para Marx el análisis de los imaginarios sociales se inscribe en un esquema global, el materialismo histórico; forma parte del análisis de las ideologías pero, dice, la ideología, factor real de los conflictos sociales, sólo opera gracias a lo irreal e ilusorio que hace intervenir.

La cita de *El 18 Brumario de Luis Bonaparte* nos recuerda que las ideas importaban a Marx: “La tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos. Y cuando éstos se disponen precisamente a revolucionarse y a revolucionar las cosas, a crear algo nunca visto, en estas épocas de crisis revolucionaria es precisamente cuando conjuran temerosos en su auxilio los espíritus del pasado, toman prestados sus nombres, sus consignas de guerra, su ropaje, para, con este disfraz de vejez venerable y este lenguaje prestado, representar la nueva escena de la historia universal”. (Marx, 1869: 17). Esta cita permite vincular memoria y poder, usos del pasado y legitimación política, cuestiones claves para comprender la genealogía extensa de las problemáticas políticas contemporáneas.

En el trabajo consideraremos los aportes de algunos de los historiadores que durante el siglo xx construyeron preguntas, ensayaron respuestas en torno a la explicación de la legitimación política y se ocuparon de las relaciones entre memoria y política. Sin embargo, en la consideración del problema se alejaron de la tradición marxista.¹ Finalizaremos con una referencia a uno de los pensadores que, situado en una perspectiva crítica a la tradición marxista dominante, se preguntó por el lugar de lo político en las sociedades contemporáneas. En este sentido, la consideración de Claude Lefort constituye un indicador de otras lecturas posibles dentro del marxismo.

Los historiadores y la legitimación del poder político

El estudio del poder ha ocupado un lugar clave en el mundo de los historiadores. Después de su estrecha asociación con la historia tradicional, cuestionada por Annales, la historia política recuperó a partir de la década del setenta del siglo xx un espacio en el quehacer historiográfico. En el ámbito francés su inclusión en la compilación de Le Goff y Nora, a través del texto de Julliard, es un indicador de su consideración entre las perspectivas historiográficas posibles. En ese texto, Julliard planteaba que “la cuestión no estriba ya en saber si la historia política puede ser inteligible sino más bien saber si en adelante puede existir una inteligibilidad en la historia fuera de la referencia al universo político”. Desde su perspectiva, consideraba que “la historia política, instruida por su larga andadura en el caos acontecimental, podría evitar al conjunto de los historiadores, la larga travesía en el desierto sistémico, aportándoles una contribución esencial a la interpretación global del cambio”. (Julliard, 1979: 237). Más cerca en el tiempo, desde la irrupción del neo-institucionalismo norteamericano en el campo de la ciencia política y su uso por parte de los historiadores interesados en las instituciones, se recuperaron viejos problemas y se plantearon otros nuevos, pero con el costo de subordinar los aspectos simbólicos de lo político a los formales, organizativos.² Desde esta perspectiva, se hacía una lectura sesgada, como toda

1 Los aportes de estos autores constituyeron los referentes teóricos de la investigación desarrollada en mi tesis de Doctorado en Historia (2007) centrada en los usos del pasado para la legitimación del poder, publicada en Philp, Marta (2009), *Memoria y política en la historia argentina reciente: una lectura desde Córdoba*, Córdoba: Editorial de la UNC.

2 El texto de March y Olsen sintetiza las ideas principales de esta perspectiva. March, J. y Olsen, J., (1997), *El redescubrimiento de las instituciones. La base organizativa de la política*, México: FCE. En mi tesis de Maestría en Ciencias Sociales de FLACSO-México, hago uso de

lectura, de un clásico como Max Weber que había propuesto, a comienzos del siglo xx, la necesidad de mirar ambos aspectos para comprender el funcionamiento de la política en el mundo moderno. Desde esta lectura, de fines del siglo xx, el rescate de lo político llegó de la mano de las instituciones, de sus aspectos formales y de la subordinación de los aspectos simbólicos.

Desde otro universo teórico, la perspectiva expuesta por Rosanvallon³ repara estas exclusiones; plantea que “no se puede aprehender el mundo sin darle un lugar a este orden simbólico de lo político”. La suya es una buena síntesis de los itinerarios de una nueva historia política fundada en una redefinición de lo político entendido como un campo y como un trabajo; el primer sentido hace referencia al lugar, al marco para los discursos y las acciones; como trabajo, se menciona al proceso por el cual un agrupamiento humano toma los rasgos de una comunidad y es aquí donde cobra importancia el orden simbólico. La aprehensión de lo político se piensa desde una perspectiva de larga duración que permita “rehacer la genealogía extensa de las cuestiones políticas contemporáneas” dado que “la historia es el laboratorio en actividad de nuestro presente y no solamente el esclarecimiento de su trasfondo”. Se trata de analizar el pasado del presente, de recuperar dimensiones olvidadas, marginadas por una historia clásica legitimada por sus propios cultores (los historiadores políticos) y por sus críticos (los defensores de una historia social, estructural, opuesta a una historia acontecimental).

A partir de un nuevo rescate de Weber, otra mirada de lo político necesita considerar los valores que sustentan a las instituciones, entre ellas al Estado, como portadoras de lo político. Interesa rescatar el papel de las instituciones como productoras de sentido para una sociedad o como traductoras de sentidos producidos en otros ámbitos. Pensar en los valores que sustentan las instituciones supone pensar en los procesos de legitimación del poder político, en las acciones que lleva a cabo para legi-

esta perspectiva y considero algunos de sus límites. Ver: Philp, Marta, (1998), *En nombre de Córdoba. Sabatinistas y peronistas: estrategias políticas en la construcción del Estado*, Córdoba: Ferreyra editor.

3 Rosanvallon avala las razones por las cuales los historiadores de *Annales* no se interesaban en la política. En el mismo sentido, también recuerda que Durkheim no consideraba que la política *stricto sensu* fuera un objeto pertinente para el sociólogo. Al respecto plantea que “no se podría comprender la inestabilidad estructural de un régimen conformándose con hacer el relato de las crisis ministeriales que pueden llegar a ocurrir en la zona visible de la escena”. Ver: Rosanvallon, Pierre, (2003), *Por una historia conceptual de lo político*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, pp. 31-32.

timarse. A partir de esta delimitación, lo político, definido como campo y como trabajo, en el sentido planteado por Rosanvallon, es una herramienta fértil para pensar los procesos de legitimación del poder político desde la construcción de imaginarios políticos, dado que el concepto de campo permite graficar espacios de disputa por el poder donde lo que está en juego es la defensa de un determinado régimen político, entendido en una doble dimensión: como conjunto de instituciones que regulan la lucha por el poder y su ejercicio y como los valores que sustentan tales instituciones; en este sentido, el régimen político alude a una síntesis entre poder y autoridad. (Levi, 1995). Por su parte, lo político como trabajo alude a los procesos dadores de sentido, a la política como productora de sentido para una comunidad; desde este marco, puede pensarse en los usos del pasado como una de las estrategias esgrimidas por el poder para legitimar su accionar. El pasado se convierte en uno de los insumos clave para construir un imaginario, conformado por representaciones colectivas, en donde se articulan ideas, imágenes, ritos y modos de acción que varían a lo largo del tiempo en función de las necesidades políticas del presente. Y es aquí donde cobra importancia el análisis de las memorias como objeto de estudio de la historia.

Legitimación del poder: usos del pasado e imaginarios políticos

Todo poder trata de ganarse el consenso para que se le reconozca como legítimo, transformando la obediencia en adhesión.⁴ El poder político acude al pasado para construir una memoria que pretende ser la memoria colectiva de todo el pueblo; dicha construcción es parte del proceso de legitimación de un modelo político cuya definición es disputada por distintos actores. La legitimación, considerada como uno de los trabajos de la memoria, implica una doble organización del recuerdo: en primer lugar, en la sucesión temporal; en segundo lugar, en una lógica de sentido. La política implica, supone, una valoración del tiempo; al tiempo cronológico opone un tiempo propio, construido en función de un espacio de la experiencia y de un horizonte de expectativas. Dicha cons-

4 El concepto de legitimidad tiene una vasta trayectoria teórica donde los trabajos de Max Weber ocupan un papel central. Una discusión interesante del concepto puede leerse en los siguientes textos: Levi, Lucio, "Legitimidad", Bobbio, N., Matteucci, N. y Pasquino, G., (1995), *Diccionario de Política*, Siglo XXI editores, México, T. II, pp. 864-866; Coicaud, Jean-Marc, (2000) *Legitimidad y política. Contribución al estudio del derecho y la responsabilidad política*, Ediciones Homo Sapiens, Rosario, 2000; Serrano Gómez, Enrique, (1994), *Legitimación y racionalización. Weber y Habermas: la dimensión normativa de un orden secularizado*, Editorial Anthropos, Barcelona y UAM-Iztapalapa, México.

trucción conlleva una determinada imagen del pasado, del presente y del futuro pero se realiza fundamentalmente desde un presente político que es el que dicta las claves de lectura de un pasado más o menos glorioso en función de las tareas actuales. Como ya señalamos, esta lectura del pasado es uno de los recursos clave en la conformación de un imaginario político.

¿Desde dónde pensar la conformación de imaginarios? Baczko (1999) plantea que el cuadro teórico en el que se sitúa el estudio de los imaginarios sociales es el campo clásico, conformado en el siglo XIX, a partir de las ideas de Marx, Weber y Durkheim. En tal sentido, sintetiza las propuestas centrales de los mismos con relación al tema en cuestión. Para Marx, dice el autor, el análisis de los imaginarios sociales se inscribe en un esquema global, el materialismo histórico; forma parte del análisis de las ideologías. La ideología engloba las representaciones que una clase social se da de sí misma, de sus relaciones con sus clases antagónicas, así como de la estructura global de la sociedad. Una clase social expresa sus aspiraciones, justifica moralmente y jurídicamente sus objetivos, concibe su pasado e imagina su futuro a través de sus representaciones ideológicas. La ideología, factor real de los conflictos sociales, sólo opera gracias a lo irreal e ilusorio que hace intervenir. Si bien Marx, concluye Baczko, considera estas representaciones y –en particular– las ideologías como parte integrante de las prácticas colectivas, por otro lado, sólo les da, en el juego de las relaciones entre infraestructura y superestructura, el status de lo ilusorio.

Para Durkheim, continúa Baczko, la correlación entre las estructuras sociales y los sistemas de representaciones colectivas se encuentra en el centro de sus interrogantes. Para que una sociedad exista y se sostenga, para que pueda asegurarse un mínimo de cohesión y de consenso, es imprescindible que los agentes sociales crean en la superioridad del hecho social sobre el hecho individual, que tengan una conciencia colectiva, un sistema de creencias y prácticas que unen en una misma comunidad a todos los que adhieren a ella. En este sentido, los trabajos de Halbwachs sobre la memoria colectiva, a los que haremos referencia más adelante, se inspiran en ideas durkheimianas.

Los principios metodológicos de Weber sugieren otros enfoques de los imaginarios sociales. La estructura inteligible de toda actividad humana surge del hecho de que los hombres buscan un sentido en sus conductas y con relación a ese sentido reglamentan sus comportamientos recíprocos. Lo social se produce a través de una red de sentido. La vida

social es productora de valores y de normas y de sistemas de representaciones que los fijan y los traducen. Las relaciones sociales jamás se reducen a sus componentes físicos y materiales. Los tipos de dominación distinguidos por Weber se ejercen por medio de sistemas diferentes de representaciones colectivas sobre las cuales se funda la legitimidad de esos poderes específicos. El peso de las representaciones y los símbolos varía de un tipo de poder a otro. En síntesis, según Baczko, Marx sitúa el problema de los imaginarios sociales, de las ideologías, en el enfrentamiento entre clases sociales. Durkheim pone el acento en las correlaciones entre las estructuras sociales y las representaciones colectivas. Weber analiza los procesos de producción de sentido.

En la actualidad, otros autores sitúan en un primer plano los nexos que existen entre los imaginarios y las ideologías. En este sentido, Murilo de Carvalho (1997) destaca que el instrumento clásico de legitimación de los regímenes políticos en el mundo moderno es la ideología, la justificación racional de la organización del poder. Sin embargo, señala que dentro de las batallas ideológica y política se produce una batalla de símbolos y alegorías, una batalla en torno a la imagen del nuevo régimen. Es en el marco de la misma donde se elabora un imaginario, parte integrante de la legitimación de cualquier régimen político. El imaginario social está constituido y se expresa por ideologías y utopías pero también por símbolos, alegorías, rituales y mitos que, debido a su carácter difuso, pueden tornarse poderosos elementos de proyección de intereses, aspiraciones y miedos colectivos. En la medida en que logren constituir un imaginario, dice el autor, pueden plasmar visiones de mundo y modelar conductas. En su perspectiva, el término imaginario no sustituye al de ideología sino que ambos se complementan para intentar una explicación de los procesos de legitimación del poder político.

Tanto Baczko como Carvalho insisten en dotar al estudio de los imaginarios de una autonomía que lo libere de su carácter ilusorio, reflejo de los “verdaderos determinantes” de los procesos sociales. Sin embargo, tal autonomía no implica aislamiento ni desconocimiento de las relaciones existentes entre los distintos factores que explican el curso de la historia; antes bien, el lugar de los imaginarios se funda en el reconocimiento de la necesaria interacción entre los mismos, en una perspectiva equiparable a la presentada por Rosanvallon quien plantea, en su fundamentación de una historia de lo político, que estas representaciones constituyen reales y poderosas “infraestructuras” de la vida de las sociedades. A diferencia de una visión desencarnada que se desentiende de tomar en cuenta las

fuerzas que modelan el marco de la acción de los hombres, su objetivo es enriquecer y complejizar la noción de “determinación”. En este sentido el autor cita a Michel de Certeau para destacar que “los relatos y las representaciones tienen una clara función: abrir un teatro de legitimidad a las acciones efectivas”. (Rosanvallon, 2003: 46). En síntesis, estas perspectivas proponen rescatar el estudio de los imaginarios como un factor clave para lograr una visión “más completa” del pasado.

La memoria es un recurso clave para comprender los procesos de legitimación del poder, nos preguntamos cómo abordar su investigación, cómo lo hicieron algunos historiadores situados en la tradición francesa que se han ocupado de la memoria, erigiéndola en un nuevo objeto de estudio que puede ser abordado a partir de la consideración de dos aspectos centrales: el análisis de la memoria colectiva y los usos o el trabajo de la memoria, tales como el recuerdo, el silencio, el olvido, la nostalgia, el cambio, la sustitución, la restitución, la legitimación. En realidad, el estudio de la memoria tiene una de sus raíces básicas en la sociología. Maurice Halbwachs, el sociólogo heredero de Durkheim y que dialogó con el historiador Marc Bloch, de la primera generación de la escuela de Annales, es una referencia ineludible cuando se habla de memoria.⁵ Desde su perspectiva, hay varias memorias colectivas pero una sola historia, inspirada por Polimnia, la musa de los himnos sagrados, que pretende presentarse como la memoria universal del género humano, como un cuadro único y total. Pero, dice Halbwachs, no hay una memoria universal, toda memoria colectiva es soporte de un grupo limitado en el espacio y en el tiempo; es una historia viva, opuesta a una historia escrita, la de los historiadores, que se interesa sobre todo por las diferencias y hace abstracción de las semejanzas, sin las que no habría memoria. Así, la carta de nacimiento de la memoria colectiva se funda en su oposición a la historia, en una época en que las formas predominantes en la disciplina se identificaban con el modelo decimonónico triunfante y cuestionado por la recién llegada propuesta de los Annales.

En las últimas décadas del siglo xx, los trabajos de Halbwachs sobre la memoria fueron recogidos por historiadores de la tercera generación de la escuela de los Annales, como Pierre Nora y el grupo que trabajó en

5 Halbwachs nació en Reims en 1877 y murió en el campo de concentración de Buchenwald en 1945. Para una biografía socio-intelectual del autor, puede consultarse: Sorá, Gustavo, “Notas para una biografía socio-intelectual de Maurice Halbwachs”, *Estudios* N° 16, otoño 2005, Centro de Estudios Avanzados, Universidad Nacional de Córdoba. pp. 149-162.

torno a los lugares de la memoria⁶, quienes asumen la distinción establecida por el sociólogo pionero en los estudios sobre la memoria colectiva. Desde esta perspectiva, historia y memoria son representaciones del pasado, la primera tiene como objetivo la exactitud de la representación mientras la segunda pretende ser verosímil, no intenta reconstruir el pasado sino instaurarlo, fundarlo. La historia es una operación universal y laica que demanda el análisis, el discurso crítico, la explicación de las causas y de las consecuencias. (Nora, 1984). Los trabajos de los historiadores franceses se suman a los aportes de Jacques Le Goff (1991) y de otros autores provenientes de distintas tradiciones teóricas como Eric Hobsbawn (1998), Raphael Samuel (1999) y Paul Ricoeur (2004).

En los últimos años, Paloma Aguilar (1995) señala, en una definición que cuenta con un importante consenso, que la memoria colectiva consta del recuerdo que tiene una comunidad de su propia historia y también de las lecciones y aprendizajes que extrae de la misma. Incluye tanto el contenido de la memoria (recuerdo de acontecimientos históricos específicos) como los valores asociados a su evocación (lecciones y aprendizajes históricos, modificados por las necesidades del presente). Es fácil imaginar que este concepto se encuentra dentro del viejo pero actual debate entre holistas e individualistas; sin embargo, sin olvidarnos del mismo, la pregunta a responder se relaciona con la selección de los contenidos de la memoria, con los actores políticos y sociales interesados y con el poder suficiente para promover una memoria determinada. El concepto de lugares de la memoria, acuñado por Pierre Nora, constituye una de las herramientas para pensar este problema; dicho concepto parece haber logrado una clara hegemonía en el campo de los estudios sobre la memoria. El historiador francés lo definió como aquellas realidades históricas en las que “la memoria se ha encarnado selectivamente y que por la voluntad de los hombres o el trabajo del tiempo han permanecido como los símbolos más luminosos de aquella: fiestas, emblemas, monumentos y conmemoraciones, pero también elogios, diccionarios y museos”. (Cuesta Bustillo, 1998: 216). Como sintetiza Cuesta Bustillo,

6 Nora, Pierre, 1984-1992, *Les Lieux de mémoire*, siete volúmenes, París: Gallimard. Un texto de una historiadora francesa coloca a la obra coordinada por Nora en la escena de las críticas dado que si bien reconoce que, metodológicamente, puede ser considerada una empresa de renovación historiográfica no ocurre lo mismo en el plano ideológico ya que la misma se fundaría en una imagen incompleta del pasado, que rescata una nación mítica al tiempo que excluye la historia reciente de Francia, donde Vichy y la guerra de Argelia ocupan un lugar importante. Al respecto, véase: Citron, Suzanne, (1990), *Le mythe national. L'histoire de France en question*, París: Co-édition Les Editions ouvrières, Etudes et documentation.

es una herramienta para construir una historia simbólica, preocupada por historizar el símbolo como portador de memoria, una historia que incorporó un nuevo interrogante: ¿qué lugar conceden los vivos a los muertos? ¿Qué utilización hacen de ellos en su propio presente? Su objeto no es tanto el análisis de los hechos y su memorización sino la huella que dejan, no el acontecimiento sino su construcción en el tiempo, se propone identificar y definir las modalidades de reutilización del pasado, se trata de comprender la administración general del pasado en el presente, lo que cuenta es el tipo de relación con el pasado y la manera en que el presente lo utiliza y lo reconstruye.

Los lugares de la memoria es uno de los conceptos operativos en el análisis de la memoria; otro, es el de conmemoración, entendido como la encrucijada entre la institucionalización y lugar de la memoria, un doble juego entre el presente y el pasado. Namer, en su obra *La conmemoración en Francia*, distingue varios elementos para su análisis: el lugar, el notable, el escenario, la representación o teatralización, el tiempo y la reescritura de la historia que toda conmemoración significa. (Cuesta Bustillo, 1998: 209). Los gobiernos y los poderes públicos no dejan de ser imponentes máquinas de memoria y de olvido institucionalizado, los signos de este accionar son los nombres de las calles, el calendario, los homenajes, los preámbulos de las leyes, etc. La conmemoración política es la práctica de la memoria colectiva organizada, representa una memoria oficial, se presenta como reescritura de la historia y como puesta en marcha de una memoria colectiva, no remite sólo a un hecho sino a su interpretación, suele tener una finalidad didáctica y resulta una organización de memorias colectivas, una jerarquización de memorias donde la configuración de una memoria dominante implica la subordinación o el exilio de otras memorias. El poder político institucionaliza una memoria, una memoria oficial, una memoria pública. Los homenajes son un ejemplo de esa institucionalización. La memoria, afectiva, selectiva, al igual que la historia producida por los historiadores, selecciona a quién recordar, a quién homenajear, qué lugar otorgar a los personajes y acontecimientos en un esquema lineal, progresivo que se dirige hacia la consolidación del modelo político que se pretende legitimar.

Ahora bien, las preguntas a responder se relacionan con la selección de los contenidos de la memoria, con los actores políticos y sociales interesados y con el poder suficiente para promover una memoria determinada que justifique su lugar en el presente. Se trata de buscar respuestas a los siguientes interrogantes: ¿quiénes operan sobre las memorias?, ¿qué

contenidos le otorgan a las mismas?, ¿cuándo y cómo lo hacen?, ¿dónde? y ¿para qué?⁷ Los mismos necesitan ser respondidos considerando los “marcos sociales de la memoria”, que expresan los valores presentes en la sociedad, las distintas visiones de mundo, los lugares de referencia a partir de los cuales los diferentes actores, con desiguales recursos de poder, van a ejercer su memoria. ¿Hay lugar en la tradición marxista para responder estas preguntas? Nuevamente la cita de Marx en *El 18 Brumario* nos indica que sí.

Marx, sus legados y la legitimación del poder político

A principios del siglo XXI, Pierre Rosanvallon, que preside el Centro de Investigaciones Políticas Raymond Aron, nombre que recuerda a un pensador que dio un lugar central a lo político como factor explicativo del funcionamiento de las sociedades, en su discurso inaugural de la cátedra de historia moderna y contemporánea de lo político, en el Collège de France, rescata una herencia conformada por uno de los padres fundadores de la historiografía francesa, Jules Michelet, por pensadores como Edgard Quinet, Ernest Renan y más cerca en el tiempo por nombres como el del ya citado Raymond Aron, Michel Foucault, Maurice Agulhon, François Furet, Marc Fumaroli, Claude Lefort. Dicha herencia es la base a partir de la cual propone una historia que tiene como función “restituir problemas más que describir modelos”; una historia de lo político que se diferencie de una historia de la política, rechazada por los fundadores de *Annales*. (Rosanvallon, 2003: 31). Una perspectiva que se distinga de los aportes de la historia social, de la sociología, de la teoría política y de la historia de las ideas; que vincule las prácticas y las representaciones.

En su propuesta de una historia conceptual de lo político la vinculación entre las representaciones y las prácticas se relaciona con la discusión y redefinición de una cuestión clave: la noción de “determinación”. Dicha redefinición se plantea en el contexto de una estrategia de diferenciación respecto a otras perspectivas. Para el autor, se trata de enriquecer y complejizar dicha noción; en respuesta a una historia de las ideas y de las doctrinas que, en su perspectiva, abordan sus objetos

7 Elizabeth Jelin se refiere a la importancia de tres preguntas para avanzar en el estudio de los procesos de construcción de memorias; las mismas son: ¿quién es el sujeto que rememora y olvida?; ¿qué se recuerda y que se olvida? y ¿cómo y cuándo se recuerda y se olvida? Ver: Jelin, Elizabeth, (2002), *Los trabajos de la memoria*, Madrid: Siglo XXI de España y de Argentina editores. pp. 17-18.

–ideas, obras– como simples “teorías” autónomas, como “imponentes carcacas de navíos naufragados en las costas del pasado”, el historiador francés propone analizarlas como elementos de un imaginario social más global. Desde este lugar, las representaciones y las ideas constituyen “una materia estructurante de la experiencia social”, “...reales y poderosas ‘infraestructuras’ de la vida de las sociedades”. Se trata, para el autor, de “tener en cuenta todas las representaciones ‘activas’ que orientan la acción, que limitan el campo de lo posible a través del campo de lo pensable y delimitan el marco de las controversias y los conflictos”. (Rosanvallon, 2003: 45)

En el legado reconocido por Rosanvallon, Marx no está presente; si, Claude Lefort que reclamó otras lecturas del autor de *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*. Esas lecturas heterodoxas conforman un espacio para responder las preguntas acerca de los usos del pasado en la construcción de la legitimación política. Destacamos aspectos centrales de las miradas de Lefort (1978): su insistencia en la asunción de Marx de que los hombres son autores de su propia historia; la irreductibilidad de la división social, es decir, no existe ni existirá ninguna sociedad que pueda abolirla dado que la división social es constitutiva de la sociedad; el lugar central de lo político: una sociedad no se constituye y no recibe su definición sino en virtud del lugar del poder. Sólo se concibe como unificada mediante la representación simbólica de sí misma. Para Lefort la razón de ser del poder es inscribirse en la dinámica de su enfrentamiento. El poder no tiene otro fin que dejar jugar ese conflicto. El problema político fundamental no es tanto la realización de una sociedad armónica, por principio imposible, sino el de la relación con la división social, fundamento de la sociedad política.

Lefort, al igual que Rosanvallon, establece la distinción entre lo político y la política. El primero es asunto del pensamiento; la segunda, la política, es objeto de la ciencia. Lo político conduce a interrogarse sobre el origen del principio de esa diferenciación, de esa gestación de un lugar específico en un espacio y en un tiempo determinado, el mundo de la modernidad. En su trabajo “Marx: de una visión de la historia a otra” (1978), encontramos huellas de su interés por destacar la importancia de lo político y lo ideológico para entender el funcionamiento de las sociedades modernas. Allí plantea que el autor de *El 18 Brumario* entretene un análisis de las condiciones socioeconómicas y un análisis de lo imaginario social. Imposible, dice Lefort, detenerse en el primero. “La constitución de la clase no-clase no es suficiente para explicar la ascensión

del segundo Bonaparte. Cuando más, hace descubrir una afinidad entre cierto tipo de relaciones sociales y cierto tipo de poder. La historia efectiva permanece ininteligible, si no tomamos en cuenta la ‘tradición histórica’ (Lefort, 1990: 131). Para Marx, ha sido esta tradición histórica la que ha hecho nacer en el espíritu de los campesinos franceses la creencia milagrosa de que un hombre que llevara el nombre de Napoleón les daría todo su esplendor. Poco importa que el individuo sea grotesco, es una leyenda que toma cuerpo. Es la ‘idea fija’ de una clase que convirtió en realidad la ‘idea Fija’ de un impostor”. (Marx, citado en Lefort, 1990: 131)

Lefort finaliza este texto situando en primer plano las ilusiones del propio Marx acerca del lugar del proletariado como agente de cambio. “Y cómo no ver, finalmente, que de esta visión de la historia no menos que de aquella del movimiento irresistible de las fuerzas productivas provocadas por el capitalismo surge la imagen de este ser extraño, el proletariado, a la vez puramente social, puramente histórico y, de alguna manera, fuera de la sociedad y de la historia –clase que deja de serlo puesto que en ella se efectúa la disolución de todas las clases y que es la única que puede actuar libre de la poesía del pasado–. Ser extraño, que perfecciona el destino de la humanidad, pero destruye toda tradición: heredero sin herencia. ¿Habrá que llamarlo destructor de lo imaginario social o último producto de la imaginación de Marx?”. (Lefort, 1990: 133). Su cuestionamiento sintetiza uno de los tantos puntos de debate en torno a la herencia marxiana y alerta acerca de la importancia de otros factores –ideológicos– en la explicación del cambio social.

La importancia de lo ideológico puede sintetizarse en la expresión de Lefort: “las oposiciones socio-económicas no son significativas en su nivel” (Poltier, 2005: 47). No existen en sí, no son reales, en el sentido de que existan independientemente de su representación en una matriz simbólica. En consecuencia, al contrario de lo que sostienen algunas interpretaciones del marxismo, no se pueden tomar como punto de partida las relaciones de producción; éstas sólo reciben su sentido en virtud de la matriz de significados simbólicos por y a través de los cuales la sociedad se define.

El poder tiene un estatus simbólico antes que instrumental. Es ante todo el lugar desde el que la sociedad se da una casi representación de su unidad. El poder no es sólo el medio que se da a sí misma una sociedad para adoptar decisiones que afectan a la generalidad de sus miembros y para movilizar los recursos necesarios a los efectos de su realización. El poder concierne a la identidad, a la definición de la sociedad como tal.

Si faltara ese lugar donde encuentra el principio de su unificación y de su diferenciación, la sociedad no existiría, no habría más que individuos yuxtapuestos en el espacio físico, no habría espacio social. En tanto simbólico, ese lugar manifiesta una especie de exterioridad de la sociedad respecto a sí misma, a partir del cual puede reflexionar acerca de su unidad, fundada en determinados principios. Principios que, al ser simbólicos, no se encuentran a disposición de nadie, ya sea individuo, grupo o clase. Nadie puede pretender modificarlos, dado que son constitutivos de la propia identidad de la sociedad y de sus miembros. Cambiarlos significaría derribar el orden social y político presente para sustituirlo por otro nuevo. Y este es un punto de partida central para pensar las disputas en torno a la memoria, a las diferentes lecturas del pasado en los distintos presentes políticos.

Consideraciones finales

¿Quiénes operan sobre las memorias?, ¿qué contenidos le otorgan a las mismas?, ¿cuándo y cómo lo hacen?, ¿dónde? y ¿para qué? Cada una de estas preguntas puede ser respondida acudiendo al pensamiento de Marx. Dichas preguntas remiten a los actores políticos y sociales, a los hombres como autores de su propia historia; a la justificación de sus proyectos, de sus intereses, en espacios y en tiempos determinados y con objetivos bien precisos, entre los que se cuenta la legitimación del poder, tema-guía del presente texto.

La búsqueda de respuestas al lugar marginal del pensamiento de Marx en el campo de estudios sobre la legitimación del poder puede ser orientada en varias direcciones: en primer lugar, las rupturas planteadas en el campo de las ciencias sociales, y en el historiográfico en particular, con las teorías estructurales, entre las que se ubicaba al marxismo. Al respecto es útil recordar el debate entre dos historiadores, Stone y Hobsbawm, a fines de la década del setenta del siglo pasado, sobre el status de la disciplina y el resurgimiento de una historia narrativa como alternativa a la crisis de la historia explicativa.

En segundo lugar, es importante considerar un principio fundante en el campo de las ciencias sociales, a fines del siglo XIX: la dicotomía entre lo material y lo ideal, como factores clave en la explicación del funcionamiento de las sociedades. A partir del mismo, Weber fue erigido en el clásico para pensar los procesos de legitimación del poder, al tiempo que Marx fue construido como su opuesto y la guía para explicar lo social a través de los determinantes materiales. Algunos de los autores conside-

rados en este trabajo –Rosanvallon, Lefort, Carvalho– construyen sus miradas a partir de la discusión de un problema central en las ciencias sociales: el de la “determinación en última instancia”, problema también presente en la explicación del funcionamiento del poder. Este texto, autobiográfico como la mayoría de los textos, se propuso dar cuenta de otras respuestas a viejas preguntas de investigación, una búsqueda donde la pregunta acerca de la marginación de Marx en ciertos temas no podía estar ausente.

Bibliografía

- AGUILAR FERNÁNDEZ, Paloma (1995), “Aproximaciones teóricas y analíticas al concepto de memoria histórica. Breves reflexiones sobre la memoria histórica de la Guerra Civil Española (1936-1939)”, en Carlos BARROS editor, *Historia a Debate. II. Retorno del Sujeto*. Santiago de Compostela: Historia a Debate. pp. 129-142
- BACZKO, Bronislaw (1999), *Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas*. Buenos Aires: Nueva Visión
- CARVALHO, José Murilo de (1997), *La formación de las almas. El imaginario de la República en el Brasil*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes
- CITRON, Suzanne (1990), *Le mythe national. L'histoire de France en question*. París: Les Editions ouvrières / Etudes et documentation
- COICAUD, Jean-Marc (2000), *Legitimidad y política. Contribución al estudio del derecho y la responsabilidad política*. Rosario: Ediciones Homo Sapiens
- CUESTA BUSTILLO, Josefina (Edit.) (1998), *Memoria e historia*. Madrid: Marcial Pons
- DE CERTEAU, Michel (1996), *La invención de lo cotidiano*. Tomo I. Artes de hacer. México: Universidad Iberoamericana
- DEL BARCO, Oscar (2008), *El Otro Marx*. Buenos Aires: milena caserola
- HALBWACHS, Maurice (2004 [1925]), *Los marcos sociales de la memoria*. Barcelona: Anthropos
- HOBBSAWM, E. (1998), *Sobre la historia*. Barcelona: Crítica
- JELIN, Elizabeth (2002), *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI
- JULLIARD, Jacques (1979), “La política”, en LE GOFF, Jacques y Nora PIERRE, *Hacer la historia*. Vol. II. Barcelona: Ed. Laia
- LEFORT, Claude (1978), “Marx: de una visión de la historia a otra”, en LEFORT, Claude (1990), *La invención democrática*. Buenos Aires: Nueva Visión
- LEFORT, Claude (2004), *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político*. Barcelona: Anthropos
- LE GOFF, Jacques (1991), *El orden de la memoria: el tiempo como imaginario*. Barcelona: Paidós

- LEVI, Lucio (1995), "Régimen político", en BOBBIO, N.; MATTEUCCI, N. y PASQUINO, G., *Diccionario de Política*. México: Siglo XXI editores. T. II. 1362-1366
- MARCH, J. y OLSEN, J. (1997), *El redescubrimiento de las instituciones. La base organizativa de la política*. México: FCE
- MARX, Karl (2009 [1869]), *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*. Buenos Aires: Prometeo
- NORA, Pierre (1984-1992), *Les Lieux de mémoire*. Siete volúmenes. París: Gallimard
- PHILIP, Marta (1998), *En nombre de Córdoba. Sabattinistas y peronistas: estrategias políticas en la construcción del Estado*. Córdoba: Ferreyra editor
- PHILIP, Marta (2009), *Memoria y política en la historia argentina reciente: una lectura desde Córdoba*. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba
- POLTIER, Hughes (2005), *Claude Lefort. El descubrimiento de lo político*. Buenos Aires: Nueva Visión
- RICOEUR, Paul (2004), *La memoria, la historia y el olvido*. Buenos Aires: FCE
- ROSANVALLON, Pierre (2003), *Por una historia conceptual de lo político*. Buenos Aires: FCE
- SAMUEL, Raphael (1999), *Theatres of Memory*. Londres: Verso
- SERRANO GÓMEZ, Enrique (1994), *Legitimación y racionalización. Weber y Habermas: la dimensión normativa de un orden secularizado*. México: Editorial Anthropos / UAM-Iztapalapa
- WEBER, Max (1992 [1922]), *Economía y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. Buenos Aires: FCE



Jorge Próspero Roze

¿Crisis de las economías regionales o avatares del capital en los territorios?

Acerca de subsunción real en la producción agraria chaqueña

Introducción

Este trabajo es producto de mis investigaciones en el Chaco, en momentos cruciales como lo fueron la irrupción de las Ligas agrarias, el impacto económico de la política del Gobierno Militar, los cambios en la hegemonía con el gobierno constitucional y las transformaciones producto de las políticas neoliberales de la década del '90¹.

El objetivo es hacer observable la dinámica de las diversas formas productivas que se consolidaron en Argentina, haciendo presente elementos teóricos y sugerencias metodológicas de la obra de los fundadores del materialismo histórico, a través del estudio de un caso paradigmático; la génesis, apogeo y crisis de la formación económica que se consolida con la producción algodonera en la región del Chaco Argentino. Esbozar además, una *crítica* al concepto “crisis de las economías regionales”.

Finalmente, buscamos comprender la articulación de diferentes formas productivas en el seno de sociedades dominadas por el modo capitalista de producción. Se trata de:

- 1 Analizar el funcionamiento –y sus posibilidades de reproducción simple o ampliada–, de los sistemas productivos de las denominadas “economías regionales” en relación con las tendencias dominantes del capitalismo en esos particulares territorios.
- 2 Entender las formas de subsunción de aquellas actividades marginales que no obstante la concentración permanente del capital

1 Me interesa también hacer presente *los elementos teóricos y las sugerencias metodológicas que a lo largo del estudio fui tomando de la obra de Marx y Engels* en una confrontación teórica con el sentido común y explicaciones fundadas en otros marcos conceptuales.

- parecen extenderse y reproducirse con las nuevas condiciones sociales producidas por las nuevas hegemonías
- 3 Reflexionar sobre las posibilidades de *formas* productivas que operen en condiciones insulares constituyendo “nuevos posibles” caminos en el sentido de sociedades con mayores grados de autonomía.

1. Las “economías regionales” desde *La Crítica de la Economía Política*

Asumimos que la categoría *economías regionales* se orienta a describir diferentes formaciones económico-sociales desde una perspectiva vinculada con la dinámica de los mercados que derivan en la idea –dominante durante décadas–, de un denominado “colonialismo interno”, donde una fracción de burguesía localizada en un centro se constituye en dominante e impone condiciones al conjunto de formas productivas desarrolladas desigualmente en el territorio, las que en el proceso de integración y consolidación jurídica de la nación se constituirán como *provincias*.

A los efectos de avanzar en el análisis material recurrimos a las determinaciones del sistema capitalista de producción relacionadas con la expansión del capital sobre ramas y territorios dominados por formas productivas no capitalistas.

Lo que caracteriza al sistema capitalista de producción, desde su génesis es que el ambiente en que se desarrolla supone formas productivas a las que debe transformar a los efectos de la producción de plusvalor y su reproducción ampliada.

La subsunción del trabajo al capital, cuyo remarcado objetivo es la producción de plusvalor, constituye en elemento motor de la articulación del sistema, básicamente en el ámbito de la producción, es decir el taller, la fábrica, la gran industria². No obstante, en una escala superior, en el ámbito de la competencia entre capitales operan otros niveles de

2 "El proceso de trabajo se convierte en el instrumento del proceso de valorización, del proceso de la autovalorización del capital: de la creación de plusvalía. El proceso de trabajo se subsume en el capital (es su propio proceso) y el capitalista se ubica en él como dirigente, conductor; para éste es al mismo tiempo, de manera directa, un proceso de explotación de trabajo ajeno. Es esto a lo que denomino Subsunción formal del trabajo en el capital". (Marx, 1971a: 54)

"(...) está en la naturaleza del caso que la subsunción del proceso laboral en el capital se opere sobre la base de un proceso laboral preexistente, anterior a esta subsunción suya en el capital y configurado sobre la base de diversos procesos de producción anteriores y de otras condiciones de producción; el capital subsume determinado proceso laboral existente, como por ejemplo el trabajo artesanal o el tipo de agricultura correspondiente a la pequeña economía campesina autónoma". (Marx, 1971a: 55)

subsunción, ahora en relación con aquellas actividades vinculadas con la compra y venta de una amplia gama de insumos de las empresas capitalistas y participan de una parte del plusvalor total, ya como producción simple de mercancías (producción familiar, artesanos, etc.); comercio a pequeña escala o como servicios, inclusive financieros.

Este proceso adquiere diferentes caracteres de acuerdo con una suma de determinaciones, tanto de la formación a subsumir como de las características del capital. Marx denominó *subsunción formal* cuando el capital no modifica la forma productiva, en tanto que denominó *subsunción real* a la reconfiguración de los procesos operando con la totalidad de las determinaciones capitalistas.

2. El caso del Chaco

La forma productiva constitutiva del Chaco se despliega a través de la ocupación extensiva del espacio con el asentamiento de población y la puesta en producción de tierras bajo la forma “chacra”. Desplazada y reducida la población originaria –“pacificado” el territorio–, se realiza de acuerdo con el modelo colonizador americano incorporando inmigrantes –en este caso europeos–, a quienes se les repartía tierras, ya sea a través de procesos de colonización estatal o por empresas privadas.

Se fundan colonias agrícolas y se reparten lotes de 100 y 50 hectáreas. El objetivo es la producción de algodón a partir de la demanda generada por la escasez relativa de fibra en el proceso de reproducción ampliada de la industria hilandera inglesa que, en su constante crecimiento, expande permanentemente la demanda.

La ventaja económica de la producción familiar, determinada por la distribución de pequeñas parcelas, surgía de las condiciones ecológicas del territorio chaqueño caracterizado por suelos cubiertos por monte, lo que presuponía para el capital inversiones injustificadas respecto de los rendimientos que obtendrían en los primeros años. Es decir, el plazo de recuperación de ese capital es esencialmente largo para justificar tal tipo de aventura económica.

Así, el proceso de valorización de tierras determinó la creación de colonias agrícolas de unidades de producción familiares³. Estos colonos,

3 *Los productores familiares no participan de la distribución de la tasa de ganancia y a lo sumo pueden percibir sus salarios, interés sobre sus inversiones y algún tipo de renta de sus parcelas* (Marx, 1971c: T. III.) Constituían la forma más barata para las etapas de puesta en producción; sin riesgos de inversión, donde los costos del transporte, la instalación y permanencia, corrían, una parte por cuenta del productor y otra a cargo del Estado.

que vivieron sus primeros años de la tala del bosque, venta de madera, carbón y leña y de cultivos de subsistencia, constituyeron –con el proletariado rural incipiente– la fuerza de trabajo necesaria para la primera etapa del cultivo del algodón. El desmonte de la tierra, la siembra y posteriormente la carpida y cosecha que insumiría grandes masas de mano de obra, tenían las precondiciones preparadas en el semiproletariado proveniente de provincias vecinas, producto de economías en descomposición y en los indígenas. (Roze, 2007)

La distribución de la tierra limitada a inmigrantes europeos –es decir, excluidos los nativos–, evitaba la apropiación masiva y sin control del recurso, aseguraba el orden capitalista, mantenía población asalariada suficiente y excedente e, inclusive, la creaba a través de la sumisión del aborigen⁴.

La expansión del cultivo del algodón transforma el territorio del Chaco en un área receptora de población, la que crece a la par del avance de la frontera agropecuaria, la localización de industrias de elaboración primaria (desmote de algodón, aserraderos, aceiteras), la consolidación de un sistema de asentamientos; es decir, la expansión de relaciones capitalistas a la medida de formas competitivas de capital industrial y del comercio en expansión.

La matriz inicial de pequeños productores mercantiles, medianos ganaderos y comerciantes no determina la conformación de una fracción de burguesía capitalista que defina una situación de dominio y control del territorio ya que, en términos económicos, la producción algodonera dependía de las decisiones de burguesías extraterritoriales. Grupos económicos que operaban su dominio en el ámbito de la comercialización, determinando el bienestar de los chaqueños y sus ingresos a través del precio de la fibra, el control del comercio exterior, e inclusive la política de tierras del territorio⁵.

4 Marx analiza el proceso de control de apropiación de tierras en las colonias con similares objetivos. (Marx, 1971c: T. I. capítulo XXV: “La moderna teoría de la colonización”).

5 ...Pero no se inmiscuye en el proceso mismo de la producción, el cual, hoy como ayer, se desenvuelve al margen de él, a la manera tradicional. Medra en parte gracias a la atrofia de este modo de producción, pero en parte es un agente de su atrofia, lo fuerza a seguir vegetando en las condiciones más desfavorables. Aquí aún no se ha realizado la subsunción formal del trabajo en el capital. (...). La relación capitalista moderna se ha desarrollado, hasta cierto punto, a partir de esa forma, que aquí y allá sigue constituyendo aún la fase de transición hacia la relación capitalista propiamente dicha. (Marx, 1971a: 58)

En ese sentido, el espacio chaqueño constituía un territorio de fracciones de capitales monopolistas extra regionales⁶: inicialmente empresas comercializadoras como Bunge y Born, Dreyfuss y, a posteriori, del capital industrial monopólico concentrado de la industria textil que se expande en términos de integración vertical de la rama algodonera, situada predominantemente en las grandes ciudades de Argentina. Ello porque los productores parcelarios, aun capitalizándose con los excedentes producto de buenos precios, no llegan a constituir –de forma individual– fracciones más concentradas de capital que puedan competir con los capitales monopolísticos por el dominio del territorio⁷.

3. La conformación de la forma chacra en el Chaco

Siguiendo a Marx hablamos de *forma productiva* en referencia a las características de la unidad productiva que estructura el conjunto de relaciones en un determinado territorio. Producto de condiciones objetivas y subjetivas que las determinan “...estamos ante una unidad del trabajo con sus supuestos materiales” (Marx, 1971b TI: 433).

La ocupación de la pampa húmeda adquirió en su génesis la forma *estancia*. Con la llegada de migrantes se superpone una particular forma *chacra* donde la apropiación del producto del suelo estaba determinada por una singular explotación rentista del suelo: *el arrendamiento trienal*. En las regiones no pampeanas, la colonización adoptará una forma similar fundada en otras condiciones en relación con el trabajo⁸, otras si-

6 Sin duda, la relación de producción misma genera una nueva relación de hegemonía y subordinación (que a su vez produce también sus propias expresiones políticas, etc.). Cuanto menos logra liberarse la producción capitalista de la relación formal, tanto menos se desarrolla también aquella relación, puesto que sólo presupone pequeños capitalistas que, en lo tocante al modo de formación y ocupaciones, poco se diferencian de los obreros mismos. (Marx, 1971a: 62)

7 Lo que distingue desde un principio al proceso de trabajo subsumido aunque sólo sea formalmente en el capital –y por lo que va distinguiéndose cada vez más, incluso sobre la base de la vieja modalidad laboral tradicional–, es la escala en que se efectúa; vale decir, por un lado la amplitud de los medios de producción adelantados, y por el otro la cantidad de los obreros dirigidos por el mismo patrón (employer). (Marx, 1971a: 62)

8 El objetivo de este trabajo no es la creación de valor –aun cuando es posible que se ejecute plus-trabajo para intercambiarlo por productos ajenos, i.e. por plus-productos– sino que su objetivo es el mantenimiento de la propiedad individual y de su familia así como de la entidad comunitaria global. El poner al individuo como trabajador, en esta desnudez, es en sí mismo un producto histórico. (Marx, 1971b TI: 433-434)

tuaciones “comunitarias” y otro tipo de propiedad y condiciones de acumulación⁹.

La chacra como fenómeno económico es –en las condiciones de dominio del capital mercantil– absolutamente indisociable de una organización que la constituya como un colectivo (la entidad comunitaria) a los efectos de operar en el mercado, donde la forma más elemental de organización constituye el agrupamiento voluntario y solidario que adquiere características históricas de cooperativa. Esta, es indisociable de esta forma productiva, por lo que debemos avanzar en algunas determinaciones sobre este instituto que tuvo y tiene singular importancia en el proceso productivo del Chaco.

Esas instituciones creadas “para defender el precio” de sus productos, se han constituido en el marco corporativo que transforma al productor individual en un empresario colectivo. Le permite desplegar una estrategia de acumulación superando las limitaciones de escala impuestas por la parcela.

En principio la cooperativa constituye una forma de organización de la producción que no funciona *contra* el sistema capitalista, sino *en los márgenes* del sistema. Aparece donde es necesario convertir la cantidad –un agregado de singularidades– en calidad –una estructura.

La dinámica *constituyente* de la organización supone un conjunto de voluntades y la acción colectiva de sujetos, enmarcada en un proceso de *cooperación consciente*¹⁰. Este proceso agrega al emprendimiento aspectos simbólicos cuyo manejo puede significar un plus en la dinámica social en que se inserta. Ahora bien, en el momento en que se transforma en una organización *constituida*, el modelo al que se asimila es el de la empresa capitalista y debe operar en la lógica del capital donde las leyes del sistema se imponen a través de la competencia del mercado, y las condiciones de su permanencia se vinculan con la mayor o menor adaptación a la dinámica del capital en la formación económica de inserción.

Esta lógica del capital condiciona los ritmos de acumulación y van a depender de las ramas productivas de esas empresas las condiciones que impongan a su desenvolvimiento. Un notable ejemplo en Argentina lo constituye la cooperativa de tamberos SanCor, quienes necesariamente

9 [La riqueza]...*en todas [estas] formas se hace presente con la configuración de cosa, trátese de una cosa o de relación por medio de cosas, que reside fuera del individuo y accidentalmente junto a él.* (Marx, 1971c TI: 447).

10 La organización esencial del capitalismo –la fábrica– es el paradigma de la cooperación inducida. (Marx, 1967: 391 y ss.)

debieron avanzar en sus etapas de constitución hasta convertirse en una empresa monopólica que compite en la rama de la alimentación en el mercado argentino y de los países limítrofes. SanCor, en la rama alimenticia realizó el proceso de reconversión empresaria que UCAL (Unión de Cooperativas Agrícolas Algodoneras Chaqueñas) en la rama algodонера no pudo consolidar y constituir de forma definitiva el dominio del territorio agrícola de la región chaqueña.

En este esquema, no se trata sólo de la posibilidad de acumulación, sino de las posibilidades reales de reproducción de sus condiciones de existencia. Los análisis de la parcela familiar media en la producción algodонера chaqueña mostraban que, a lo largo del año, el ingreso total de la parcela no alcanzaba a cubrir el salario mínimo de sus componentes. Por ello, la forma asociativa no es una elección de ese colectivo de productores, sino una condición necesaria.

La rápida expansión del cooperativismo agrario en el Chaco, que en general se presenta como producto de un conjunto de voluntades, es –desde nuestra perspectiva– un elemento indisoluble de la configuración de la forma productiva, una condición de existencia y de permanencia del productor familiar.

Prácticamente en cada localidad de la zona algodонера chaqueña se fundan cooperativas de productores. En la década del 80, la Dirección de Cooperativas de la Provincia del Chaco registra 79 cooperativas, 35 de ellas agrícolas y agropecuarias.

Repensado como instrumento de un colectivo social, el proceso de constitución de esta nueva unidad; “los productores algodoneros chaqueños”, debe ser periodizado a partir de los saltos cualitativos en sus organizaciones corporativas, que definen el funcionamiento del conjunto del sistema productivo y su integración plena a las determinaciones capitalistas¹¹.

Pasada la fase de simples concentradores de la oferta, incorporan procesos industriales de elaboración –en este caso, el desmote de la fibra–, determinando nuevas instancias de valorización, que si bien no alcanzan a los individuos en sus chacras, modifican cualitativamente al colectivo involucrado.

11 Asimismo, la subsunción real del trabajo en el capital –el modo de producción capitalista propiamente dicho– no hace su entrada en escena hasta tanto no se hayan apoderado de la producción capitales de cierta magnitud, sea que el comerciante se transforme en capitalista industrial, sea que sobre la base de la subsunción formal se hayan constituido capitalistas industriales más fuertes. (Marx, 1971a: 62-63)

Esta expansión cualitativa del cooperativismo agrario se expresa también en términos cuantitativos ya que, a través de UCAL, cooptan cooperativas de otras provincias, y en términos de industrialización aparte de desmotadoras agregan molinos harineros, hilandería, aceiteras, etc., incorporando al valor producido en la actividad agrícola, el plusvalor de la fuerza de trabajo industrial.

La creación de una cooperativa de segundo grado¹²: UCAL, (Unión de Cooperativas Agrícolas Algodoneras Chaqueñas) en principio no modificó cualitativamente la función económica del cooperativismo, pero sí sus relaciones con el conjunto, es decir, las de las fracciones de clase involucradas en el manejo de la economía local y el Estado (referimos a la construcción de una hegemonía territorial).

Así, los productores algodonereros se “estatizan” como clase a través de UCAL y se constituyen en clase hegemónica, que en forma continua se expande estableciendo nuevas alternativas de control de la economía de la región, y fundan una cooperativa de seguros para la actividad agrícola (COSECHA), que permitirá la creación del Banco Provincia con presencia dominante en sus directorios, y una oficina de comercialización al exterior en Buenos Aires.¹³

El espacio económico del cooperativismo es una importante fuente de disputas y conflictos no sólo en el Chaco, sino en todo el ámbito agropecuario argentino, donde cooperativas de segundo grado disputan la afiliación de cooperativas de las diferentes regiones productivas, con el objetivo de aumentar sus volúmenes de comercialización, ampliar sus ofertas o constituir territorialidades¹⁴. Otro fenómeno concomitante es el avance, en el territorio del Chaco, de la Federación Argentina de

12 Una cooperativa de segundo grado es el agrupamiento de varias cooperativas. En Argentina, los pequeños productores se agrupan en FACA (Federación Argentina de Cooperativas Agrarias), ACA (Asociación de Cooperativas Agrarias), etc. En el Chaco se crea UCAL.

13 La diferencia entre el trabajo formalmente subsumido en el capital y el modo precedente de emplear el trabajo, se revela con tanta mayor claridad cuanto más se acrecienta el volumen del capital empleado por el capitalista individual, y por tanto la cantidad de los obreros que ocupa simultáneamente... (Marx, 1971a: 62)

14 Se recordará, además, que con el desarrollo del modo capitalista de producción aumenta el volumen mínimo del capital individual que se requiere para explotar un negocio bajo las condiciones normales imperantes en el ramo. Los capitales menores, pues, se vuelcan a las esferas de la producción de las que la gran industria únicamente se ha apoderado de manera esporádica o imperfecta. La competencia prolifera aquí en razón directa al número y en razón inversa a la magnitud de los capitales rivales. Finaliza siempre con la ruina de muchos capitalistas pequeños y con el paso de sus capitales a manos del vencedor. (Marx, 1971a: 779)

Cooperativas Agrarias (FACA)¹⁵ que nuclea productores cerealeros de la Pampa Húmeda y la Asociación de Cooperativas Agrarias (ACA) de similar origen, afiliando cooperativas chaqueñas en detrimento de UCAL.

4. La lucha por la hegemonía de una burguesía agraria cooperativizada

Un momento particular en este proceso de constitución de clase de estas fracciones agrarias fueron los enfrentamientos desarrollados en el primer lustro de la década del '70, protagonizados por un colectivo de organizaciones de base de agricultores que se autodenominaron Ligas Agrarias. (Roze, 1992). Se trató de un movimiento social cuyo origen se sitúa en una alianza de hijos de productores agrarios cooperativizados de las provincias del Nordeste argentino, cuadros politizados de la Acción Católica Argentina, curas del Tercer mundo, y en su desarrollo cooptan además cuadros profesionales y otros grupos políticos. El momento político que transitaba el pueblo argentino caracterizado como “período de protesta social” expresaba un momento ascendente en las luchas sociales hegemonizado por fracciones de la clase obrera entre 1969 y 1973.

En el Chaco, las condiciones políticas refieren a una crisis y recomposición constituyente del momento más alto de la hegemonía de “los productores algodoneros” quienes protagonizarán el enfrentamiento con otras fracciones económicas por el dominio total del territorio. Las relaciones que determinaban el espacio de existencia de la burguesía agraria algodonera local estaban enlazadas con los intereses de las fracciones de capital concentradas en la industria textil localizada en la capital.

Refieren a la existencia de un mercado interno de fibra, controlado por el aparato del Estado a través de un conjunto de mecanismos que fijaban los precios del mercado interno —a los efectos tanto de proteger al productor de la competencia externa, como de sostener la provisión de materia prima a bajo precio para la industria— que regulaba la importación de fibra de algodón y a través de altas cargas impositivas, la exportación. El algodón vendido al exterior se reducía a los excedentes anuales del mercado interno.

Las relaciones contradictorias se establecían, así, entre las fracciones concentradas en la producción textil (básicamente el grupo Bunge & Born), que oligopolizaban la demanda, y los productores agrarios, donde

15 La FACA constituye una colateral de la Federación Agraria Argentina (FAA) la más importante organización gremial agraria en Argentina. La acción gremial de la FAA coadyuvaba a la asociación de cooperativas a FACA. Esta asociación jugaría un papel muy importante en la acción política de los productores en el Chaco.

los primeros, a través de su influencia sobre diversas áreas del aparato del Estado, controlaban los mecanismos arriba señalados (al que se puede agregar el crédito), con lo que tenían un neto dominio económico del territorio.

La hegemonía territorial de los productores agrarios, les aseguraba el acompañamiento de los funcionarios del Estado provincial, cualquiera fuera su composición política, en las movilizaciones orientadas a satisfacer sus demandas.

Así, se crearon situaciones aparentes que tiñeron el conjunto de los enfrentamientos:

- a que los productores agrarios constituían una fracción homogénea en sus intereses;
- b que el conflicto tenía caracteres territoriales (capital contra el interior),
- c y que se trataba de una cuestión estatal¹⁶.

El conflicto a que hacemos referencia se fundó en la reacción de una alianza social del conjunto de organizaciones corporativas de la provincia del Chaco¹⁷, convocada por “los productores Agrarios Chaqueños” –UCAL, cooperativas y Ligas Agrarias–, que sumaba cámaras empresariales, la Confederación General del Trabajo del Chaco, gremios, sindicatos y agrupaciones políticas.

Se trataba de una disputa por el plusvalor producido en el territorio –básicamente la producción de fibra de algodón– con los sectores extra-provinciales que se caracterizaron como “los monopolios y sus aliados”. Esto involucraba tanto a las fracciones monopólicas del capital industrial de la industria textil, como a la Federación Agraria Argentina y su colateral, la Federación Argentina de Cooperativas Agrícolas, como a otras cooperativas de segundo grado localizadas fuera de la región.

El apogeo de estos enfrentamientos se dio entre 1971 y 1975, cuando de manera efectiva los “productores agrarios chaqueños”, a través del denominado “Frente Chaqueño”, constituían presión suficiente para mejorar la situación del mercado de fibra.

La unidad UCAL, cooperativas y Ligas Agrarias consolida así su hegemonía sobre el territorio chaqueño –podríamos sin mucho error hacerla

¹⁶ Es decir que el conflicto, prima facie, se planteaba para definir políticas del Estado favorables a una fracción u otra (créditos, mercado exterior de la fibra, precios mínimos, etc.)

¹⁷ Alianza que hemos caracterizado como “El chaco como corporación” (Roze, 1980).

extensa a las provincias aldoneras del NEA-, combinando la efectividad de sus demandas con el manejo de diversas áreas de la administración del Estado provincial, sostenida por una imagen fundacional con carácter de gesta del “sufrido colono” y de “la solidaridad cooperativista” (Roze, 2007).

Esta unidad se rompe a fines de 1974 con la adscripción de cuadros liguistas al movimiento Montoneros¹⁸, enfrentando las políticas del gobierno de Isabel Perón y sus aliados locales.

El dominio del capital financiero y sus aliados locales

El golpe de Estado de 1976, contó con la complicidad de la mayoría de la burguesía argentina y el apoyo de amplias masas pequeñoburguesas que, frente al desorden republicano que había alcanzando el carácter de guerra civil, se acogieron gustosos al partido del orden y su gobierno dictatorial.

El nuevo orden militar, y las modificaciones concomitantes del aparato del Estado eran condición necesaria para la imposición del dominio del capital financiero. Se transforma así, substancialmente, la intervención del Estado en relación con el orden económico y sus múltiples regulaciones¹⁹. En los hechos, se buscaba subsumir el capital industrial monopólico cuya hegemonía era indisociable de la alianza que articulaba el peronismo gobernante desde 1973.

En el Chaco, los enfrentamientos conocidos como de “Las Ligas Agrarias” pusieron de manifiesto que en el conjunto de “los productores agrarios” existían por lo menos dos fracciones que, en el pico de los combates de la década del ‘70, pasaron a formar parte de dos alianzas sociales distintas y a compartir sus destinos: por un lado, la burguesía corporativizada en las cooperativas y en proceso de concentración y centralización a través de UCAL que pasan a constituir la base de legitimación de la intervención militar; y por otro, las fracciones que reivindican un proyecto nacional burgués cuyo destino compartieron con el de las

18 Resultaba previsible este tipo de adscripción, ya que ambas organizaciones compartían el origen confesional de sus direcciones y bregaban por los intereses de fracciones de burguesías locales.

19 Ante parecida situación siglo y medio atrás Marx caracterizaba similar irrupción en relación con los capitales ferroviarios: “En una palabra, le dieron un ímpetu insospechado a la *concentración del capital*, y también a la acelerada e inmensamente *ampliada actividad cosmopolita del capital financiero*, las que envuelven así a todo el mundo en una red de fraudes financieros y de endeudamiento mutuo, que es la forma capitalista de la hermandad ‘internacional’.” (Marx, 1981: 126)

diversas fracciones políticas de ese ámbito: represión, desmantelamiento de sus organizaciones, persecuciones, eliminación física, etc.

Lo que el golpe de Estado pondrá al descubierto es, precisamente, que UCAL y los grupos corporativos, tenían intereses más vinculados con la gran burguesía que con el sector de los pequeños productores agrarios²⁰. La dinámica de los enfrentamientos con carácter de guerra en la primera mitad de la década del '70 puso a las fracciones de productores más proletarizadas en el campo de la "subversión", y fueron tratadas como tales; en tanto que a la fracción corporativizada se le ofreció una alianza favorable con el capital financiero, y se la premió con la realización de la totalidad de su programa.

Se trataba de una estrategia político-militar para "eliminar la subversión", que localizaban en el ámbito agrario –vinculada con el fenómeno liguista–, situación similar a Tucumán, donde junto al operativo de ocupación militar del territorio desplegaron una política de "erradicar las bases sociales de la subversión" transformando la estructura agraria y fortaleciendo los productores medios. No obstante, ese apoyo estaba condicionado. Se quitaron las restricciones de exportación, pero había que producir con rendimientos internacionales; había créditos para todos, pero al precio de las tasas positivas de interés; una política de tierras para convertirse en productores "modernos" o desaparecer; apoyo al movimiento cooperativista, a precio de convertirse en "empresas eficientes". Producto de esas condiciones y bajos precios internacionales de la fibra, poco duraron las ilusiones de las corporaciones locales aliadas con el capital financiero.

El proceso de transformación del sistema productivo en la provincia implicó la reestructuración del aparato del Estado provincial –una nueva estructura ministerial, en el Banco de la Provincia del Chaco, acorde con las nuevas reglas del juego de las finanzas; y de las cooperativas apuntando a convertirse en empresas eficientes, en la propia unidad productiva, donde la denominada "unidad económica" de la agricultura familiar que suponía explotaciones de entre 50 y 100 hectáreas de algodón pasó a un mínimo de 300 hectáreas para su funcionamiento y reproducción. Es decir un número importante de productores familiares pasaron a la categoría de minifundistas.

20 A pocos días del golpe, directivos de UCAL y Cooperativas Chaqueñas dieron su apoyo al propio presidente de facto.

Los costos de los préstamos para la expansión y reversión productiva –tanto del productor individual como de las cooperativas–, suponía, para saldarlos, ganancias extraordinarias con lo que un nuevo fenómeno propio del período que se iniciaba tuvo, en la provincia del Chaco –como no es casual–, el privilegio de figurar en un primer puesto: en la masa de endeudamiento cooperativo.

No obstante, la dinámica estructural del sistema productivo agrario chaqueño ha resistido un nuevo proceso de transformación en gran escala y el perfil resultante fue una nueva dinámica, pero sin grandes diferencias de las condiciones históricas de relaciones territoriales, entre clases, del Estado como mediador y distribuidor de riesgos, composición de capitales, etc.

El funcionamiento del sistema, más concentrado, atado por el endeudamiento, depende, de nuevo, de la intervención del Estado que opere mecanismos económicos a los efectos del mantenimiento de las condiciones de existencia de los denominados “productores agrarios chaqueños”.

El horizonte de lo nuevo

La imposibilidad de la burguesía agraria chaqueña de constituirse en una fracción de capital dominante en la rama algodonera, que hubiese podido así imponer las condiciones productivas a todo el territorio y consolidar su dominio, llevó a que otras ramas del capital determinen las condiciones de existencia de los chaqueños. Se trató de empresarios de la construcción y la producción forestal. Los primeros, a partir de fondos de la obra pública –particularmente promovida durante el gobierno militar–; y los segundos, operando prebendas del Estado provincial en tanto gobernador y ministros devenían de esa actividad.

La producción algodonera se sostiene a partir de una fracción de productores capitalizados, pendiente de los altibajos del mercado cada vez más competitivo. El último avance tecnológico en la producción algodonera irrumpe a principios de 2001 a partir de una resolución de la Secretaría de Agricultura de la Nación que permite el cultivo de variedades genéticamente modificadas de semillas de algodón: transgénicos. Esa decisión ministerial –señalan entidades ecologistas– resulta de los manejos de la multinacional Monsanto, grupo que forma parte de la comisión que decide sobre el tema.

Avanzamos, así, en un nuevo momento en la subsunción real de los capitales locales a formas avanzadas producto de las nuevas condiciones

planetarias de acumulación. Si bien la justificación opera en términos de rentabilidad y costos –Monsanto estimó que la nueva tecnología permitiría a los productores algodoneros obtener un ahorro de 80 dólares por hectárea sembrada–, la distribución del plusvalor total producido en el territorio es controlado ahora por las empresas proveedoras de semillas y agroquímicos; son ellas las que reestructuran la base productiva en tanto se plantea un proceso de penetración de esta nueva semilla en un 60 % del área sembrada al cabo de cinco años, donde el impacto económico se acercaría a los 50 millones de dólares anuales en término de “aumento del beneficio a los productores”. El plusvalor que opera este oligopolio agroindustrial refiere a que:

...el mercado de cultivos modificados genéticamente, cuyo valor asciende a us\$2.500 millones de dólares, está dominado por una sola corporación que vende cuatro tipos de productos (soja, maíz, algodón y canola) en tres países (Estados Unidos, Argentina, y Canadá). El mercado de semillas transgénicas representa aproximadamente el 10% del comercio mundial de semillas. (Rafi, 2001)

La matriz de medianos productores, endeudados, vinculados con cooperativas en crisis, pareciera inevitablemente condenada a desaparecer. Su permanencia en el tiempo depende, en principio, de los avatares del mercado y las políticas económicas del Estado. Pero, por sobre todo, su existencia se vincula con una decisión estatal de dar continuidad a su existencia a través de alguna forma de subsidio con carácter casi permanente.

A pesar de la coyuntura catastrófica, donde los proveedores de insumos están siendo golpeados por las acreencias de los productores, se vislumbra un horizonte algodonero. Estaría posibilitado por un nuevo proceso de concentración de la producción como resultado de la crisis, donde campos y utillaje constituyan condiciones de acumulación primitiva para productores con mayores niveles de capitalización u otras instancias empresarias²¹.

21 La resurrección del cultivo del algodón se complementa a partir de 2008 con la instalación en el Chaco de Hilanderías de origen brasileño productores de telas denim que consume el algodón chaqueño de fibra corta. En 2010, esa hilandería plantea, con políticas promocionales del Estado provincial duplicar la planta.

Otra vuelta a la tuerca

Otra posibilidad se expresa en el uso de la tierra como bien de renta. En el Chaco, es la producción de soja llevada a cabo por grupos empresarios extraprovinciales²².

Estamos aquí ante la perspectiva planteada por Marx (1971c: Cap. XXXVII) en las condiciones de producción estudiadas en el estudio de la renta agraria. Hablamos de la subsunción real de la rama al capital. La plena agricultura capitalista. La producción de soja en la Argentina es producto de la consolidación de un modelo de agricultura impuesto al país por las empresas transnacionales que se caracterizaría por consolidar la exportación de *comodities* en reemplazo de la producción de alimentos²³.

Estamos frente a una nueva etapa de subsunción real del proceso productivo chaqueño, ahora vinculado directamente a un estadio superior inclusive del capital financiero poniendo en marcha una nueva etapa de acumulación. Un conjunto de empresas²⁴ opera en una nueva dimensión en las determinaciones de la producción –producción, distribución, cambio y consumo (Marx, 1970: 8)–, donde la monopolización del hacer y los resultados de la investigación científica producen transformaciones en la totalidad del señalado proceso.

Sobre las economías regionales. Conclusiones

Pensar los diferentes procesos de crisis desde los avatares del mercado, las coyunturas cambiarias o formas del denominado “colonialismo in-

22 ... el esquema productivo chaqueño tradicional está asentado sobre la estructura de maquinarias orientadas al algodón, situación que, de hecho, llevó a que muchos predios se alquilaran ante la decisión de “no insistir con el algodón y buscar la alternativa de la soja”, se señala en medios técnicos. Esta situación fue considerada por parte de la AECAS, entidad que estimó que el cincuenta por ciento de la superficie sojera chaqueña fue sembrada por empresas y productores de otras provincias, quienes alquilaban campos en el interior provincial. Norte. 3 de junio del 2001 p. 21

23 Los nuevos paquetes tecnológicos constituidos por los sistemas de siembra directa con enorme maquinaria importada, los herbicidas de Monsanto y las sojas transgénicas no demoraron en modificar el paisaje instalando una agricultura sin agricultores. La extendida telaraña de contratistas de maquinaria y de repuestería rural, así como las distribuidoras locales de insumos y toda la vida cultural y social que acompañaba a la pequeña agroindustria desaparecieron dejando inmensos territorios vacíos. (Rulli, 2002)

24 La estadounidense *Monsanto* tiene el 80 por ciento del mercado de las plantas transgénicas, seguida por la europea *Aventis* con el 7, *Syngenta* de Suiza y *BASF* de Alemania con el 5 cada una y *DuPont*, también estadounidense, con el 3 por ciento. Estas empresas también producen el 60 por ciento de los plaguicidas y el 23 de las semillas comerciales. <http://www.psicofxp.com/forums/politica-economia-sociologia.146/608095-cultivo-extensivo-de-soja-terribles-consecuencias.html>

terno” opera obstáculos que dificultan entender su dinámica, así como los cambios concomitantes con diferentes momentos de esos procesos englobados como “crisis de las economías regionales”.

El camino a transitar –desde una perspectiva marciana–, refiere a hacer observables las transformaciones operadas al momento de génesis, difusión o hegemonía de nuevas formas de acumulación del capital sobre los sistemas productivos previamente constituidos –consolidados o no–, en tanto rompe aparentes equilibrios entre fracciones de clases, operando conflictos y cambios en el sistema institucional político.

En estos momentos/procesos, anida la casi totalidad de los conflictos de clase en nuestras sociedades, que operan predominantemente en el seno de la/s burguesía/s –asociados, las más de las veces, a sectores no burgueses–, bajo la forma de desplazamientos empresarios, o de crisis de ramas o sectores, o de distintos tipos de conflictos de carácter reivindicativo de grupos económicos subordinados.

Así, “las crisis de las economías regionales” constituyen sólo consecuencias de los diversos momentos de subsunción real del capital en determinados territorios. También constituyen y consolidan particularidades del sistema institucional en las variadas escalas que van desde las singularidades de los “Estados provinciales”, a las diversas jerarquías operantes en el juego de las instituciones, alianzas y enfrentamientos.

Mostramos en un definido sistema productivo –el Chaco argentino–, dos momentos en la construcción de hegemonía del capital internacional desplazando grupos poco concentrados bajo la forma de cooperativas, y otros sectores de burguesía subordinados. Mostramos también algunos mecanismos que las fracciones derrotadas despliegan como estrategias para su permanencia y limitada reproducción en el sistema productivo.

Bibliografía

- MARX, Karl (1970), *Introducción general a la crítica de la economía política/1857*. Córdoba: Cuadernos de Pasado y Presente/1
- MARX, Karl (1971a), *El Capital*. Libro I. Capítulo VI. Inédito. Buenos Aires: Signos S.R.L.
- MARX, Carlos, (1971b), *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política, (borrador) 1857–1858*. Buenos Aires: Siglo XXI
- MARX, Carlos (1971c), *El Capital. Crítica de la Economía Política*. México: Siglo XXI
- MARX, Karl; DANIELSÓN, Nikolai; ENGELS, Friedrich (1981), *Correspondencia 1868–1895, Compilación de José Aricó*. México: Siglo XXI

- RAFI. Rural Advancement Foundation International. Fundación Internacional para el Progreso Rural rafi@rafi.org / www.rafi.org. 20 febrero 2001
- ROZE, Jorge (1980). *Formación, Desarrollo y Desenlace de un Frente Social Agrario*. Publicado en el 5º Congreso Mundial de Sociología Rural. IRSA - Asociación Latinoamericana de Sociología Rural. ALASRU. México. Agosto de 1980. 30 pp.
- ROZE, Jorge (1992), *Conflictos sociales en Argentina, El proceso linguista*. Biblioteca Política Argentina. Números 389-390. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina
- ROZE, Jorge (2007), *Lucha de clases en el Chaco contemporáneo*. Resistencia: Ediciones de La Paz / Fundación IdEAS
- RULLI, Jorge (2002), “La Catástrofe Alimentaria y la Defensa Del Modelo”, http://www.ecoportal.net/Contenido/Contenidos/Eco Noticias/La_Catastrofe_Alimentaria_Argentina_y_la_Defensa_del_Modelo_por_Jorge_Rulli [2004]



Juan José Vagni

Las nociones de “modo de producción asiático” y “despotismo oriental” en la obra de Carlos Marx. Debates, lecturas y apropiaciones

El concepto de *modo de producción asiático* surgido del pensamiento de Carlos Marx, fue unas de las nociones más controvertidas y cuestionadas en el marco de la tradición marxista. La idea de una formación social asiática específica aparece, bajo diferentes ropajes, de modo recurrente en diversos textos del autor alemán y en la correspondencia con Engels a lo largo de varias décadas.

Como veremos a lo largo de este trabajo, las objeciones a esta formulación fueron apareciendo en el transcurso del siglo XIX y XX, poniendo bajo interrogación su pertinencia para explicar los fenómenos del mundo asiático y los supuestos orientalistas que subyacen en su fundamentación.

Este concepto guarda un importante “potencial disruptivo” no solo para el marxismo ortodoxo, sino para el historicismo eurocéntrico en general (Baldovinos, 2007: 1), al abrir el debate en torno a la noción de ley y necesidad en la historia, y a la modernidad entendida como un proceso endógeno europeo que se expande al resto del mundo. Sus limitaciones y parcialidades nos ofrecen la oportunidad de considerar que las dinámicas históricas muestran una mayor complejidad y diversidad de lo que habitualmente se supone.

Desde un pensamiento dominante

Un recorrido por el marco intelectual en el cual Marx desarrolló sus ideas nos ayudará a entender el origen del concepto. Como recuerda Anderson (1979: 477), desde el Renacimiento se fue configurando en el pensamiento occidental una tradición que hace hincapié en la contraposición entre las formaciones estatales de Europa y Asia. Esta corriente se fue estructurando en la filosofía política europea alrededor del concepto

de *despotismo*. En un recorrido que llega hasta la Ilustración –desde Maquiavelo, Bodin, Bacon a Montesquieu–, esa noción se atribuyó como el rasgo distintivo del imperio otomano y luego se hizo extensiva a otras regiones de “Oriente”.

La forma más estructurada de este concepto aparece en Montesquieu que, heredando los supuestos de sus predecesores, delimitó las características del despotismo oriental. Según su visión, los Estados asiáticos se reconocían por una serie de constantes, definidas en términos negativos respecto a Europa: a) carencia de propiedad privada estable y de nobleza hereditaria, lo que deriva hacia la arbitrariedad y la tiranía; b) ausencia de códigos legales, dando pie así a que la religión intervenga como sustituta funcional del derecho; c) carácter inmóvil de las sociedades orientales; d) ausencia del espíritu de libertad y predominio de la tendencia a la servidumbre por influencia negativa del clima y la geografía, ya que para dominar un paisaje tan vasto y una población insumisa, es necesaria e inevitable la formación de un poder despótico que garantice el orden.

La filosofía clásica alemana siguió asimismo las proposiciones de Montesquieu en torno a la inmutabilidad de Oriente. Las posiciones de Hegel sobre el despotismo asiático reúnen esos lineamientos: “El despotismo, desarrollado en proporciones asombrosas [transcurre en Oriente como] la forma de gobierno estrictamente apropiada al amanecer de la Historia (...) China e India permanecen estacionarias y perpetúan, incluso hasta el tiempo presente, una existencia vegetativa natural” (Hegel, 1878: 270, 180; *cit.* Anderson, 1979: 483, 484). En su descripción del despotismo indio, Hegel incorporó la noción de comunidades aldeanas inertes, sumidas en las tradiciones y alejadas del Estado que existe por encima de ellas.

En segundo término, este contraste entre Europa y Asia, también se verifica en el pensamiento económico. Adam Smith vio la oposición de dos tipos de economías: mientras Europa sería favorable a las manufacturas y el comercio, Asia se caracterizaría por la preponderancia de la agricultura. Aquí el Estado, como propietario de la tierra, tomaría la responsabilidad de los regadíos y el transporte.

Más adelante, la economía política inglesa retomó los postulados de Adam Smith, principalmente Richard Jones en su trabajo de 1831 –contemporáneo a los cursos que dictó Hegel sobre India y China en Berlín– *An Essay on the distribution of wealth and the sources of taxation*. Jones analizó el sistema de tenencia de la tierra en Asia, encontrando las fuentes del despotismo en la propiedad única del soberano sobre las tie-

rras (1831: 7-8, *cit.* Anderson, 1979: 484). Por otra parte, definió las cuatro grandes zonas donde se produciría este fenómeno (India, Persia, Turquía y China) y postuló una raíz común: la conquista tártara desde Asia Central. Los hábitos de sumisión y de poder absoluto de estos pueblos nómades estarían en el origen de la propiedad estatal de la tierra.

De este modo, como refuerza Anderson, "las dos principales tradiciones intelectuales que contribuyeron a la formación de la obra de Marx y Engels [la filosofía política alemana y la economía política inglesa] contenían una previa concepción común de los sistemas políticos y sociales de Asia, un conjunto de ideas que todos compartían y que, en último término, se remontaban a la Ilustración" (Anderson, 1979: 486).

Según el mismo autor, el modelo asiático se fue estructurando en torno a una serie de presupuestos, que pueden sintetizarse en: a) propiedad estatal de la tierra; b) inexistencia de barreras jurídicas; c) sustitución del derecho por la religión; d) ausencia de nobleza hereditaria; e) igualdad social servil; f) comunidades aldeanas aisladas; g) predominio agrario sobre la industria, h) obras públicas hidráulicas; i) medio climático tórrido; j) inmutabilidad histórica (Anderson, 1979: 487).

Como hombre de su tiempo, Carlos Marx estaba así atravesado por la visión eurocéntrica de la época: su filosofía de la historia y su visión de la realidad colonial dan cuenta de esta perspectiva. El marxismo no escapó así al pensamiento dominante en Europa sobre las formaciones sociales de Asia.

De acuerdo a Edward Said, Marx parece "haber recurrido a un cuerpo masivo de textos que había sido consolidado internamente por el orientalismo y llevado también por éste más allá de los límites del campo, textos que gobernaban cualquier afirmación que se hiciera sobre Oriente" (1990: 193).

La imagen que reproduce Marx ve a Oriente como una entidad abstracta, pasiva, dotada de una "subjetividad" histórica no autónoma y no soberana sobre sí misma, en términos de Anwar Abdel Malek. De acuerdo a estas cualidades, para los orientalistas de la época, los orientales no tienen voz, son incapaces para prever y conducir su destino¹. Así, el origen de las concepciones que Marx tiene sobre Oriente, según Said: "Son ideas románticas e incluso mesiánicas: Oriente como material hu-

1 En este marco, Edward Said recurre a la frase de Marx en el *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, "No pueden representarse a sí mismos, deben ser representados", como epígrafe para iniciar su reconocida obra *Orientalismo* (1990).

mano es menos importante que como elemento de un proyecto romántico de redención” (1990: 192).

Para el pensamiento dominante de la época, no había otra opción disponible a la homogeneización de vastas regiones observadas y catalogadas bajo el rótulo de Oriente:

Marx no es una excepción. Para ilustrar una teoría le era más fácil utilizar el Oriente colectivo que las identidades humanas existenciales, ya que entre Oriente y Occidente, como en una declaración profética, sólo importaba o existía la vasta colectividad anónima. Ningún otro tipo de relación estaba disponible, ni siquiera aunque fuera una relación muy limitada (Said, 1990: 193).

Evolución del concepto en la obra de Marx

El modo de producción asiático es una categoría metodológica que aparece diseminada en distintos trabajos de Marx y Engels, cuyo objetivo fue explicar la incapacidad de las grandes civilizaciones no europeas de su tiempo para evolucionar hacia el capitalismo, como lo había hecho Europa (Anderson, 1979: 499-500). Ambos autores creían que existía un específico “modo de producción asiático”, que era particular de los Estados de Oriente y que se encontraba separado histórica y sociológicamente de la tradición europeo-occidental.

Como veremos en el recorrido por la obra de ambos autores, los contenidos dados a dicho concepto fueron oscilantes. No obstante, podemos anticipar algunos elementos centrales que definen a la formación social asiática de acuerdo a Perry Anderson: a) la inexistencia de la propiedad privada de la tierra; b) los grandes sistemas de regadío; c) las comunidades autárquicas que conjugan artesanía, cultivos y propiedad comunal de la tierra; d) ciudades rentistas o burocráticas; e) un Estado dotado de una estructura despótica, que retiene el excedente y actúa como fuerza central de represión de la clase dominante. Su relación con las aldeas se limita al tributo, por ende, su desaparición no las afecta; f) de este modo, la historia en Oriente no muestra desarrollo o acumulación, tiene un carácter cíclico. De allí proviene la inmovilidad asiática, a la que llega una vez que encontró su punto específico de civilización (1979: 499).

Las primeras referencias sobre Oriente aparecen en la correspondencia entre Marx y Engels en 1853 y en artículos periodísticos publicados por Marx en el *New York Daily Tribune*. En ellas se reproducen los habituales tópicos en torno al atraso, la inmutabilidad y la carencia de historia de las sociedades asiáticas. De acuerdo a Anderson: “Estaban,

por tanto, muy cerca de los principales temas del tradicional comentario europeo sobre la historia y la sociedad asiática, tanto por su tono como por su enfoque” (Anderson, 1979: 500).

En las primeras cartas, Marx resalta que la “base de todos los fenómenos orientales” se encuentra en la ausencia de la propiedad privada de la tierra, mientras que Engels hace hincapié en la aridez del suelo norte-africano y asiático y la consecuente necesidad de obras hidráulicas por el Estado central. En su carta a Marx del 6 de junio de 1853 señala:

La ausencia de la propiedad de la tierra es ciertamente la clave para la comprensión de todo el Oriente. Ahí reside su historia política y religiosa ¿Pero por qué los orientales no llegan a la propiedad territorial, ni siquiera en su forma feudal? Creo que se debe principalmente al clima, junto con la naturaleza del suelo (Cit. Anderson, 1979: 489).

En esta correspondencia y refiriéndose a la India prebritánica, Marx introduce por primera vez la noción de comunidades autosuficientes o aldeas autárquicas, las que se articularían con el Estado central, regulador de los sistemas de riego, para garantizar la inmutabilidad del orden social:

El carácter estacionario de esta parte de Asia –a pesar de todo el movimiento sin sentido en la superficie política– se explica plenamente por dos circunstancias interdependientes: 1) las obras públicas eran cosa del gobierno central; 2) además, todo el imperio, sin contar las pocas y grandes ciudades, se dividía en aldeas, cada una de las cuales poseía una organización completamente separada y formaba un pequeño mundo cerrado (Cit. Anderson, 1979: 489).

Unos años más tarde, Marx desarrollaría el trabajo más acabado en torno a las realidades orientales, denominado “Formaciones económicas precapitalistas”, en el marco de los *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, de 1857-1858. En esta obra, Marx le dio más importancia a la noción de “comunidad aldeana autosuficiente”, la que tomaría en adelante una función explicativa esencial en torno al modo de producción asiático. Tal como en las cartas, expone la vinculación entre la propiedad tribal o comunal del suelo por aldeas autosuficientes –que combinan manufactura y agricultura– y el Estado que existe por encima de ellas, alejado y distante. Por ello, los cambios de dinastías nunca afectaron la estructura de los elementos económicos fundamentales y dichas aldeas

continuaron reproduciéndose a sí mismas. Pero además, en este período, Marx extenderá la aplicación de este concepto, ya que no se ligará directamente a Asia, sino que hará referencia a otros escenarios espacio-temporales, tales como México, Perú y los pueblos celtas. (Marx, 1971)

La designación formal de la noción de “modo de producción asiático” apareció por primera vez en el Prefacio de la *Contribución a la Crítica de la Economía Política* (1859): “A grandes rasgos, podemos designar como otras tantas épocas de progreso, en la formación económica de la sociedad, el modo de producción asiático, el antiguo, el feudal y el moderno burgués” (Marx, 2001b).

En *El Capital* (1867), Marx insistió en la importancia de la estructura de las comunidades aldeanas de la India como el prototipo de toda Asia. En su descripción de éstas, sigue de forma casi idéntica el relato de Hegel en *La Filosofía de la Historia*. A diferencia de las *Grundrisse*, no destacará el carácter de propiedad comunal o tribal de las tierras, sino que resaltará el papel del Estado como supremo terrateniente, tal como había señalado en sus primeros trabajos. Sin embargo, como indica Anderson “El Marx maduro de *El Capital* permanecía sustancialmente fiel a la clásica imagen europea de Asia, que había heredado de una larga serie de predecesores” (1979: 496).

El sencillo organismo productivo de estas entidades comunitarias autosuficientes, que se reproducen siempre en la misma forma y que cuando son ocasionalmente destruidas se reconstruyen en el mismo lugar, con el mismo nombre, proporciona la clave que explica el misterio de la inmutabilidad de las sociedades asiáticas, tan sorprendentemente contrastada por la constante disolución y formación de Estados asiáticos y el cambio incesante de dinastías. Las tempestades en la región política de las nubes dejan indemne la estructura de los elementos fundamentales económicos de la sociedad. (Marx, 1975: 436)

La descripción de estas aldeas autosuficientes también aparece de modo recurrente en la obra de Engels, bajo los mismos presupuestos y haciendo hincapié en que constituyen el cimiento de los Estados despóticos orientales. En *Werke* (1875) sostiene: “El completo aislamiento de estas comunidades, que crea en el campo intereses idénticos, pero en modo alguno comunes, es la base natural del despotismo oriental: desde la India hasta Rusia, dondequiera que ha predominado esta forma social, ha engendrado a ese Estado como su complemento” (*Cit.* Anderson, 1979:

497). En el *Anti-Dübring* (1878) reafirmará: "Las viejas comunidades primitivas, donde subsistieron a pesar de todo, constituyen precisamente desde hace milenios el fundamento de la más grosera forma de Estado, el despotismo oriental, desde la India hasta Rusia" (*Cit.* Anderson, 1979: 497). Una referencia similar a la brindada por Marx la encontramos en el *proyecto de respuesta a la carta a Zasúlich* (1881), refiriéndose a las comunidades agrícolas rusas: "Es su aislamiento, la ausencia de ligazón entre la vida de una comunidad y la de otras, ese *microcosmos localizado* que no se encuentra por doquier como carácter inmanente de ese tipo, pero que donde se encuentre ha hecho que sobre las comunidades surja un despotismo más o menos central" (Engels, 2001). Por otra parte, en *El origen de la Familia, la propiedad privada y el Estado* (1884), Engels retomará el esquema de evolución de la humanidad, en una trayectoria que iría del comunismo primitivo, la esclavitud, el feudalismo hasta llegar al capitalismo y el tránsito final al socialismo.

Evolución del concepto en la tradición marxista

A principios siglo xx se tomó la noción para aclarar aspectos particulares del desarrollo de ciertas sociedades, tales como Rusia y China. En Rusia fue parte de la discusión entre Plejanov y Lenin sobre el carácter asiático del país. El primero era defensor de una interpretación exclusivamente asiática de la historia rusa, mientras que para Lenin cabría hablar de un orden semiasiático. También para Trotsky, la nación rusa podía ser considerada como mitad asiática y mitad europea. Esta disputa generó conclusiones políticas diferentes, no solo sobre Rusia sino también sobre China. Intelectuales y políticos pasaron a debatir sobre la preeminencia de los restos del feudalismo o del modo de producción asiático en transición al capitalismo en la realidad china, lo que dio pie a posiciones divergentes en torno al Comintern, sobre todo a partir del fracaso de la alianza entre la izquierda del Koumitang y el Partido Comunista Chino en 1927. Por otra parte, la noción podía convertirse también en un peligroso elemento de lucha ideológica al interior del régimen soviético. Para los troskystas y otros grupos de oposición, la evolución del sistema soviético tras la muerte de Lenin adquiriría características de un Estado-Leviatán, con la formación de una sólida casta de burócratas. Estos elementos podían identificarse fácilmente en la teoría del Modo de Producción Asiático y su trascendencia comenzó a sentirse:

En el clima de incipiente dogmatismo de aquellos años, la discusión sobre el modo de producción asiático y las "fases" de des-

envolvimiento histórico se situaba en una más vasta lucha entre las tendencias “ortodoxas”, defensoras de la partidización de la historiografía y, más ampliamente, de toda la cultura, y una serie de estudiosos acusados de ser todavía influenciados por las ideas “burguesas” (Sofri, 1987).

Entre 1929 y 1931 se dio el punto más álgido de la discusión en torno al modo de producción asiático, mediante debates, publicaciones y encuentros a lo largo de toda la Unión Soviética. La hipótesis de una variedad de caminos para la transición hacia la sociedad de clases comenzó a ser relegada y la lectura unilineal de la evolución comenzó a imponerse, bajo el aval oficial de Moscú.

En los años treinta, Stalin decidió que el concepto no le gustaba. Al parecer pensó que podía ser utilizado como una descripción tanto de la historia rusa como del régimen que presidía. Empezó una revisión de Marx que sencillamente eliminó el concepto de toda discusión legítima. La omisión generaba múltiples dificultades a los académicos soviéticos (y comunistas de otros países, también). Se veían forzados a estirar sus argumentos para hacer coincidir varios momentos de las historias de Rusia y Asia dentro de las categorías de “esclavitud” y “feudalismo”, que seguían siendo legítimas (Wallerstein, 2005: 11).

En ese sentido, en 1936 se convocó a un Seminario en la Unión Soviética donde se concluyó que el Modo de Producción Asiático era una variedad asiática del feudalismo. Dos años más tarde, el Manual de Historia del Partido Comunista de la URSS avalado por el Comité Central del Partido sostenía la nueva versión unilineal del desarrollo histórico: “La historia conoce cinco tipos fundamentales de relaciones de producción: la comunidad primitiva, el esclavismo, el régimen feudal, el régimen capitalista y el régimen socialista”.

Hacia 1940 comenzó a cobrar fuerza la posición de Kovaliev y Struve, que veían al Modo de Producción Asiático como una variante de la sociedad esclavista, marcada por la supervivencia de restos de la sociedad patriarcal. La publicación de los *Grundrisse* de Marx tampoco pudo frenar la tendencia unilineal y “la parte sobre ‘Las formaciones económicas precapitalistas’ fue ignorada o convertida en objeto de interpretaciones capciosas” (Sofri, 1987).

De acuerdo a Sofri, la condena del Modo de Producción Asiático y la consagración de la teoría de las "fases obligatorias", contribuyeron para el empobrecimiento del marxismo, tanto occidental como oriental, en diferentes terrenos. Tuvieron que pasar cerca de tres décadas y un contexto histórico distinto para que el debate fuese reabierto.

Muerto Stalin en 1953, muchos académicos aprovecharon la ocasión para reabrir el debate, sugiriendo que tal vez pudiera haber algo interesante en aquella idea original de Marx. Hacerlo, sin embargo, implicó abrir nuevamente la cuestión de una serie de estados de desarrollo obligados, y por ende el desarrollismo como marco de análisis y directiva política. Obligó a estos intelectuales a entablar un diálogo con las ciencias sociales no marxistas del resto del mundo (Wallerstein, 2005: 11).

El concepto fue recuperando trascendencia al compás de la evolución de las relaciones de las sociedades europeas con sus colonias en Asia y África. Con el proceso de descolonización y el surgimiento de los nuevos Estados independientes en los años sesenta, comenzó a tener importancia sobre todo para aquellos jóvenes países que habían elegido transitar hacia una vía socialista desde formas económicas precapitalistas.

La revitalización del concepto no estuvo exenta de problemas. En primera instancia se necesitó establecer el contenido de esta categoría, localizándolo a través de los textos dispersos de Marx.

La noción fue recogida primero por un sinólogo, Karl Wittfogel, en 1957, con la publicación de su obra *Oriental Despotism. A comparative Study of Total Power*. En este trabajo propuso la reconfiguración del concepto bajo la idea del "despotismo hidráulico": el Estado como el organizador central del agua y sus recursos. En este modelo se reconoce una clase social de burócratas, sacerdotes y guerreros que somete la producción agrícola bajo su mando. El autor procuró relacionar así el modo de producción asiático con una teoría general de la burocracia². En su propuesta se articulan tres elementos: a) en lo técnico, las obras de regadío a gran escala, b) en lo organizativo, la burocracia y el centralismo, y c) en lo actitudinal, la tiranía y el terror (Ayubi, 2000: 75).

2 Como señala Ayubi (2000: 73), Wittfogel estuvo influido también por Weber, el que había observado que en China, India y Egipto, la burocratización se basaba normalmente en la irrigación (Weber, 1993).

El concepto recuperó nuevamente su potencial controvertido y Wittfogel acusó al marxismo-estalinismo del temor a verse identificados en él.

La discusión y utilización contemporánea del concepto se extendió en dos direcciones diferentes, de acuerdo al esquema postulado por Anderson (1979: 501):

- 1 Se proyectó hacia atrás, incluyendo a las sociedades antiguas de Oriente Medio y del Mediterráneo, anteriores a la época clásica. Este uso del concepto conserva los postulados del Estado centralizado, de la agricultura hidráulica y la “esclavitud generalizada”. Un caso ejemplar es el de Charles Parain y sus estudios de las formaciones sociales megalítica, creto-micénica y etrusca.
- 2 Se amplió también para comprender a las primeras organizaciones estatales de sociedades tribales o semitribales, con un nivel de civilización más bajo que el de la antigüedad preclásica. Aquí se rescatan solo las relaciones de parentesco, la propiedad rural comunal y las aldeas unidas y autosuficientes. Se considera como un modo de transición entre una sociedad sin clases a otra clasista. El caso paradigmático es el de Maurice Godelier.

Como podemos ver, la evolución de dicha noción tomó dos caminos opuestos: la perspectiva de la “comunidad tribal o comunal” y de la vertiente “despótico-hidráulica”.

Los intentos de Maurice Godelier

En su ensayo “El modo de producción asiático y los esquemas marxistas de evolución de las sociedades”, Godelier reconoce en primera instancia la inmensa carga ideológica que conlleva esta noción, de la cual sería necesario “liberarse para que vuelva a ser una hipótesis de trabajo seria” para un historiador o un antropólogo. Propone abandonar en el futuro la expresión pero reemplazarla por otros términos “más exactos y menos cargados de maleficios” (Godelier, 1986).

Desde su perspectiva, el problema no está en el concepto en sí mismo, sino en la convicción de la necesidad histórica, de ley en la historia que implica. Durante mucho tiempo, la historia de los pueblos extraeuropeos, desde la perspectiva del marxismo clásico, pareció escapar a la “necesidad de la historia”, ya que no reflejaba la línea típica de evolución de las sociedades.

En ese marco, Godelier sostiene que más allá de la confusión conceptual originada en los diferentes textos de Marx y Engels, lo que éstos procuraban era indicar un camino por el cual las comunidades primitivas transitaban hacia la explotación de clase. Así, el estancamiento y la inmutabilidad de estas sociedades se podía explicar por la falta de desarrollo de la propiedad privada y de la producción comerciable.

En este marco, propone una interpretación nueva del Modo de Producción Asiático, entendiéndolo como una forma de transición de la sociedad sin clases a la sociedad de clases. Bajo ese lineamiento, presenta un esquema de tres modalidades de dicho modo de producción:

- a Una estructura contradictoria, donde las estructuras comunales conviven con el embrión de una clase explotadora, la que ejerce su dominio en nombre de una comunidad superior, real o imaginaria. Este modelo permitiría aclarar teóricamente la universalidad geográfica e histórica de esta forma de organización. En este caso se hace innecesario el uso del adjetivo "asiático".
- b Estructuras de poder centralizado, dirigidas a la organización de grandes obras públicas. Estas serían las formas típicas y más evolucionadas de este modo de producción.
- c Una minoría que explota a las comunidades sin intervenir directamente en sus condiciones de producción, pero interviene en cambio directamente tomando en su provecho un excedente en trabajo o en productos. Esto se manifiesta, por ejemplo, en el control del comercio intertribal o interregional por aristocracias tribales. Si aparecen grandes obras, surge el despotismo y la burocracia con poder absoluto.

Pero Godelier propone ir más allá y conformar una tipología completa de las diversas formas que podría adoptar este modo de producción. Dicho esquema debería reconstruir diversos modelos a través de los cuales la desigualdad surge en las sociedades sin clases, desarrollando las contradicciones y contribuyendo a la formación de una clase dominante. Entonces, la apropiación de los medios de producción implicaría la desaparición de las antiguas solidaridades comunales y de parentesco.

Con esta perspectiva se podría obtener una ley general de desarrollo, un proceso mediante el cual sería posible reconocer retrospectivamente la naturaleza general del movimiento de la historia, tal como Marx y Engels lo intentaron. Bajo este esfuerzo múltiple se podrían superar dos supuestos que condicionaban al modo de producción asiático: el

identitario –que atribuía preeminentemente a las sociedades de Oriente las características de ese modo de producción– y el de la inmutabilidad –que veía solo estancamiento e involución en el desarrollo de las sociedades extraeuropeas–.

En este esquema de Godelier, el movimiento de la historia estaría animado por la ley de contradicción interna en la realidad social. En este marco, la llamada “línea típica” puede ser entendida como aquella en la cual se realiza contradictoriamente el desarrollo máximo de las fuerzas productivas y de las desigualdades (capitalismo). Así, en su desenvolvimiento singular ha tenido un resultado universal, y por ello ofrece la posibilidad de hacer salir a las otras sociedades de las condiciones de dominación.

La crítica de Perry Anderson

En “El ‘modo de producción asiático’”, Perry Anderson desestima los esfuerzos –haciendo alusión directa a Godelier– para reconstruir la noción. Y su posición es taxativa: “Demos a este último concepto el honroso entierro que se merece” (Anderson, 1979: 578). Su crítica se centra en diferentes deficiencias del mismo: su origen, su inconsistencia y su “inflación” posterior.

En primera instancia, cuestiona el origen de su aproximación, su conexión con el pensamiento orientalista dominante en la época. Según este autor, Marx y Engels heredaron en bloque el corpus discursivo europeo sobre Asia y lo repitieron con escasas variaciones. Su visión parcial y deformada de los llamados Estados asiáticos, concebidos todos bajo un mismo prisma, estaba en gran medida marcada por la falta de información directa confiable. Así, sus dos principales innovaciones –Estado hidráulico y comunidades aldeanas– resultaron erróneas y se basaron, en gran medida, en relatos, informes y documentos de administradores coloniales. La actual investigación histórica demuestra que los imperios asiáticos se caracterizaron por una gran diversidad de estructuras socioeconómicas y sistemas de Estados, en permanente cambio, aun cuando éstos no llevaran hacia el capitalismo.

Luego, Anderson resalta la dispersión e inconsistencia de la noción en la propia obra de Marx y Engels, que llevó a su consolidación como una categoría residual y genérica, un “único y borroso arquetipo” para la explicación del desarrollo no europeo. Las permanentes oscilaciones en torno a sus elementos constitutivos hacen que no sea posible deducir de

sus escritos ningún análisis coherente o sistemático del "modo de producción asiático".

Y por último, Anderson critica las posteriores extensiones del término para su aplicación en diferentes escenarios espacio-temporales:

Si tantas y tan diferentes formaciones sociales, de niveles de civilización tan opuestos, se concentran en un solo modo de producción, las divisiones y cambios fundamentales de la historia deberán deducirse de otra fuente que no tendrá nada que ver con la concepción marxista de los modos de producción. La inflación de las ideas como la de las monedas, conduce únicamente a su devaluación. (Anderson, 1979: 502-503)

Por todo ello, el autor sostiene que es necesario avanzar en investigaciones históricas más sistemáticas sobre dichas regiones, antes de emitir aseveraciones previas sobre las vías de desarrollo que llevaron adelante dichas sociedades.

La evolución de Asia no puede reducirse en modo alguno a una categoría residual uniforme, construida con los sobrantes del establecimiento de los cánones de la evolución europea. Toda exploración teórica sería del campo histórico situado fuera de la Europa feudal debe terminar con las comparaciones tradicionales y genéricas y proceder a la construcción de una tipología concreta y exacta de las formaciones sociales y los sistemas estatales, respetando sus enormes diferencias de estructura y desarrollo. (1979: 568)

Al igual que Godelier, convoca al desarrollo de una tipología, pero no desde la base del tránsito de las sociedades sin clase a las de clase, sino de las propias singularidades de cada formación social y estatal. Como sintetiza al final de su trabajo: "Únicamente en la noche de nuestra ignorancia adquieren el mismo color todas las formas extrañas".

Asimismo, entre los críticos del concepto debemos señalar también, desde diferentes perspectivas, a Bryan Turner y a André Gunder Frank.

En el caso del primero, se destaca su obra "Marx and the End of Orientalism", de 1978. Según su postura, la noción del modo de producción asiático se fue elaborando como una categoría negativa para explicar el feudalismo europeo y el tránsito al capitalismo, en un esquema de contraposiciones:

Modelo de producción feudal	Modelo de producción asiático
Estado débil	Estado fuerte
Sociedad civil pujante	Sociedad civil precaria
Movilidad	Inmovilidad

Fuente: Baldovinos, 2007: 846

Se trata entonces de la construcción de una identidad negativa para afianzar la propia. La conformación de este “otro” de la evolución histórica tendría como fin ratificar la supremacía de Europa y la inmovilidad oriental.

Todo esto pone en evidencia la incapacidad del materialismo histórico para hacer frente al colonialismo y otros desarrollos históricos extraeuropeos (Baldovinos, 2007: 846). Por ello es necesario poner en marcha una “descolonización” de la tradición marxista europea.

André Gunder Frank, representante de la corriente historicista de los World Systems creada por Immanuel Wallerstein, también hace referencia al modo de producción asiático en su trabajo “ReOriente. Economía global en la Era Asiática. Conclusiones historiográficas e implicaciones teóricas” del año 2009. Allí cuestiona la idea de transiciones unilineales de un “modo de producción” a otro, sean ellas de fundamento “societal” o mundial. Esta perspectiva desvía la atención de los procesos históricos reales, que han sido mundiales pero también horizontalmente integra-dores y cíclicos. El objetivo central de su obra es cuestionar la excepcionalidad europea, por ello apuesta a un análisis completo del sistema/economía mundial. Por ello, la comparación entre sociedades orientales y occidentales solo es posible si surge de esa mirada global. Tal como ha sido realizada hasta ahora, esta valoración estuvo viciada por la elección de los rasgos o factores a ser comparados. (Gunder Frank, 2009: 107)

Por otra parte, los exponentes del pensamiento poscolonial en América Latina, también se muestran críticos frente a esta contaminación del marxismo por la tradición orientalista. Esto se puede divisar en la obra de Enrique Dussel, Aníbal Quijano o Walter Mignolo, por ejemplo.

En última instancia, señalaremos brevemente el impacto del concepto en el pensamiento árabe contemporáneo, principalmente a través de la lectura de Samir Amin y su reconfiguración en el planteamiento del “modo de producción tributario”.

A lo largo de su vasta trayectoria, Amin fue desarrollando su teoría del desarrollo desigual de las formaciones sociales, entendiendo a éstas como combinaciones complejas y articuladas de modos de producción. En esta propuesta, cuestiona también el modelo unilineal: "Las formaciones se suceden históricamente, pero no los modos de producción que combinan. No existe, por consiguiente una única sucesión histórica".

Amin retoma y reconfigura el concepto de modo de producción asiático y pasa a llamarlo "tributario". En este caso, ya no se lo entenderá como una variante asiática del feudalismo, sino más bien al feudalismo europeo como una variante específica del modo tributario más general:

El modo de producción llamado asiático, que nosotros preferimos llamar tributario, es muy próximo al modo de producción feudal. Se caracteriza por la organización de la sociedad en dos clases esenciales: los campesinos organizados en comunidades y la clase dirigente que monopoliza las funciones de organización política de la sociedad e impone un tributo (no comercial) a las comunidades rurales. [...] la propiedad (del suelo) pertenece a la comunidad rural. (1976: 59-60)

En el caso específico del mundo árabe-islámico, Amin sostiene que se trata de una variante del modo tributario, que se combina con un elemento determinante: el comercio lejano: "El mundo árabe constituye un ejemplo de formación caracterizada por la importancia excepcional que en ella tiene el comercio a larga distancia, que sin embargo no engendra un capitalismo autóctono" (1978: 32).

Diversos autores del mundo árabe también han reflexionado en torno al tema. Nazih N. Ayubi propone, para las formaciones sociales de Oriente Próximo, la articulación de los modos de producción hidráulico, nómada –basado en el parentesco–, mercantil e *iqtaai*³. Al mismo tiempo, aboga por la preservación del concepto de modo de producción asiático: "si se utiliza el modo de producción asiático como un 'tipo ideal', es decir como una 'pura' categoría abstracta de comparación, puede conservar cierto valor analítico" (Ayubi, 2000: 82).

Otros pensadores recogen la noción de Ibn Jaldún de conflicto entre *badu* (nómadas) y *hadar* (urbanitas) para analizar las diferentes fases

3 La *iqta* es una institución del mundo musulmán que contemplaba la concesión, a largo plazo o perpetua, de los ingresos de una determinada propiedad, a cambio de la prestación de una serie de servicios como la recaudación de impuestos, la defensa del territorio y el mantenimiento de los sistemas de regadío.

de la historia del mundo islámico y sus modos de producción. Abid al Jabiri entiende que la obra de Ibn Jaldún presupone un determinado modo de producción: el “modo de producción de conquista” o “modo de producción militar”, donde aparece un tipo de civilización fundada en el consumo y la circulación, más que en la producción. Esta economía de conquista “se basa en la riqueza acumulada por el Estado, a través de métodos estatistas, para ser gastada por los estadistas” (1982: 404-431).

Conclusiones

El concepto de modo de producción asiático atraviesa a la tradición marxista, en un recorrido marcado por diversos obstáculos, tanto en su propia definición como en las implicancias que generaba su aplicación a situaciones concretas de la realidad social, especialmente en los países de la órbita asiática. En su mismo origen, el concepto tuvo en la obra de Marx un tránsito variopinto: sufrió diferentes mutaciones y su contenido fue cambiando de acuerdo a la transfusión de ideas que el autor recibió de la tradición orientalista. Como ha quedado explicitado a lo largo de este trabajo, el marxismo no estuvo ajeno a la visión eurocéntrica dominante en el pensamiento occidental. Las dos fuentes principales del marxismo, la economía política inglesa y la filosofía política alemana, habían incorporado la noción de despotismo oriental como parte de sus presupuestos habituales. Ambas corrientes fueron los ámbitos de mediación fundamentales por los cuales la teoría marxista fue recibiendo los conocimientos de Oriente. Dichos conocimientos provenían de un acervo legitimado en los ámbitos académicos, políticos e intelectuales occidentales, que se fue forjando sobre la base de tradiciones preexistentes, de relatos de viajeros y de informes parciales de funcionarios coloniales. Lo que hoy percibimos como prejuicios y visiones estereotipadas, en su época aparecían sin embargo como el pensamiento dominante.

La evolución posterior del término no estuvo ajena a estas predeterminaciones. Los intentos, por ejemplo, de Maurice Godelier para sistematizarlo en un esquema general, aunque analíticamente óptimos, no pueden eludir aquel punto de partida viciado, marcado por el “pecado original” orientalista. Paralelamente, las implicancias que el concepto generaba en el terreno del “socialismo real”, fueron alimentando nuevas relecturas y apropiaciones en ciertos momentos, y su expurgación y censura en otros.

Sólo a partir de la moderna crítica literaria occidental, en la obra de Anwar Abdel Malek y de Edward Said, se pudo iluminar la naturaleza

de este proceso de transfusión de ideas. El trabajo crítico de Perry Anderson y las relecturas de Bryan Turner y André Gunder Frank parecen marchar en dicho sentido, al desentrañar las fuentes y las conexiones, cada vez más claras, entre el marxismo y el orientalismo.

Bibliografía

- AL-JABIRI, Muhamad Abid (1982), *Al-Asabiyy wa al-dawla* (La solidaridad de grupo y el Estado: rasgos teóricos jaldunianos de la historia islámica). Casablanca: Dar al-Nashr al-Maghribiyya
- AMIN, Samir (1974), *La Acumulación a Escala Mundial. Crítica de la teoría del subdesarrollo*. Madrid: Siglo XXI Editores
- (1976), *Sobre el Desarrollo Desigual de las Formaciones Sociales*. Barcelona: Anagrama
- (1978), *El desarrollo desigual. Ensayo sobre las formaciones sociales del capitalismo periférico*. Libros de Confrontacion. Barcelona: Editorial Fontanella
- (1988); *La Desconexión. Hacia un sistema mundial policéntrico*. Madrid: Editorial Iepala
- (1989), *El Eurocentrismo. Crítica de una ideología*. México: Siglo XXI Editores
- ANDERSON, Perry (1979), "El 'Modo de producción asiático'", en ANDERSON, Perry, *El Estado absolutista*. Madrid: Siglo XXI. pp. 476-568
- AYUBI, Nazi N. (2000), *Política y Sociedad en Oriente Próximo. La hipertrofia del Estado árabe*. Biblioteca del Islam Contemporáneo, Serie Ibn Jaldún. Barcelona: edicions bellaterra
- BALDOVINOS, Ricardo Roque (2007), "La deuda orientalista: el marxismo y la cuestión colonial", en *Estudios Centroamericanos* –Edición monográfica: El marxismo hoy: una lectura crítica a 140 años de *El capital*– Volumen 62. Número 707
- ENGELS, Friedrich (2003), 1878, *La Revolución de la Ciencia de Eugenio Dühring (Anti-Dühring)*. Archivo Marx-Engels, Marxists Internet Archive, <http://www.marxists.org/espanol/m-e/1870s/anti-duhring/index.htm>
- (2001), 1881, *Proyecto de respuesta a la carta de V. I. Zasulich*. Marxists Internet Archive, <http://www.marxists.org/espanol/m-e/1880s/81-a-zasu.htm>
- GODELIER, Maurice (1986), "El modo de producción asiático y los esquemas marxistas de evolución de las sociedades", en BARTRA, Roger (comp) (1986), *El Modo de Producción Asiático: antología de textos sobre problemas de la historia de los países coloniales*. México: Ediciones Era

- GUNDER FRANK, André (2009), “ReOriente. Economía global en la Era Asiática. Conclusiones historiográficas e implicaciones teóricas”, en *Crítica y Emancipación*. Año I. N° 2
- JALDÚN, Ibn (1997), *Introducción a la Historia Universal (Al-Muqaddimah)*. México: Fondo de Cultura Económica
- MARX, Karl (1971), *Formaciones económicas precapitalistas*. México: Siglo XXI Editores, Cuadernos de Pasado y Presente
- (1975), *El Capital*. Biblioteca del pensamiento socialista. Tomo I. Vol. 2. Siglo XXI Editores
- (2000), 1853, *La dominación británica en la India*. Marxists Internet Archive, <http://www.marxists.org/espanol/m-e/1850s/25-vi-1853.htm>
- (2001a), 1853, *Futuros resultados de la dominación británica en la India*. Marxists Internet Archive, <http://www.marxists.org/espanol/m-e/1850s/1853-india.htm>
- (2001b), 1859, *Prólogo a la Contribución a la Crítica de la Economía Política*. Marxists Internet Archive, <http://www.marxists.org/espanol/m-e/1850s/criteconpol.htm>
- SAID, Edward (1990), *Orientalismo*. Madrid: Libertarias
- SOFRÍ, Gianni (1987), “El problema de la revolución socialista en los países atrasados”, en HOBBSAWN, Eric (org.), *História do Marxismo*. Vol. 8. “O marxismo na época da Terceira Internacional: o novo capitalismo, o imperialismo, o Terceiro Mundo”. Rio de Janeiro: Paz e Terra
- TURNER, Brian (1978), “*Marx and the End of Orientalism*”, *Controversies in Sociology*. N° 7. London: George Allen & Unwin
- WALLERSTEIN, Immanuel (2005), *Análisis de Sistemas-Mundo. Una introducción*. México: Siglo XXI Editores. <http://www.une.edu.py/maestriacs/wallersteinimmanuel.pdf>
- WEBER, Max (1993), *Economía y Sociedad*. Barcelona: Fondo de Cultura Económica
- WITTFOGEL, Karl (1957), *Oriental Despotism. A Comparative Study of Total Power*. New Haven: Yale University Press







