



e-l@tina

Revista electrónica de estudios latinoamericanos

[e-l@tina](#) es una publicación del
Grupo de Estudios de Sociología Histórica de América Latina ([GESHAL](#))
con sede en el
Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe ([IEALC](#))
Facultad de Ciencias Sociales
Universidad de Buenos Aires

Marxismo “fuera de sí”: José Aricó y la herencia de Marx en América Latina *

Guillermo Ricca

Licenciado en Filosofía. Alumno de la segunda cohorte del DESAL (CEA-UNC), profesor auxiliar en la Cátedra de Filosofía Argentina y Latinoamericana Contemporáneas, Departamento de Filosofía, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Río Cuarto. Profesor del Seminario de Filosofía Moderna en la Licenciatura en Filosofía, Facultad de Filosofía, Universidad Católica de Córdoba.

*Avance de investigación del Proyecto “Clases Subalternas e Identificación política en la obra de José Aricó”; proyecto de tesis doctoral radicado en el Doctorado en Estudios Sociales de América Latina DESAL (Sociología), del Centro de Estudios Avanzados (CEA) de la Universidad Nacional de Córdoba (UNC), director de la investigación: Dr. Gustavo Ortiz, CEA-CONICET.

Recibido con pedido de publicación: 18 de marzo de 2010

Aceptado para publicación: 20 de abril de 2010

Resumen

Marxismo “fuera de sí”: José Aricó y la herencia de Marx en América Latina

Este artículo presenta avances parciales de una investigación de doctorado en torno a la relación entre *clases subalternas y procesos de identificación política desde la obra de José María Aricó*. Se propone contextualizar la recepción de Marx y de la herencia marxista en América Latina por parte del ensayista, editor y animador cultural cordobés. A tal efecto se leen sus intervenciones sobre el tema en una perspectiva que intenta combinar aportes de la historia intelectual (Skinner, 2007; Palti, 2009) y del análisis del discurso como práctica social (Costa, 1997; Costa - Mozejko, 2001). Se interpreta el discurso de Aricó como práctica de intervención no sólo en relación a un contexto de discusión sino también respecto a un contexto de prácticas políticas. En este sentido, nuestra hipótesis de trabajo dice que Aricó ensaya lecturas a contrapelo de Marx y de otros autores de la tradición marxista de cara a los desafíos políticos y culturales que le presenta el “movimiento real”, es decir, las inflexiones de la época y el contexto, con el objetivo de sedimentar formaciones culturales y políticas que permitan un encuentro demorado entre los sectores populares y la tradición marxista en América Latina. Esas lecturas le llevan a plantear la necesidad de una relación “laica” con la herencia de Marx que le permite vincular esa tradición crítica con otros componentes y autores provenientes de la cultura moderna de América Latina y del mundo.

Palabras clave: Aricó; Marx; América Latina; política; cultura

Summary

Marxism "outside it self": José Arico and Heritage of Marx in Latin America

This article presents partial advances of phd research on the relationship between subalterns and processes of political identification from the work of José María Aricó. It is proposed that contextualize the receipt of Marx and marxist inheritance in Latin America by the cordovan essayist, editor and cultural animator. For this purpose are read their statements on the subject in a perspective which tries to combine inputs from the intellectual history (Skinner, 2007; Palti, 2009). It interprets the speech Aricó as practice of intervention not only in relation to a context of discussion but also with respect to a context of political practices. In this sense, our working hypothesis said that arico make readings antithetical to Marx and other authors of the marxist tradition front the challenges political and cultural forces that presents him with the "real movement", i.e. the inflections of the time and context With the aim of to settle cultural formations and policies that allow an encounter delayed between the popular sectors and the marxist tradition in Latin America. These readings will take him to raise the need for a relationship "secular" with the inheritance of Marx that allows him to link such critical tradition with other components and authors from the modern culture of Latin America and the world.

Keywords: Arico; Marx; Latin América; politics; culture

Se requiere salir de la casa para que la realidad de lo otro, de lo diverso, carcoma nuestras certezas. Pero ¿advenir a lo diverso implica necesariamente destruir el sitio del que se parte?

José Aricó.

*¿Qué hacer, donde ubicar a este Marx?
Oscar del Barco.*

Otro(s) Marx

En muchos pasajes de sus textos, intervenciones y entrevistas Aricó refiere una demanda constitutiva para el pensamiento político: la de “medirse con los hechos” (Aricó, 2005: 39) o también la de “arrastrar hacia el concepto” una realidad de suyo resistente a las inflexiones de la teoría. Puede decirse que la cuestión de la crisis del marxismo ocupa en su escritura un espacio importante y de manera temprana que se transforma a lo largo de los años en proyecto intelectual: repensar el destino de América Latina y “la posibilidad de diseñar una alternativa democrática y socialista a su crisis de civilización” (Aricó, 1985: 75). Desde el primer número de Pasado y Presente hasta La cola del diablo y La hipótesis de Justo, las relaciones entre el marxismo y las clases subalternas en el itinerario de Aricó no lo son entre puntos fijos de una estructura ni entre identidades ya dadas: ni para los sectores subalternos ni para un socialismo latinoamericano a construir. Tampoco se trata, ciertamente, de cuestiones clausuradas; más allá de la conjura (Derrida, 1993), de la “hora de los sepultureros” de Marx (Forster, 2009: 13) que tuvo su cenit en la última década del fin de siglo. Si la multifacética, abierta y a veces paradójica herencia de Marx tiene “ultravidas espectrales” como dice Elías Palti a propósito de Derrida (Palti, 2010) es porque, de algún modo, esa obra fue concebida al calor mismo de la crisis, entendida ésta no sólo como un momento fundacional, sino como contradicción constitutiva de la misma modernidad. La constitución del marxismo estuvo atravesada por tensiones que, como indica José Sazbón, y antes que él, José Aricó, muestran su unidad incuestionada como “paradigma evanescente” o como “metáfora polémica” (Aricó, 2010: 88). Para Aricó, a diferencia de los marxistas europeos más próximos al “marxismo científico”, la crisis no es síntoma del agotamiento de la teoría, de su fin o de su muerte como Verdad o Sentido, sino más bien de la “expansión del movimiento real” (Aricó, 2010: 91) entendido éste como la dinámica que atraviesa las relaciones y fuerzas que constituyen el todo social. Por eso para Aricó:

“Hablar hoy de marxismo es mentar simbólicamente una pureza inexistente, salvo en el dogma, o bien un referente histórico común para adentrarnos en el mundo contradictorio de los marxismos reales” (Aricó, 2010: 88).

Por los mismos años ochenta, Oscar del Barco avanzaba la conjetura de Otro Marx; distante de su “esclerosamiento dogmático, incluso del post-estalinista” (del Barco, 2008: 23). Es el Marx de esos textos abandonados “a la crítica de los ratones” (del Barco, 2008: 21), un Marx “a-tópico”, político: “Las desconfianzas respecto del uso del término “político” derivan de que en sentido estricto no se intenciona un lugar donde la práctica pudiera clausurarse sino una multiplicidad de procesos a-tópicos captados en su intensidad. El marxismo nunca es una topología, sino, a la inversa, la transgresión tendencialmente consciente de todo momento topológico o extático en cuanto es

forma-teórica de flujos y está cargado de una intencionalidad destinada a producir la transgresión de la stasis" (Del Barco, 2008: 33).¹

Emilio de Ípola, en un esbozo de periodización del pensamiento de Aricó refiere una creciente secularización del marxismo en el pensador cordobés hasta postular un cuestionamiento profundo por parte de Aricó de la vigencia de muchas de las tesis de Marx y de Gramsci (De Ípola, 2000: 47). Sin embargo, en esa lectura crecientemente laica de Marx, desglosada en etapas que van desde su joven filiación comunista, pasando por el obrerismo de la primera etapa de Pasado y Presente, también por la aproximación crítica al peronismo y al montonero de los setenta, por la experiencia del exilio y de la reafirmación de la opción democrática en el retorno al país, hay algo que se mantiene como un núcleo persistente e irreductible: la pasión por la Justicia y por un "conocimiento abierto y crítico que esté al servicio de esa Justicia" (De Ípola, 2000: 48). El contexto de esa secularización de Marx es el desencantamiento generalizado del pensamiento social y político de los años ochenta (Lechner, 1986), contexto al que Aricó nunca se entregó sino que muy por el contrario, interpeló desde diversos ensayos de reformulación de la crítica y de la militancia intelectual. Horacio Crespo, en el estudio que hace las veces de prólogo a la reciente nueva edición de Marx y América Latina propone ubicar a Aricó en la tradición del Marxismo crítico: Pero como el mismo Crespo anota, esa crítica en Aricó consiste en leer a Marx desde Marx, es decir, desde una "lectura contextual mediante la cual un texto alumbró a otro, ambos se cuestionan, abren fisuras e intersticios de interpretación y fomentan un asimilación radical de un pensamiento en desarrollo, en construcción permanente, abierto, refractario a cualquier congelamiento sistematizador" (Crespo, 2010: 21) sometiéndolo a una criba destinada a mostrar sus puntos de fuga, sus ambigüedades y dispersiones. El mismo Aricó, en el Epílogo a la segunda edición de Marx y América Latina, confirma esta interpretación:

"poner el acento en el carácter asistemático del pensamiento de Marx obliga a no encerrar nuestro trabajo en la vivisección de sus limitaciones "teóricas" sino a proyectarlo hacia la plena admisión de su radical ambigüedad" (Aricó, 2010: 282).

Raúl Burgos, por su parte, reconstruye la filiación gramsciana del marxismo de Aricó y postula un giro de orientación culturalista en sus intervenciones a partir de la experiencia del exilio mexicano (Burgos, 2004: 383).

Nuestra conjetura, es que Aricó ensaya lecturas de Marx y del marxismo "a contrapelo", si se nos permite esta alegoría benjaminiana, de cara a los diferentes desafíos que le presenta la hora; desafíos que a veces adoptan la forma de figuras de "densidad refractaria" a ser captadas en su movimiento (Aricó, 2010: 281); esos desafíos hacen referencia, por decirlo de un modo general, a los tortuosos procesos de identificación política de las clases subalternas en América Latina. Dice Aricó:

¹ En relación con la motivación en última instancia política de la lectura que Aricó hace de Marx y de su relación con América Latina hay consenso entre sus contemporáneos. Dice Horacio Crespo: "En buena medida, podríamos decir que toda la obra de Aricó ha girado en torno a, y tiene como hilo conductor, una plena restauración de la autonomía de lo político, de la legitimidad de su estatus teórico en el cuerpo de la tradición marxista" (Crespo, 2010: 27). Del mismo modo, Carlos Altamirano: "No se contentará con registrar y buscar explicación a los obstáculos que había hallado el marxismo en América Latina, sino que explorará, en las ideas de algunos pensadores socialistas latinoamericanos la posibilidad de recomponer las relaciones entre pensamiento de izquierda y acción política" (Altamirano, 2000: 47). Portantiero coincide en esa centralidad de la política, capaz de articular un pensamiento multifacético y siempre expuesto al riesgo de su propia dispersión (Portantiero, 2000: 48).

“Lo que una clase se propone ser es el resultado de un complejo proceso de constitución de organismos, instituciones y cultura política, siempre a construir” (Aricó, 1999: 40).

También puede formularse la cuestión de este modo: como la búsqueda persistente y finalmente fallida de un “sujeto político”, algo que Aricó explicita en estos términos refiriéndose a la experiencia de Pasado y Presente:

“Toda la experiencia de la revista, tanto de su primera época como de la segunda, es en realidad un peregrinaje en búsqueda de un anclaje político y social concreto [...] En realidad, era más bien una visión de época, el fruto de un pensamiento epocal, la resistencia a defender un espacio propio de la reflexión que pudiera ser tachado de intelectualismo sordo a los rumores del mundo” (Aricó, 1999: 54).

Pero este “peregrinar” constituye—es decir, funda—el lugar de enunciación de una práctica, de una serie de prácticas: teóricas, de análisis, de traducción y de organización cultural que buscan desedimentar formaciones culturales con peso específico en el ámbito político argentino y latinoamericano. La categoría de sedimentación es introducida por otro autor marxista contemporáneo de Aricó: Raymond Williams. Hay una sorprendente proximidad entre el Aricó de del exilio y muchas de las tesis desarrolladas por Raymond Williams en *Marxismo y Literatura* a comienzos de la década del ochenta. Un enfoque del pensamiento de Aricó desde una perspectiva de historia intelectual permite reconstruir etapas, periodizaciones, contextos de discusión y ejes temáticos (Skinner, 2007: 153). Un enfoque más centrado en una perspectiva de práctica discursiva como práctica social permite trazar una trayectoria amplia de un actor y observar esa práctica como una intervención activa en un campo conflictivo (Costa, 1997: 128; Costa-Mozejko, 2001: 26-35). Desde esta perspectiva adquieren otra resonancia descripciones como la de Carlos Altamirano: “El marxismo de Aricó es el marxismo posterior al XX Congreso del PCUS, es el marxismo del estallido del dogmatismo stalinista, es el marxismo de los marxismos en plural” (Altamirano, 2000: 45). Las tensiones y rupturas que Altamirano sintetiza en esta afirmación constituyen el campo de intervención de la práctica discursiva de Aricó, pero, como es simple suponer, no sólo de Aricó. Esas tensiones están constitutivamente vinculadas a diversos giros de la teoría operados a lo largo de décadas y de manera a-tópica, como sugiere del Barco. El posicionamiento de Aricó en ese campo de problemas no admite la adscripción a ninguno de esos giros, aunque a veces de manera algo forzada se sugiera su inclusión alternativa en alguno de ellos.² Esas tensiones tuvieron su capítulo político al interior mismo de las formaciones de la izquierda, también en Argentina. En este sentido la disputa entre zhdanovistas y gramscianos al interior del PCA, respecto a las relaciones entre cultura y política es parte decisiva de la formación intelectual de Aricó (Bulacio, 2006: 57).³ No hay en Aricó ningún

² Alternativamente se ha hablado del Aricó maduro como cercano a cierto horizonte post marxista o de marxismo consumado (Altamirano, 2000, p46), o se ha dado a entender que sería localizable en el contexto del giro cultural operado en la teoría marxista a comienzos de los ochenta (Burgos, 2004, p382-386) giro del que se sienten herederos legítimos los estudios subalternos latinoamericanos (Sandoval, 2010, p8) aún cuando, llamativamente, el nombre Marx, o la herencia marxista sean allí sinónimo de eurocentrismo.

³ A partir del VII Congreso de la Internacional Comunista en 1935 se produce un viraje en la política respecto de los intelectuales que pasan a ser considerados *compañeros de ruta* de los trabajadores en la constitución de un frente antifascista. Su tradición liberal los constituía en parte de ese frente. Concluida la guerra, la relación entre intelectuales y partidos comunistas fue ambigua. Muchos se incorporaron a sus filas. Pero también como parte de la guerra fría, el papel de los intelectuales dentro del partido fue normativizada: “Esa línea fue sintetizada en el informe de Andrei Zhdanov en 1948, que estableció una subordinación

camino trillado de la teoría, más bien preguntas que insisten en retornar. Que avanzan en la dirección de lo diverso, de aquello que no se deja totalizar sin a la vez convertirse en “reflejos desplazados” (De Ípola, 1992). Si dijimos al comienzo que hay una demanda reiterada en la práctica discursiva de Aricó y esta se focaliza en dirección a la necesidad de someter lo dado a crítica, como dice del Barco: “lo real solo se puede visualizar desde lo diverso” (del Barco, 2008: 26). En este sentido, es medular la aproximación de Horacio Crespo: “En Aricó hay una respuesta activa a la crisis del marxismo, pero ella está dada del único modo congruente con el conjunto de su pensamiento, de su esencial concepción de la significación y sentido del trabajo de Marx, y de su hermenéutica de la tradición del marxismo: fuera de la sistematicidad, contra la positivización. Es una respuesta que hubo de componer desde su misma realidad heteróclita y fragmentaria porque la naturaleza misma del objeto problemático no admitía otra forma” (Crespo, 2000: 5). El punto nodal de articulación de esa arborescencia teórica y de intervenciones ensayísticas, se ubica en un plano de intensidad propia de lo político. Una intensidad que permite a Aricó leer la aparente disolución del marxismo como

“la modalidad que adopta el proceso de su ‘devenir mundo’, según las palabras de Marx. Su ‘terrenalización’ constituye de hecho la recuperación de los vínculos que lo unen a la cultura moderna y lo ‘delimitan’ como la perspectiva crítica que ésta incluye como dimensión insuprimible de la contradictoriedad del mundo” (Aricó, 2010: 274).

La herencia latinoamericana de Marx

Las relaciones entre la herencia de Marx y América Latina nunca fueron algo dado para Aricó. Si, como sostiene Derrida en *Espectros de Marx* “La herencia no es nunca algo dado, es siempre una tarea. Permanece ante nosotros de modo tan indiscutible que, antes mismo de aceptarla o renunciar a ella, somos herederos, y herederos dolientes, como todos los herederos” (Derrida, 1993:78) la identificación de vastos sectores con una tradición política de contestación y la “complejidad inédita de la modernidad” en América Latina tampoco constituyen una relación a problemática; en el epílogo a la segunda edición de *Marx y América Latina*, Aricó se refiere a esa complejidad en estos términos:

“Creo firmemente que estamos atravesando algo más que una crisis teórica, que la agonía de la sociedad ‘moderna’—y utilizo este adjetivo para colocarme por encima de la distinción en tres mundos—arrastra consigo la pretensión de la Teoría, de la Filosofía, de reducirlo a unidad y sistema, de englobar la totalidad de sus ‘juegos’” (Aricó, 2010: 269).

El carácter irreductible de cualquier identificación, en el sentido de que no puede suponerse como dada a un sujeto privilegiado con una validez universal, hace saltar por los aires la pretensión de pensar esa complejidad como un orden sustentado en esferas autónomas de la experiencia. Por la misma época en que Aricó sostiene de manera reiterada estos argumentos, Raymond Williams aborda el problema en términos de las implicancias entre cultura y poder para decir que no hay algo así como esferas separadas de la experiencia, y que la insistencia de Marx en el carácter socialmente autopoietico de la experiencia humana lleva a pensar el proceso social como un todo integral, superando las deficiencias de las visiones idealistas de la cultura (Williams, 2009:30). Pero puede

prácticamente absoluta del intelectual al partido, reduciendo los márgenes de autonomía crítica” (Bulacio, 2006: 52). La expulsión de Aricó y del Barco, entre otros, de las filas del PC en 1963 debe ser ubicada en el marco de estas tensiones entre autonomía relativa de la práctica intelectual y zhdanovismo al interior del PC.

decirse que Aricó va más allá, al plantear como no dadas ni resueltas de antemano las relaciones entre crisis de la modernidad y crisis del marxismo. Refiriéndose al complejo lugar de enunciación del grupo de Pasado y Presente y al por qué de la continuidad de ese proyecto, dirá:

“La relación entre marxismo y cultura moderna no era para nosotros algo ya definido y establecido, inmutable; el marxismo no constituía un cuerpo de verdades desde el cual se debía analizar y metabolizar la cultura moderna; entre marxismo y cultura moderna debía existir un sistema de vasos comunicantes. A fin de que esta relación dialéctica instalada en la realidad no se cerrara, debía existir un pluralismo ideológico en el interior mismo de las organizaciones que se decían marxistas; sólo de este modo el marxismo podía medirse permanentemente con la realidad. Esta es la idea que defendíamos en 1963 y que todavía hoy podemos defender a pies juntillas”, esto, dicho en 1986 (Aricó, 1999: 21).

Ese lugar de enunciación asume la crisis no como una sintomática transitoria sino como su terreno propio, y esto, porque así lo muestra el movimiento de una realidad que no parece dispuesta a dar a la teoría garantías de ningún tipo. Las referencias en el relato de Aricó al complejo posicionamiento al interior del PCA, a las posibilidades de interpretación e intervención abiertas por la recepción de Gramsci, y más tarde, a lo que él mismo refiere como un proceso de secularización del marxismo de cara a los desafíos abiertos para los sectores subalternos después de las derrotas de los años setenta, hablan de la crisis como lugar de una práctica antes que expresión de un estado de malestar a superar. Este posicionamiento de Aricó y del grupo de Pasado y Presente fue teorizado a comienzos de los ochenta por Oscar del Barco en *El otro Marx*: “Aún no se ha analizado el concepto marxista de crítica. En lugar de un todo crítico articulado o sistema, la crítica implica un punto de máxima intensidad a partir del cual, en un segundo momento que constituye su determinada vuelta teórica, es reconstruido al menos intencionalmente el conjunto de la episteme para facilitar el acceso al objeto propuesto” (del Barco, 2008: 56). Para del Barco la crítica procede en Marx de una manera análoga a como procede en Nietzsche: no al servicio de un sistema sino como “una destrucción encaminada a facilitar el advenimiento de un nuevo mundo” (del Barco, 2008: 56). Ese punto de máxima intensidad, esa destrucción encaminada, abre las cuestiones hacia la negatividad constitutiva del proceso social: “más que un conocimiento previo al conocimiento, la dialéctica sería un no-conocimiento que sirve para despejar el campo teórico del proceso mediante el cual el objeto se expone” (del Barco, 2008: 57). Esta dimensión de la crítica explica no sólo su carácter disperso y fragmentario, algo que en Marx se traduce en el carácter inconcluso de su obra, sino que “explica también su tensión interna, su dramática forma expositiva: lo que está puesto en juego es una ética y no una Razón” (del Barco, 2010: 46). Es la crisis misma ese momento de máxima intensidad. Es a partir de la crisis de 1857 que Marx esboza en los *Grundrisse* y en la *Introducción* la primera crítica de una ciencia que en su estatuto epistemológico mismo niega su propio lugar político de enunciación: “De esta manera, el momento de la crisis determina el momento preciso en que se constituye el primer gran esbozo de la crítica de la economía política; mientras que el lugar desde el que se realiza la crítica, el que determina un grado específico de visibilidad, es la clase obrera [...] Es colocándose en la perspectiva de la clase obrera como Marx estructura su crítica” (del Barco, 2008: 59). El efecto de ese desplazamiento de la crítica implica “un desplazamiento hermenéutico cuya consecuencia más fuerte es el traspaso desde el orden de la metodología al orden de la política” (del Barco, 2008:60). Política no en el sentido de una práctica específica competente a una clase profesional instituida (Weber), sino como “intensidad propia de toda práctica al asumirse transgrediendo los límites que la demarcan como en sí y que de esta forma saca la luz en el proceso mismo del enclaustramiento la forma burguesa esencial del fetichismo” (del Barco, 2008: 62).

También Aricó hará sucesivas referencias a esta práctica crítica desde donde son asumidas la crisis del marxismo y de la racionalidad moderna en un sentido amplio, como lugar de la crítica y no como pretexto para el abandono o negación de la crítica:

“Rescatado del cielo de la metafísica, un marxismo laico podrá volver traslúcida la categoría de crítica que lo funda. Crítica no como elaboración de aparatos conceptuales definitivos, ni como marcha inexorable hacia la Ciencia, sino como un hilo conductor que avanza autocriticándose al tiempo que somete a crítica radical a los contemporáneos y al estado de cosas existente” (Aricó, 2010: 273).

Ese marxismo laico capaz de ser un hilo rojo del estado de cosas existente, remite a una tarea que, en cierto modo es una promesa: la tarea de “devenir mundo” de la filosofía, tarea enunciada por Marx en los albores de la crítica en las Tesis sobre Feuerbach (Aricó, 2010:274). Asumir el marxismo desde aquí, es asumir esa

“otra historia cuya discontinua y descentrada, plena de morfologías ocultas, de sendas perdidas y temporalidades diversas; una historia esotérica y pluralista en la que se expresa la multiplicidad de tentativas, de proyectos y resultados de las clases subalternas” (Aricó, 2010:256).

Este avanzar autocriticándose es presentado en otras intervenciones de la época como la necesidad de

“desconstituir y reconstituir una tradición desde cuyo interior se piensan y descifran los hechos del mundo, un cuerpo de ideas y de teorías que alimentaron a las fuerzas activas de la sociedad, una cultura de contestación que mantiene abierta la lucha por un orden en el que imperen los grandes principios de igualdad, justicia y solidaridad” (Aricó, 1985: 74).

Ricardo Forster ha llamado la atención sobre la lectura de Benjamin que Aricó acomete por los años ochenta, una lectura que comparte puntos de coincidencia con la formulada una década después por Jacques Derrida (Forster, 2010: 13). No serán las únicas coincidencias, más allá de toda postulación de homologías entre un contexto de intervención y otro, pero sí de motivaciones fundamentales de la crítica en relación a la cuestión de la “herencia” de una identidad política: “La deconstrucción sólo ha tenido sentido e interés, por lo menos para mí, como una radicalización, es decir, también **en la tradición** de un cierto marxismo, con un cierto **espíritu de marxismo**. Se ha dado este intento de radicalización del marxismo que se llama la deconstrucción...” (Derrida, 1993: 128). Pero también en relación a cierto núcleo no deconstruible por ninguna radicalización de la crítica: en palabras de Derrida, la promesa de un porvenir de la Justicia; en palabras de Aricó el imperio de los grandes principios de igualdad, justicia, solidaridad. Si como afirma Derrida, hay algo espectral que convoca la conjura de viejas y nuevas “santas alianzas” en torno al Comunismo, y esto no puede separarse en el contexto contemporáneo de la “cuestión de la deuda” y de los “intereses”, Aricó invierte la cuestión cuando interroga:

“¿se puede imaginar una democratización radical de la sociedad si no se incorpora de algún modo la hipótesis límite de otra sociedad en la que se vuelva innecesaria la existencia de gobernantes y gobernados?” (Aricó, 2005: 27).

Esta pregunta tiene hoy una vigencia renovada de cara a los desafíos que se presentan a esa configuración híbrida que aún insiste bajo el nombre marxismo latinoamericano, de cara a los

procesos de cambio en la región. Como ha señalado Omar Acha, no es posible una democracia consistente, de poder popular, sin imaginar al mismo tiempo una alternativa creíble de sociedad (Acha, 2008: 33).

Eurocentrismo y autonomía de lo político

La razón más esgrimida a propósito del “olvido”, “menosprecio” o “subestimación” de Marx respecto de América Latina hace foco en el “eurocentrismo” de Marx. Estos argumentos conservan su vigencia, por caso en la teoría poscolonial y en formulaciones afines.⁴ La respuesta de Aricó es polémica. Si por un lado se muestra que, por el mismo período en que Marx escribe su libelo contra Bolívar, era plenamente conciente de otras realidades no europeas como las del medio de producción asiático, la comuna rural rusa y la realidad colonial de Irlanda, determinante en la situación del mismo proletariado inglés, por otra parte sostiene Aricó, Marx conserva la distinción hegeliana entre naciones históricas y naciones sin historia y sus opciones políticas por las condiciones objetivas afines a las primeras, le impiden ver en las naciones latinoamericanas cualquier potencial disruptivo ante la expansión del “cosmos burgués”. Esto unido a su desacuerdo con Hegel en relación a la capacidad del Estado como productor de la nación y de la sociedad civil. Por otro lado, como muestra el mismo Aricó, las condiciones particulares de las naciones latinoamericanas ingresarán tardíamente en la consideración política del marxismo oficial. El argumento más fuerte de Aricó en este sentido es el que traza la arqueología de la formación del marxismo en torno a una criba de textos tempranos de Marx y Engels, el Manifiesto..., el tomo I de El Capital, el Anti Dürhing y pocos más. Esta misma ortodoxia se ocupará de silenciar una serie de textos considerados no afines con el materialismo histórico, sino como textos de circunstancia y sin peso a nivel de la teoría. Aquí es necesario resaltar otra zona de proximidad entre el ensayo de Aricó y El otro Marx de Oscar Del Barco. Ambos ensayos pueden ser inscriptos en ese proceso de secularización de la herencia de Marx que Emilio de Ípola ha caracterizado como “relación laica”⁵ con la obra del autor de El Capital. Al respecto son sumamente ilustrativas las notas del Apéndice sobre Marx y el porvenir social en Rusia y sobre El desplazamiento del campo de interés de Marx sobre las comunidades agrarias en las que Aricó despliega un verdadero trabajo de exhumación de esos materiales marginales a la tradición del marxismo oficial y soterrados por los guardianes de la ortodoxia. Como ha señalado Horacio Crespo, las condiciones de producción del discurso de Aricó en este punto están estrechamente vinculadas con su labor como editor de los textos que constituyen los 98 números de los Cuadernos de Pasado y Presente.⁶ En la misma línea de argumentación traza Aricó una periodización del pensamiento de Marx motivada por consideraciones de tipo político: el cambio de perspectiva asumido por éste a partir de la derrota de las revoluciones europeas de 1848. La existencia de un capitalismo colonial que como el mismo Marx expone en El capital convierte a Irlanda en un “apéndice agrario” de Inglaterra, es la inflexión que le permite trazar una fenomenología del subdesarrollo a la vez que vislumbrar la

⁴ Cf. Mignolo, W, *La idea de América Latina, la herida colonial y la opción decolonial*, Buenos Aires, Gedisa, 2005; Quijano, A, “Colonialidad del poder y clasificación social” en *Journal of World System Research*, esp. Issue, *Festschrift for Immanuel Wallerstein, Part I*, Summer 2000, NY, 2000, p 384-396.

⁵ Es importante rescatar este señalamiento de Emilio de Ípola en el contexto contemporáneo, contexto en el que cobran fuerza las llamadas “Nuevas lecturas de Marx” como las que se vienen llevando a cabo en Alemania en los últimos años. Cf. Heinrich, M, *Crítica de la economía política. Una introducción a El Capital de Marx*. Madrid, 2008, Escolar y Mayo editores. Ver también Modonesi, M, *Subalternidad, antagonismo, autonomía. Marxismo y subjetivación política*. Buenos Aires, 2010, CLACSO-Prometeo.

⁶ Cf. Crespo, H, “En torno a los Cuadernos de Pasado y Presente, 1968-1983” en Hilb, C, (comp), *El político y el científico, ensayos en homenaje a Juan Carlos Portantiero*. Buenos Aires, 2010, Siglo XXI, pp. 169-198.

importancia de las luchas anticoloniales. Es imposible no notar en este punto que esta inflexión teórica de Marx está en la base de su teoría del desarrollo desigual y también de las teorías del Sistema Mundo Capitalista (Wallerstein-Amin) que guardan estrecha relación con las diferentes formulaciones de la Teoría de la Dependencia en América Latina (Gunder Frank; Falleto-Cardoso; Marini).

El carácter polémico de la argumentación de Aricó hay que buscarlo en la matriz hegeliana de la consideración de Marx respecto de lo nacional en América Latina. Dice Aricó:

“Marx podía sentirse identificado con las palabras de su maestro Hegel, quien en sus Lecciones sobre la filosofía de la historia universal afirmaba que cuanto acontecía en el Nuevo Mundo no era sino el eco del Viejo Mundo y, por lo tanto, el reflejo de una vida ajena [...] Es indudablemente ésta la visión que subyace en los textos de Marx y Engels sobre América Latina, textos que, volvemos a insistir, no fueron tan escasos como se creyó. A partir de ella, América Latina fue considerada en su exterioridad, en su condición de reflejo de Europa, porque su interioridad era inaprensible, y en cuanto tal inexistente” (Aricó, 2010: 139-140).

Dicho de manera sumaria: el eurocentrismo que se hace salir “por la puerta” en la consideración de la cuestión asiática, del colonialismo y del creciente interés de Marx por las naciones agrarias ¿no reingresa después por la ventana en la reasunción hegeliana por parte de Marx del par conceptual naciones históricas/naciones sin historia?. Por otra parte, el mencionado “rechazo del papel del Estado como instancia productora de la sociedad civil” clausura para Marx la visibilidad de los procesos emancipatorios de América Latina. Si hay un Marx interesado en los fenómenos del asiaticismo, también hay un Marx para el cual las realidades de las naciones latinoamericanas y el lugar que ocupan en la expansión del capitalismo por la vía colonial resulta invisible.

Para Aricó, ese “sustrato cultural insuperado” del hegelianismo cumple en Marx una función más alegórica que teórica y debe ser leído en línea con sus prejuicios antibonapartistas. En definitiva, la reexhumación del par conceptual hegeliano se fundaría en una decisión política de Marx, o mejor, en una afinidad electiva; la misma que le impidió dimensionar los procesos históricos de las incipientes naciones latinoamericanas. En el marco de una discusión del libro de Aricó, Carlos Franco, presentador del texto y editor del mismo en su primera edición en Lima, pondrá de manifiesto ese costado polémico de la argumentación de Aricó. En el Epílogo a la segunda edición, Aricó responderá que

“si queremos ser estrictos, no podemos hablar de eurocentrismo frente a una elaboración que reconoce explícitamente el desplazamiento del centro de gravedad capitalista—y por tanto el centro de la revolución—de Europa occidental a diversos otros lugares” (Aricó, 2010: 290).

Si se concede el carácter eurocéntrico del pensamiento de Marx, no puede concederse más que en un sentido filosófico,

“si así fuera el caso, como creo que lo es, Marx es tan eurocéntrico como Bolívar, Martí, Sarmiento, Rosas o cualquier otro; toda América es eurocéntrica, y de un modo tal que deja de tener valor explicatorio alguno para analizar el tema que nos ocupa” (Aricó, 2010: 291).

Esta afirmación polémica contrasta fuertemente con algunos de los supuestos básicos de la teoría poscolonial contemporánea (Lander, 2006; 2008). Sin embargo, tiene un contenido de verdad a

menudo ignorado por la misma teoría poscolonial que, siguiendo a Said, suele colocar a Marx en el orientalismo sin más. A nuestro criterio, esta lectura que pone en un trasfondo difuso el eurocentrismo de Marx y de muchos tópicos frecuentados actualmente por la teoría poscolonial es también una operación crítica motivada por decisiones políticas, en este caso, del mismo Aricó. Esas decisiones apuntaban a no clausurar la posibilidad de otro socialismo, un socialismo latinoamericano que no podía desentenderse completamente de uno de los itinerarios marginales de su propia modernidad: el trazado por la apropiación compleja y crítica de la herencia marxista. No se trata de transformar a Aricó en un decisionista. Sí de no perder de vista el filón militante de su discurso, el carácter praxeológico de su intervención.

La lección de Mariátegui, a contrapelo

En relación a Benjamin, es interesante notar que buena parte de las consideraciones con que Aricó describe la práctica crítica del filósofo judeo marxista alemán, podrían funcionar como autodescripciones de su propia práctica intelectual; por caso, la referida a estar “en el centro de tensión de diversas y contrastantes corrientes de pensamiento”, la de “comunista sin partido” o, la alusión casi especular a su “actividad de crítico militante” (Aricó, 1991: 15). El texto que citamos es la introducción a un suplemento de la revista *La ciudad futura* que hace las veces de presentación de una selección de textos de Walter Benjamin que, en palabras del mismo Aricó, responde a “la preocupación benjaminiana por definir la función del intelectual en una época de crisis política” (Aricó, 1991: 15). El propósito de esa tarea es “un modo de cuestionar la aceptación indiscriminada de lo existente”, a la vez que expresión de una preocupación por “insertar su obra en la práctica inmediata” (Aricó, 1991: 15). Si tacháramos allí el nombre de Benjamin, la intervención puede ser pensada como una severa síntesis autobiográfica de la propia práctica intelectual de Aricó.

De modo análogo a como sucediera con Gramsci, la recepción de Benjamin se convierte para Aricó en una traducción operativa de sus categorías de pensamiento⁷. Traducción que a tres décadas y un poco más del inicio de procesos democráticos dispares en la región, presenta una vigencia renovada. En primer lugar, la referencia a la necesidad de incursionar historiográficamente en la historia del marxismo en América Latina de cara a superar el enfrentamiento entre “socialismo” y tradición “nacional popular” en el continente. Lo cual supone para Aricó una contextualización concreta de las Tesis benjaminianas de *Filosofía de la Historia*: en primer lugar que “nada de lo que alguna vez aconteció ha de darse por perdido” (Aricó, 1985: 75), en segundo lugar que admitir la pluralidad nacional de los diversos marxismos latinoamericanos implica una “subversión de los términos” que restituye a la dinámica de las clases subalternas el carácter de sujeto de una indagación en torno a ese objeto teórico político que denominamos ‘marxismo’” (Aricó, 1985: 78). Aricó insiste en este carácter descentrado del sujeto de la crítica: está afuera, “en el movimiento real”, nacionalmente situado, en “la vida social que es esencialmente práctica”, etc., (Aricó, 1985: 78; 2010: 257; 262). Es decir, ese sujeto del saber de los vencidos no responde a ninguna dogmática previamente constituida, como suele suponer la crítica poscolonial de Marx (Lander, 2006: 209). Es desde allí que Aricó rescata el trabajo de Mariátegui, quizá el primero en “incorporar la experiencia europea como lección y no como paradigma” (Aricó, 1985: 76). Es en el contexto de los años veinte que, en América Latina, el marxismo adquiere “densidad histórica” (Aricó, 1985: 81) de la mano de la estrategia leninista de la III Internacional. Pero es aquí donde la observación de Aricó en torno a las características más que singulares del marxismo latinoamericano suelen ser pasadas por alto: “aunque no siempre fue reconocido como tal, el leninismo se transformó en una componente de todas las agregaciones políticas de tipo nacional revolucionarias, llamadas genéricamente populistas”

⁷ Acaso una matriz de pensamiento cuyos antecedentes se remontan a Lenin: concebir la práctica intelectual como conciencia del movimiento real.

(Aricó, 1985: 81). Temas centrales para los movimientos nacional-populares, tales como: el imperialismo, la debilidad de las burguesías nacionales, los obstáculos oligárquicos para el desarrollo capitalista, etc., son temas de filiación leninista. La historiografía que soslaya este hecho central, amparándose en el supuesto “arielismo” de la reforma universitaria, no alcanza a vislumbrar que la divisoria de aguas entre corrientes nacional populares y corrientes clasistas “no expresaba, en definitiva, la excusión por parte de las primeras del leninismo defendido por las segundas, sino la morfología concreta que adoptó el proceso de difusión del leninismo” (Aricó, 1985: 82). En este sentido, para Aricó, el caso del Perú de los años veinte es paradigmático, y el debate entre el APRA y la Internacional Comunista demarca “visiones divergentes de un patrimonio teórico común” (Aricó, 1985: 82).

En su estudio sobre las relaciones entre estudiantes y política en América Latina, Juan Carlos Portantiero argumenta de modo análogo. Si en un principio puede concederse al movimiento de la reforma una retórica prestada del Ariel de Rodó, desde mediados de la década del veinte empiezan a tallar otras voces: “eran las de la Revolución rusa a la que se sentía confusamente como un respaldo para la lucha emprendida. Mella viajó por esos años a Moscú, y también Haya de la Torre. En 1927 ambos participaron del congreso antiimperialista reunido en Bruselas, junto a Hatry Pollit, el Pandit Nehru, Sen Katayama. Luego sus caminos se dispersaron, tanto que dieron origen a dos tradiciones frontalmente separadas” (Portantiero, 1978: 75). También coincide en esta visión Tulio Halperin Donghi: “El movimiento reformista confiesa la doble inspiración de la revolución rusa y la mexicana [...] ese fermento ideológico iba sin duda a encontrar expresión articulada y madura en la obra del peruano José Carlos Mariátegui, quien logró como ninguno integrar sus grandes temas en un sólido canon interpretativo de la realidad hispanoamericana, bajo la inspiración de un marxismo que debe tanto a Sorel como a Lenin” (Halperin Donghi, 2010: 306). Sin embargo, las relaciones entre Arielismo y Marxismo latinoamericano se revelan como complejas y no tan reductibles como supone Portantiero; el marxismo latinoamericano “es un marxismo incubado en el calor del activismo juvenil de la Reforma Universitaria en América Latina posterior a 1918, cuando se retoma, radicalizándolo, el legado juvenilista y antimercantilista del ‘arielismo’ inspirado en la obra de José Enrique Rodó” (Acha-D’Antonio, 2010: 223).

Para Aricó, la originalidad de Mariátegui, sorprendentemente próxima a la de Antonio Gramsci (Aricó, 1978:31), radica en su visionaria capacidad para comprender que el futuro de las naciones latinoamericanas demandaba constitutivamente una apropiación creativa de la experiencia socialista. El carácter paradigmático que hace de los Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana la “única obra teórica realmente significativa del marxismo latinoamericano” (Aricó, 1978:16) no reside para Aricó en el contenido necesariamente histórico y andino del marxismo de Mariátegui sino en las cualidades metodológicas que ponen de manifiesto la dimensión productiva de su filiación marxista. “Con Mariátegui el pensamiento de Marx pudo ser utilizado como un instrumento en lugar de ser impuesto como un sistema. Europa no era nuestro destino, su experiencia no fijaba el paradigma de la nuestra, pero sus lecciones por contraste podían iluminar nuestra identidad extraviada” (Aricó, 1986:30). No por sabido es menos olvidado que el marxismo indoamericano de Mariátegui tiene como condición y punto de partida el reconocimiento de relaciones de producción dispares y superpuestas que dan cuenta de una modernidad fragmentada y desigual en sus procesos. Las consecuencias políticas de tal situación, producto de un proceso socio histórico complejo, ponen de manifiesto que “la necesidad y posibilidad del socialismo encuentra su razón de ser en la dinámica misma del proceso que las hace emerger como instancias propias y no como un injerto extraño” (Aricó, 1985: 89). Para Aricó, “ésta es una lección de método que mantiene su vigencia hoy” (Aricó, 1986: 32). Contrariamente a lo que concluyen Omar Acha y Débora D’Antonio en un estudio reciente (Acha-D’Antonio, 2010), el carácter ejemplar de la operación de Mariátegui remite, para Aricó, más a su forma que a su contenido de referencia necesariamente histórico y regionalmente

situado. La vigencia puede ser tal porque echa raíces en preocupaciones políticas. Como señala Altamirano: “La preocupación de Aricó era finalmente política y remitía a la acción de los partidos socialistas y comunistas, a los escasos frutos de la labor de la Segunda y Tercera Internacional en estos países. ¿Por qué la acción de estos grupos había marchado paralela cuando no enfrentada a los movimientos populares de masas de gran parte de América Latina? Esta era, evidentemente, la preocupación personal de Aricó. Pero era también una preocupación generacional” (Altamirano, 2000: 45). Esta referencia a una preocupación generacional que Altamirano identifica con su propia generación, sin embargo, retorna. Con otras inflexiones, con diversos matices, retorna toda vez que nos interrogamos en torno al poder popular (Acha, 2008), o a la necesidad de repensar las relaciones entre política y saber (Acha-D’Antonio, 2010), o entre política y cultura (Grimson, 2011). Tal retorno parece actualizar aquel viejo pronóstico de Marx: “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 transmiten el pasado. La tradición de las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos” (Marx, 2009:17). La referencia de Marx a las generaciones muertas bien pudo inspirar aquella alegoría que, a partir del *Angelus Novus* de Klee abre la novena Tesis de Benjamin: “Donde a nosotros se nos manifiesta una cadena de datos, él ve una catástrofe única que amontona incansablemente ruina sobre ruina” (Benjamin, 1995:183). Ese retorno, ¿no es en sí, precisamente, la demanda de “articular históricamente el pasado”? Quizás por eso interesaba tanto a Aricó desentrañar la vigencia de Mariátegui, del mismo modo que unos años después le interesará revisar las posibilidades históricas de una hipótesis olvidada: la de Juan B Justo. En sus propias palabras:

“En esta lección de inmanentismo marxista aplicado al conocimiento y transformación de su país está encerrado el núcleo de la originalidad de Mariátegui. Retornar a ella nos hace entrever la posibilidad de construir una historia distinta que el vacío ejercicio hagiográfico al servicio de leyendas partidarias; una historia que recupere un pasado olvidado pero imperecedero, donde no sólo están los vencedores sino también los vencidos, los que aún desde el silencio de sus voces acalladas nos advierten ‘de que ni siquiera los muertos estarán a salvo del enemigo, si este vence’. Y como recuerda Benjamin, el enemigo no ha dejado de vencer” (Aricó, 1985: 89).

Conocer y transformar son para Aricó dos operaciones no escindibles. Del mismo modo que no es intercambiable el lugar desde el cual se realiza esa práctica. Ese lugar, cambia de nombres y de categorías pero remite siempre a ese sujeto vivo “en el movimiento real”. Subalterno, clase obrera, sujeto plural, son algunos de esos nombres. Su voz aún acallada, puede hablar “como certifica la historia de los movimientos de liberación del siglo XX” (Said, 2002: 441). Ese núcleo de “inmanentismo marxista” parece constituir el lugar no deconstruible ni secularizable de la práctica discursiva de Aricó.

Bibliografía

Acha, Omar (2007): "Poder popular y socialismo desde abajo", en AA. VV, *Reflexiones sobre el poder popular*, Buenos Aires, El colectivo ediciones.

Acha, Omar-D'Antonio, Déborah (2010): "Cartografía y perspectivas del marxismo latinoamericano", en *A Contracorriente*, vol 7, n° 2, Winter 2010, pp. 210-256.

Altamirano, Carlos (2000): "La palabra de un socialista", en *Punto de Vista*, n° 66, pp. 44-48.

Aricó, José (1978): "Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano", en *Socialismo y Participación*, n° 5, Lima, CEDEP.

Aricó, José (1985): "El marxismo en América Latina. Ideas para abordar de nuevo una vieja cuestión", en *Opciones*, n° 7, Santiago de Chile, pp.72-91.

Aricó, José (1986): "Los pasos de Mariátegui", en *Nexos*, n° 102, México.

Aricó, José (1991): "Walter Benjamin, el aguafiestas", en *La Ciudad Futura*, n° 25-26, p.15.

Aricó, José (1999): *Entrevistas*. Córdoba, Centro de Estudios Avanzados.

Aricó, José (2005): *La cola del diablo, itinerario de Gramsci en América Latina*, Buenos Aires, Siglo XXI.

Aricó, José (2010): *Marx y América Latina*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Benjamin, Walter (1995): *Discursos interrumpidos*. Buenos Aires, Planeta Agostini.

Bulacio, Jorge (2006): "Intelectuales, prácticas culturales e intervención política: la experiencia gramsciana en el Partido Comunista argentino", en Biaggini, Hugo-Roig, Arturo (comp) *El pensamiento alternativo en la Argentina del siglo XX, tomo II, (Obrerismo, vanguardia, Justicia Social)*. Buenos Aires, Biblos, pp, 51-75.

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

Crespo, Horacio (2000): "Celebración del pensamiento de Aricó", en línea en <http://www.arico.unc.edu.ar/pdf/crespo.pdf>

Crespo, Horacio (2010): "El marxismo latinoamericano de Aricó. La búsqueda de la autonomía de lo político en la falla de Marx", en José Aricó, *Marx y América Latina*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Costa, Ricardo (1997): "Actor social y autonomía relativa. Una lectura crítica de Lucien Goldmann", en *Estudios*, n° 7-8, Córdoba, Centro de Estudios Avanzados, pp. 119-131.

Costa-Ricardo, Mozejko, Danuta (2001): *El discurso como práctica. Lugares desde donde se escribe la historia*. Buenos Aires, Homo Sapiens.

De Ípola, Emilio (1992): "José Aricó: Pensar entre reflejos desplazados", en *La Ciudad Futura*, n° 34.

De Ípola, Emilio (2000): "La palabra de un socialista", en *Punto de Vista* n° 66, Buenos Aires, pp. 46-47.

Del Barco, Oscar (2008): *El Otro Marx*, Buenos Aires, Milena Caserola.

Del Barco, Oscar (2010): *Alternativas de los post humano. Textos reunidos*. Córdoba, Caja Negra.

Derrida, Jacques (1993) *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional*. Madrid, Trotta.

Forster, Ricardo (2009): *Benjamin, una introducción*. Buenos Aires, Biblioteca Nacional-Quadrata eds.

Marxismo “fuera de sí”: José Aricó y la herencia de Marx en América Latina Guillermo Ricca

Grimson, Alejandro (2011): *Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la identidad*. Buenos Aires, Siglo XXI.

Halperin Donghi, Tulio (2010): *Historia contemporánea de América Latina*. Buenos Aires, Alianza.

Heinrich, Michel (2008): *Crítica de la economía política. Una introducción a El Capital de Marx*. Madrid, Escolar y Mayo eds.

Lander, Edgardo (2006): “Marxismo, Eurocentrismo, Colonialismo” en Borón, Atilio, Amadeo, Juan, Gonzalez, Susana, *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*. Buenos Aires, CLACSO, pp. 209-245.

Lander, Edgardo (2008): *Contribución a la crítica de los marxismos realmente existentes*, Caracas, Ed. el perro y la rana, Gobierno Bolivariano de Venezuela.

Lechner, Norbert (1986): *Los patios interiores de la democracia, Subjetividad y Política*. Santiago, FLACSO.

Marx, Karl (2009): *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*. Buenos Aires, Prometeo.

Mignolo, Walter (2005): *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Buenos Aires, Gedisa.

Modonesi, Massimo (2010): *Subalternidad, Antagonismo, Autonomía. Marxismos y subjetivación política*. Buenos Aires, CLACSO.

Palti, Elías (2009): *El momento Romántico*. Buenos Aires, Eudeba.

Palti, Elías (2010): *Verdades y saberes del marxismo. Reacciones de una tradición política ante su crisis*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Portantiero, Juan Carlos (1978): *Estudiantes y política en América Latina*. México, Siglo XXI.

Quijano, Aníbal (2000): “Colonialidad del poder y clasificación social” en *Journal of World System Research*, esp. Issue, *Festschrift for Immanuel Wallerstein, Part I*, Summer 2000, NY, 2000, p 384-395.

Said, Edward (2002): *Orientalismo*. Barcelona, De bolsillo.

Skinner, Quentin (2007): *Política e Historia*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes.

Williams, Raymond (2009): *Marxismo y Literatura*. Buenos Aires. Las 40.