

Tradición y porvenir del marxismo desde América Latina

Entrevista a Jaime Ortega

Por Natalia Romé y Gisela Catanzaro¹

Jaime Ortega es politólogo y latinoamericanista. Autor de *Leer El Capital, teorizar la política* (México, UNAM) y de *La incorregible imaginación. La recepción de Althusser en América Latina* (Chile, Doble Ciencia), de próxima aparición. Forma parte del comité editorial de las revistas *Demarcaciones*: revista de estudios althusserianos; *Religación*: revista de ciencias y humanidades y *Memoria*: revista de crítica militante. En conversación con las editoras de este número, recorre los principales hitos del marxismo latinoamericano para una crítica del presente neoliberal.

Natalia Romé: ¿Qué aspectos y tradiciones en el marco del marxismo son vitales para pensar la problemática de la región en la actual coyuntura? ¿Cuáles son los referentes de la tradición marxista internacional y latinoamericana? ¿Qué problemas y conceptos te parecen importantes revisar hoy desde el marxismo latinoamericano?

Jaime Ortega: Creo que podríamos comenzar con los *7 Ensayos* de José Carlos Mariátegui, por supuesto, y ampliaría el recorrido hacia la obra de Frantz Fanon, particularmente *Piel negra, máscaras blancas*, que da continuidad a la misma problemática comenzada por el peruano. Después, en la segunda mitad del siglo XX, con la eclosión de los múltiples marxismos en la región tenemos una perspectiva más amplia. Sin embargo, la actual coyuntura, coloca en la palestra a autores como René Zavaleta Mercado (particularmente su *Lo nacional-popular en Bolivia*), Ruy Mauro Marini (y su *Dialéctica de la dependencia*). Hay además una serie de lugares de la geografía marxista de la región que han sido menos explorados y que dependen de las especificidades nacionales, como el caso de José Revueltas en México, en un Ludovico Silva en Venezuela, Mario Payeras en Guatemala, Tomás Moulian en Chile, Aníbal Quijano en el Perú, por mencionar sólo algunos.

Natalia Romé: Esos principales problemas a los que te referís serían: la cuestión nacional popular, la cuestión de la raza, el problema del indio o el campesinado, cuáles otros podrías agregar?

Jaime Ortega: Lo ubicaría como una gran dimensión que sintetizaría bajo el nombre de lo “no-capitalista”. Diferenciado de la categoría de “pre-capitalista”, lo “no-capitalista” representa un mundo más amplio, que parte de la realidad campesina o el mundo indígena, según las distintas variantes que puede haber en la región. Pienso que a partir de esa problemática se está produciendo significativamente y en gran medida esto se ha abierto gracias a la presencia de Bolivia. Me refiero a tendencia que construye sobre la ruptura de toda teleología, que permite concebir relaciones o configuraciones “no-capitalistas” en un marco internacional dominado por el mercado mundial, pero que expresa la existencia de relaciones y procesos que no necesariamente van a “devenir” capitalistas. Por otro lado está la dimensión nacional-popular con Zavaleta a la cabeza y toda la obra de Álvaro García Linera en tiempos recientes. Ambos abordan la otra dinámica fundamental: el Estado. Es decir, la articulación entre los sectores populares cada vez más heterogéneos y la dimensión estatal como necesaria y obligada, por la cual tienen que transitar éstos. Es la dimensión más conflictiva y la que ha generado una gran discusión a partir de los movimientos que pretenden eludir o confrontar esa perspectiva. La otra coordenada fundamental para entender el problema del marxismo latinoamericano es lo que podríamos denominar el “color de la razón y del discurso”. Me refiero aquí a los problemas de la “blanquitud” y de la “negritud”, entendidas no en una acepción fenotípica sino en una dimensión sociopolítica. Y por eso mencionaba a Fanon, particularmente el de *Piel negra, máscaras blancas*, que ha sido colocado hoy como un motivo de producción más visitado, con respecto al que pensó la violencia revolucionaria, es decir, el de *Los condenados de la tierra*. Me parece que estos tres problemas están atravesando toda la discusión, en tiempos recientes ha emergido además la crítica feminista al marxismo y a la izquierda con mucho más definición. Así mismo, el autonomismo ha colocado la problemática del territorio en relación con la reproducción inmediata de la vida, abriendo un espacio significativo para la crítica. Sin embargo, concentrándonos en el marxismo que es lo que conozco, apuntaría los tres elementos anteriores como los grandes motivos

¹ Natalia Romé es profesora e investigadora del Instituto de Investigaciones Gino Germani de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires y de la Facultad de Bellas Artes de la Universidad Nacional de La Plata. Gisela Catanzaro es profesora de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires e investigadora del CONICET. La entrevista fue realizada con la colaboración técnica de Sebastián Di Giorgio y Lourdes Cruz.

productivos y la seña de identidad de las discusiones en el campo de la teoría. Los elementos se han tejido de tal forma que en cada espacio nacional lo que podríamos denominar la cuestión colonial, que comienza a ser revisitada según las herencias conceptuales y los interlocutores en el marco de confrontación. Estamos frente a una coyuntura tensa de América Latina, marcada por la derechización pero también la del aprendizaje de los últimos quince o veinte años.

Natalia Romé: Respecto a la cuestión colonial, ¿por qué te parece que regresa y de qué modo?, ¿En qué medida ese modo supone preguntas nuevas que llevan a revisar al neoliberalismo y a la crisis del imperialismo? ¿Qué condiciones nuevas -o no- llevan a revisar la propia teoría del imperialismo o el problema del coloniaje?

Jaime Ortega: Me parece que la cuestión colonial regresó después de los años 90 cuando nuestros países vivieron el auge de la oleada neoliberal, que era no sólo de una modernización retrógrada sino abiertamente identificada con la conquista y el despojo. Nuestros estados nacionales fueron capturados por dinámicas oligárquicas o neoligárquicas al servicio del imperialismo, en su acepción más clásica. Pero mientras que eso ocurre en el nivel económico, simultáneamente se produce una reconfiguración social en la que la contradicción clasista viene acompañada de un conjunto de contradicciones insoslayables, y que en algunos momentos se imponen como la principal fuente de movilización, sobredeterminando la lucha política en su conjunto. En ese sentido la cuestión colonial asume distintas modalidades en el transcurso de la resistencia al neoliberalismo y se vuelve en algunos lugares y en algunos momentos la contradicción más acuciante, la principal, la que más moviliza y transforma el horizonte de sentido de las clases subalternas. Eso está demandándole al marxismo una lectura distinta tanto en lo teórico, como en lo específicamente político. Esta demanda se observa en no solamente pensar de nuevo la cuestión nacional popular, sino que incluso tendríamos que reconocer los límites de la teoría crítica tradicional que elude el problema nacional y el colonial. Es decir, todo el diálogo emprendido en América Latina con el marxismo dominante europeo de matriz luckacksiana estaría seriamente cuestionado por este motivo. Autores como Eduardo Grüner, o el ya mencionado García Linera, apuntalan, en nuestros días, un relevo de sentido con respecto a esta tradición.

Natalia Romé: Retomo algo de lo que dijiste, la cuestión colonial permitiría pensar, ubicándonos en Mariátegui, una crítica a cierta conceptualidad marxista con primacía de una concepción teleológica del tiempo. Y también esta idea de la sobredeterminación, y la articulación de la contradicción de clase con otras contradicciones. A partir de estos ejemplos, ¿te parece que puede pensarse una revitalización de la tradición marxista en base a la experiencia teórica latinoamericana? Me refiero al problema de la complejidad de las contradicciones, y el concepto de temporalidad.

Jaime Ortega: No encuentro en Alemania o Inglaterra, por poner dos ejemplos, una producción tan erudita y profunda. Me refiero a aquella que rastrea segmentos sugerentes en la obra de Marx y plantea cuestiones políticamente relevantes. Los alemanes, norteamericanos y otros son grandes lectores de la teoría, pero no hay pasaje político. En Europa la lección más importante sobre el pasaje político lo hicieron los italianos, pero hace tiempo están en crisis. Pienso que lo más rico del pensamiento marxista actual se desarrolla hoy en América Latina y que responde a una condición particular pero se produce en unos términos universales: aquí se experimentó una vía de debilitamiento del capital, al tiempo que se ensayaban -débilmente- formas de producción distintas. Sin embargo, en el estatuto "eurocéntrico", producto de la dinámica del mercado mundial, estas producciones siguen siendo "periféricas". Estas últimas décadas han sido de una importante acumulación teórica, en al menos dos sentidos. Por un lado, un gran rescate de las tradiciones ocultas, de las perspectivas reprimidas y marginales, y por el otro, establecer con claridad las principales coordenadas a partir de las cuales se disputa la política contemporánea. Con esto último me refiero al lugar de América Latina en el mercado mundial, el papel del Estado y de lo nacional popular como mediación entre ese mercado mundial y la dinámica sociopolítica interna. Desde la irrupción de Hugo Chavez en el año 1999 hasta el triunfo de López Obrador el año pasado, incluyendo la experiencia zapatista, las experiencias argentina y boliviana, ésta última que es el corazón de la imaginación y es desde donde obtenemos más lecciones. Incluso, esto tiene una materialización en términos de producción intelectual. Un ejemplo: hacía años que no se traducían nada nuevo de Marx y los bolivianos nos entregan el año pasado un fragmento de los manuscritos del 61-63 sobre el proceso de automatización. Vuelve a ser Bolivia el punto nodal para pensar la tendencia fundamental de la maquinaria capitalista en su versión contemporánea. Es decir, el problema de la automatización y el problema de la subsunción formal y la subsunción real. Yo creo que ahí hay que aprender mucho de la experiencia boliviana: mantiene un equilibrio entre movimiento y partido; avanza en la conquista de derechos; materializa un cambio de mentalidad política más firme; coloca la dimensión del mercado en sus múltiples problemas con respecto a la forma de producir y reproducir la vida. Insisto, más allá de lo que pase en Madrid, París o Londres, las lecciones fundamentales de la política son hoy las latinoamericanas.

Natalia Romé: De alguna manera vinculás la fecundidad de la experiencia latinoamericana con las experiencias de sus procesos políticos. Es decir, la inserción histórica y las condiciones estructurales en relación con una acumulación política de esta «década larga» por parte de los procesos en Latinoamérica. Me interesaría que puedas contar qué pensás al respecto. Es decir: ¿Qué pensás del rol de las burguesías nacionales, por ejemplo, en la propia región y qué de la producción teórica marxista latinoamericana está desatendida de estas alianzas políticas? Y agregó, ¿tiene el marxismo latinoamericano algo para decir de las «alianzas de clase»?

Jaime Ortega: En principio, más sobre la coyuntura, entiendo que ustedes en el sur salieron de esa experiencia, y nosotros estamos recién entrando a esa dinámica. En México lo que se está discutiendo es la existencia misma de la burguesía nacional. Es decir, el proceso de trasnacionalización fue tan poderoso, y la entrega a la economía norteamericana absoluta, lo cual otorgaba una estabilidad evidente. Primero, lo que se está discutiendo es el papel de esa burguesía. El tamaño, la capacidad política, la autonomía de ese sector, sabiendo que efectivamente existe como un reflejo atrofiado de lo que fue ella misma en el pasado. Porque claramente la burguesía nacional existió y fue muy poderosa en el siglo XX, pero hoy el espejo muestra más bien un enano deforme y ya no un gigante. Lo cierto es que hay un sector del capital que está actuando de tal manera que es posible entrar en un nuevo ciclo. Es decir que sí está apuntalando ciertos procesos de reforma. De otra manera, es difícil pensar los procesos de cambio de gobierno si no es por esta razón. Sí hay un sector del capital que no ve mal un cambio leve y gradual, pero ese sector es minoritario y la experiencia latinoamericana ha demostrado que su lealtad es efímera. Bastante volátil. Se sirven de los gobiernos progresistas pero rápidamente cambian de bando cuando se han conquistado algunos espacios de mercado. Vuelvo a la experiencia boliviana porque a mí me parece central en este sentido. El gobierno de Evo Morales cobijó a este sector, es muy claro en la composición de los últimos años, y sin embargo fueron ellos mismos los que le propiciaron las primeras derrotas electorales. El mundo urbano, beneficiado por la ampliación del mercado, por los servicios, por los derechos, por el aumento salarial rápidamente votó a la oposición. Fue la base campesina la que los salvó y la que le permite seguir aspirando a otro mandato. Creo que ese es un tema que hay que pensar, porque aparece como un terrible círculo del que no podemos salir. En términos teóricos, creo que el único que ha pensado con claridad este tema es Enrique Dussel. Él reelabora desde los años 80 una revisión crítica a la teoría de la dependencia en la que encuentra en el concepto de “competencia” un instrumento analítico para pensar lo político. Se trata de una problematización del papel de las burguesías periféricas con respecto a la economía mundial, donde estas son siempre subordinadas. No omito que hay un sector de la intelectualidad que ha aceptado que este sector, la así llamada “burguesía nacional”, no tiene más que decir en la dinámica política, pero creo que el espacio sigue abierto. Pensando desde México, creo que las circunstancias contemporáneas van a reavivar las expresiones más características de la experiencia de la burguesía nacional que, en nuestro caso, es el presidencialismo. Es decir, la capacidad de erigir una figura de tipo bonapartista que se coloque por encima de los conflictos. Ya sea, entre los sectores populares y la burguesía, o entre el capital trasnacional y los pequeños capitales locales. La apuesta del nuevo gobierno va a ser construir un circuito de decisión encima, que pueda elegir en algún momento entre uno y otro; y que todos, por supuesto, respeten ese pacto. Se trata de poder regular a los capitales trasnacionales y darle dividendos a los capitalistas locales. De igual manera va a decidir sobre experiencias de despojo de tierras a favor del mundo campesino y el mundo rural, por sobre esa misma burguesía nacional o lo contrario si lo que está en juego es la presencia del Estado como gran modernizador. Es decir, nuestra experiencia en estos últimos meses apunta a rehabilitar una historia muy específica, como lo son todas las historias nacionales, aquella en la que una figura rehabilita la capacidad soberana del Estado. A pesar de sus límites es importante, porque nos recuerda que el Estado es capaz de controlar, regular o desplazar a los capitales. Esa sola decisión es significativa, la posibilidad de decisión sobre cierto margen, cierto control y cierta autonomía. Y va a ser el punto de disputa más fuerte. El capital, como decía el viejo Marx, no soporta otra comunidad que él mismo y sabemos que el Estado es la forma privilegiada de la comunidad ilusoria.

Gisela Catanzaro: Yo te quería preguntar si ahí funciona el marco clasista para pensar esto. Porque cuando vos hablabas sobre los límites de las burguesías nacionales, que aunque se vieron beneficiadas por ciertas políticas de los gobiernos progresistas de Latinoamérica fueron los primeros en darse vuelta, pensaba que, en cierto punto, eso trasciende a la división de clase entendida como «las burguesías». Un problema que tal vez es el que estamos experimentando en Argentina y en Brasil, o en Chile ya en otra dimensión desde hace mucho, es que las limitaciones subjetivas para la transformación de las relaciones sociales, -en un sentido que frene la lógica de la acumulación ilimitada del Capital- se mostraron en una población mucho más extensa que la identificada como burguesía nacional. Me pregunto si el diagnóstico que vos hacés no resulta aplicable también a sectores populares que al verse incorporados en redes o en tramas de ascenso social posibilitado por el despliegue de ciertas políticas, no pueden producir una transformación sociocultural. En ese sentido, aunque cabe resaltar la responsabilidad que tiene el Estado en su intervención -o ausencia de intervención- en la lógica del capitalismo ¿hasta qué punto esa intervención estatal no encuentra límites allí donde no es la sociedad la que se transforma?

Jaime Ortega: Claro, eso me recuerda mucho a una frase de Zavaleta donde decía que había momentos en que el Estado estaba por delante de la sociedad. Me parece que ustedes tuvieron un poco esa experiencia más radical, es decir, el Estado estaba más a la izquierda que la propia sociedad, y eso genera cortocircuito y un proceso de generación de conflictos incluso a veces hasta innecesario, no relevantes, no definitorios. Me parece que esa es la otra dimensión que tendríamos que pensar a partir de estos años. El problema es qué elementos ideológicos, en términos de una teoría materialista de la ideología, están

operando para que incluso una lógica de la competencia brutal, es decir, es una lógica del derecho de otros a tener derechos sea vista como una afrenta. Yo creo que ningún proceso regional alcanzó a transformar radicalmente ese “sentido común”. Sé que esto es una perogrullada, pues claro que no alcanzó, aunque sus dimensiones específicas puedan ser significativas. El cambio de la mentalidad liberal, sin embargo, se quedó trunco y empeoró en Brasil, aun con los cuarenta millones sacados de la situación de pobreza. Y es claro que no alcanzó tampoco en Argentina, aun con toda una política de Derechos Humanos impresionante. Hay que matizar: no “alcanzó”, pero fueron experiencias importantes, que no podemos desechar de tajo y que en otro ciclo habrá que recuperar como acumulación política. El ejemplo de esta mentalidad que no se va es la película *Viven*, el film chileno de lo sucedido los Andes. El inicio del neoliberalismo tenía que ser ahí, donde se comen los unos a los otros, literalmente. Esto nos obliga a pensar en términos del problema de la temporalidad histórica de la que hablaba Natalia. Los procesos de conquista de derechos ahora se desvanecen con una facilidad que no esperábamos. Estábamos acostumbrados a la vieja lógica de la conquista de derechos que quedaban asentados en leyes, que se defendían y que se negociaba a partir de ellos, como en el siglo XX. Pero ahora estamos en una lógica donde es la propia sociedad la que boicotea a los beneficiarios de algunas conquistas. Y esta lógica está evidentemente evaporando cualquier posibilidad de una disputa mucho más amplia del “sentido común”. No hemos encontrado la llave maestra –si es que existe– para poder descifrar qué es lo que está sucediendo en el seno de la sociedad tan neoliberalizada. Y aquí es donde yo recuperaría la noción de la «cuestión colonial», porque en gran medida, lo que está operando en esta sociedad es una dimensión no solo clasista, sino que también colonial. Es decir, esos cincuenta millones de pobres no son reclamados como una victoria por la sociedad brasileña, por motivos coloniales. Porque la mayor parte de esa gente expresa el color de las favelas y de sectores que tradicionalmente fueron marginados. Yo creo que esto es en parte lo que explica el ascenso de una figura tan detestable como la de Bolsonaro, que tiene una explicación bastante lógica en el marco de lo que genéricamente nombro como la «cuestión colonial». Es decir, la resistencia a que los sectores tradicionalmente oprimidos o marginados sean incorporados, incluso al mercado. Ni siquiera están incorporados plenamente a la lógica de valores aceptados, y yo creo que ahí no actúa un privilegio exclusivamente clasista, sino más bien una cuestión que apuntaría a mirar las tensiones del color o más claramente de la «blanquitud». Lo que Bolívar Echeverría llamaba la «blanquitud»: un sector que se blanquea a sí mismo y asume ese ethos para su vida, tanto en lo ideológico como en lo político. Yo creo que es ahí en donde podría operar este tipo de conceptos dados por Bolívar Echeverría o Aníbal Quijano. El peruano hablaba de la «blanquitud salarial» para referirse al ingreso a un mundo que debe ser sostenido necesariamente por los «sin-parte»; es decir, como una necesidad ideológica y programática de estos grupos.

Natalia Romé: En relación con esto se abre el dilema de cómo recuperar la cuestión del Indio sin que eso devenga en una suerte de autonomismo paraestatal o multiculturalista. Es decir, evitar los riesgos que hoy ofrece el modo de captura ideológica y exotizante que el Capital hizo de ciertas formas de reivindicación o de visibilización de las culturas tradicionales o de las culturas originarias. ¿Qué sería hoy la cuestión del Indio?

Jaime Ortega: Un intelectual mexicano, Armando Bartra, plantea que más que el problema del Indio en la forma tradicional marateguiana, el problema real es el problema de la Comunidad. Con eso se refiere a tres momentos: la comunidad pasada, es decir la historia de cada comunidad; el problema de la comunidad presente, que se encuentra amenazada y cercada por el mercado y el problema de la comunidad futura. Y que el problema de la comunidad futura es el problema de la revolución de nuestro tiempo. Si algún sentido tiene la palabra revolución hoy es con respecto al problema de la Comunidad. ¿Sobre la base de qué se construye o se puede construir esta teorización? A diferencia de *El Capital* donde se piensa a la clase obrera como fuerza de trabajo plenamente dispuesta “a que le curtan el pellejo”, en *Los Grundrisse* Marx piensa todavía estos momentos de ruptura y regeneración de la Comunidad “ancestral”. Si uno lee el capítulo del dinero o la primera parte del capítulo del capital de esos manuscritos, va a encontrar que Marx dispone que la contradicción no es entre capital y trabajo, sino entre dinero y comunidad. Es decir cómo un poder abstracto, en este caso el poder dinero que después va a ser el valor, logra imponerse sobre los productores. Remarca Marx este hecho en oposición a los problemas que acarrea la existencia de la Comunidad, donde son los sujetos de carne y hueso, con sus contradicciones y sus problemas los que ejercen las relaciones de fuerza sobre otros sujetos. Entonces, recuperando esta lectura que hace Bartra, pero también García Linera, es que podemos a partir del problema de la Comunidad, ingresar no solamente al problema tradicional del Indio, sino a un conjunto de dimensiones más amplias. ¿Por qué es tan importante el problema de la Comunidad, independientemente de su versión indianizada que es evidentemente la mayoritaria? El problema de la Comunidad te muestra la posibilidad de la autodeterminación. Es decir, el viejo sueño de René Zavaleta de la autodeterminación de las masas, que él imaginaba posible en la clase obrera, en su centro de producción -la fábrica-, está siendo trasladada a la Comunidad como el momento de autodeterminación de los productores. Por eso hay un diálogo necesario con el autonomismo, sin la romantización, sin las nociones anti-estatales. El problema real es el problema de la posibilidad de los productores de autodeterminarse. Podríamos hacer este juego teórico y decir que en el problema de la Comunidad y de la Autonomía de la Comunidad, se juega la posibilidad de subvertir la llamada “acumulación originaria”. Lo más importante del capítulo XXIV de *El Capital* no es que sea un ejemplo histórico, sino lo que se denomina la “causa ausente”: lo que funda la estructura, la capacidad del despojo de los medios de vida y el despojo de los medios de vida es el despojo de la capacidad de la reproducción de la vida. Si uno piensa el problema de la autonomía en términos marxistas, no como la creación de un mini paraíso -nosotros los de México lo vivimos en carne y hueso- donde la gente va y

la educan, y después regresan a los mundos colonizados por la lógica del valor a vivir esquizofrénicamente, como si fuera un “retiro espiritual”-muy complicado, por lo demás, porque las condiciones de vida son materialmente muy difíciles en esos territorios- entonces, el problema de la Comunidad expresa con mayor radicalidad la capacidad de subvertir las condiciones de posibilidad de reproducción del capitalismo. En este sentido, el capítulo XXIV de *El Capital* no es un ejemplo histórico, es el capítulo teórico más relevante de la obra de Marx. Y ese problema está puesto, de hecho, desde *Los Grundrisse*, donde Marx explora la manera en que la Comunidad—se trata de la Comunidad del pasado que era antidemocrática, que era patriarcal, entre otras cosas- se enfrenta a la nueva lógica abstracta del valor. Entonces, vuelvo al tema, el problema del Indio y de la Comunidad reside en que ella aporta una noción clave: la capacidad de autonomía de los productores. No se trata de la autonomía con respecto al Estado, aquí hay una confusión en autores como John Holloway, en donde las categorías de Capital y Estado son equivalentes. Ese es un error metodológico, se trata de un nivel de abstracción distinto a los que se está refiriendo el propio Marx y al que tendemos a referirnos nosotros en esta realidad. Si uno desidentifica Estado y Capital, el asunto no es volverse autónomo respecto al Estado, sino volverse autónomo con respecto al Capital. Ese es el gran problema y el gran aporte de las experiencias autonomistas. Si uno revisa la geografía de los grandes conflictos, en Argentina, en Colombia, en México, los llamados conflictos socio-ambientales tienen que ver la tecnología de punta, que reclama materia prima en zonas territoriales ocupadas tradicionalmente por las denominadas comunidades indígenas. El problema no aparece en una forma clasista aunque sea clasista porque es la industria de las telecomunicaciones o la industria del automóvil, las que están demandando materias primas cada vez más difíciles de encontrar en la superficie y que están provocando toda una guerra social contra estas comunidades ¿Qué se juega en los conflictos socio-ambientales? Por un lado, los medios de vida de la Comunidad, por otro, el Territorio. Es decir, ahí están puestos los dos grandes elementos expresados en el Capítulo XXIV; como si se tratara de la vuelta de esa vieja historia. Una historia que nunca se fue, que todo el tiempo se reactualiza y que ahora aparece de esta manera particular. En ese sentido, acuerdo con Armando Bartra cuando dice que el problema de la comunidad futura es el problema de la revolución, pues en ella se juega la capacidad de soberanía de los productores: quién produce, qué, cómo y para qué.

Gisela Catanzaro: En relación a este tema: el problema de la autonomía suele ser planteado como antitético al problema de la Justicia social y de los Derechos, como un problema liberal. Y el marxismo en sus propios términos parecería haber estado más preocupado por la dimensión de la igualdad -no exactamente por los derechos conquistables, porque eso se hubiera dado dentro del marco del capitalismo. Sin embargo esto no deja de ser una apariencia porque dentro del marxismo, y de los autores clásicos del marxismo, hay una enorme crítica de la dimensión ideológica de la Igualdad. No sólo porque forma parte del derecho burgués, sino también porque la posibilidad de producción de una autonomía por la cual los individuos devengan capaces de producir su singularidad constituiría justamente la utopía de la sociedad poscapitalista, que sería tal allí donde en lugar de meras equivalencias pudiéramos tener verdaderas diferencias. En ese sentido me parece que hay algo, desde el principio, medio ideológico en el establecimiento de esta dicotomía entre autonomía e igualdad o justicia social. Y me parece que en esta dicotomía tampoco ayuda el autonomismo que, como vos decís, suele interpretar el término autonomía como un término de la izquierda, pero para decir que hay que oponerse al Estado y no que hay que procurar las condiciones de la autodeterminación. Si la autonomía no es la afirmación de lo que yo ya soy, sino el intento de generar condiciones que me permitan una práctica potente y no meramente reproductiva de lo dominante, la lucha por la autonomía va a tener que estar articulada necesariamente con la lucha por condiciones sociales que reduzcan, como mínimo, la brecha de la desigualdad, que hace que sencillamente una parte de la población quede aplanada al nivel de la autosubsistencia. Pero en general estos temas no aparecen así sino en términos de una alternativa, que divide también a América Latina de Europa. Porque Europa en algún momento, cuando aparentemente sus condiciones de auto-reproducción estaban garantizadas, empezó a preocuparse por el tema de autonomía, pero como si el problema de la autonomía fuera -como si dijéramos- el estado superior de las luchas. Me pregunto si, particularmente en este momento, esa dicotomía entre autonomía e igualdad no debería ser pensada como un constructo neoliberal antes que como un elemento de la crítica. Para citar un ejemplo, el movimiento de mujeres en la Argentina no aceptó dos cosas: por un lado, no aceptó renunciar a la reivindicación de la autonomía de las mujeres y su derecho de decidir sobre sus cuerpos y su vida. Pero tampoco aceptó que esa lucha fuera comprendida en términos punitivistas y desvinculada de las luchas por la justicia social, las condiciones materiales. Ahí, justamente, tal vez esa lucha que para cierto marxismo tradicional siempre fue una lucha extraclase, sin embargo está diciendo algo importante de lo que podrían ser nuestras luchas de clase hoy. Luchas que exigen que esos dos términos no puedan ser desvinculados.

Jaime Ortega: Ahí es el problema teórico que se nos presenta cómo pensar la cuestión de la equivalencia que Marx toma al principio de *El Capital*, que refiere a un tema ideológico. Un amigo usa la metáfora de la escalera para decir que Marx construye, para subir a un segundo piso, la sección primera de *El Capital* (la noción de equivalente general) y luego echa por la borda la escalera y se mete con el tema de la explotación, con la apropiación del tiempo de vida y el tiempo de trabajo de los otros. Esas lecciones apenas las estamos aprendiendo, me parece, después de la derrota. Hay que avanzar hacia pensar el problema de las condiciones de la autonomía, como autonomía de los productores y el problema del establecimiento de una sociedad mínima de equivalentes. Estoy de acuerdo contigo pero hay que dar todavía muchos pasos para llegar a ese punto. Yo no encuentro una experiencia todavía con pretensión de cierta universalidad que plantee esta dimensión y a veces tengo que dudar si existe.

Creería de alguna manera que en el caso de Bolivia está, pero me quedan muchas dudas de si esto es así. Caminar por ambos senderos nos lleva a una especie de esquizofrenia política. Por un lado, dar las condiciones de reproducción de la vida es el elemento más complejo. Para mí este es el problema más difícil porque refiere a la forma en que aprendemos a vivir sin mercado, sin dinero, sin equivalente general, justamente, y eso es muy complicado. Hoy día podemos imaginar una vida sin Estado, si por este entendemos a la policía, al ejército, seguro. Y mucha gente, incluso las derechas, imaginan una vida en donde no pagan impuestos ni retribuyen nada, es decir una vida sin Estado. Pero ni las oligarquías ni los sectores populares imaginan una sin mercado. Todavía no somos capaces de imaginar una vida sin mercado. El gran debate con el autonomismo es ese, porque ellos se imaginan vidas sin policías, sin fronteras, con autorregulación racional. Pero vivir sin mercado, ese es un dilema que me parece que aún no logramos. Aceptar ese núcleo y además, tener la inteligencia y la imaginación suficiente que entienda que la conquista de derechos es positiva, que la revolución no es un golpe fulminante, sino una acumulación cultural, política, es más difícil. Pero también es importante que la conquista de derechos no fortalezca la dependencia del mercado, ahí hay un problema, es como una trampa. El desafío es cómo planteamos los derechos universales y al mismo tiempo planteamos la posibilidad de desvincularnos de las lógicas mercantiles cuando todo el derecho, toda la conquista de igualdad está planteada –como también la planteó Marx- con el esquema del equivalente general. Entonces, nos encontramos en una contradicción durísima que no hemos logrado descifrar. Tenemos la ecuación, pero no tenemos los resultados. Por eso digo que es esquizofrénico: apuntalamos conquistas que al tiempo nos vuelven más dependientes del mercado. Cuando apostamos a los derechos universales, lo que hacemos es volvernos menos soberanos frente al mercado. Y cuando apostamos a volvernos más soberanos frente al mercado parece que renunciamos a toda lógica universal, es decir, que solamente un grupo selecto, un grupo demasiado apartado, puede vivir sin mercado. Yo diría que estamos en un impasse, en esos términos teóricos no tenemos una salida. Este es un problema teórico grande, Marx mismo empieza con el capítulo primero hablando del equivalente general. Es decir, una sociedad ficticia, una sociedad que no existe, y no puedes decir que ese sea el presupuesto del resto de su pensamiento porque no es cierto. Justamente el resto de la exposición, particularmente la producción de plusvalor, es la negación del equivalente general. Y los ejemplos de las revoluciones del siglo xx no nos ayudan mucho en este sentido. Lenin, de quien podemos aprender mucho en términos de la teoría política, era un convencido fordista. Pensó en la lógica de la subordinación de los productores a las máquinas, y ahí hay un problema. Orlando Figes, historiador de la Revolución Rusa, relata el momento más plebeyo en donde se busca eliminar el dinero. Pero, ¿qué es la NEP sino el restablecimiento de la lógica mercantil sobre la soberanía de los productores? Y ello no lo digo en tono condenatorio, pues esa respuesta era la adecuada en la coyuntura. Pero pensamos más de fondo, las revoluciones del siglo xx, al menos la gran revolución, la Revolución Rusa, no nos ayuda mucho o nos ayuda, justamente, como contraejemplo para pensar nuestras tareas. Por eso es importante el llamado de García Linera de leer al último Lenin –el del periodo 1923/1924- porque es un Lenin que dice “aquí falta mucha cultura”: no basta que los obreros dirijan. El sueño de que el Estado lo conduzca la cocinera, que era lo que se plasmaba El Estado y la Revolución, no se estaba cumpliendo. Entonces, el último Lenin es “estatista”, interesado en el papel civilizatorio del Estado, el papel de educador del Estado. Y ahí es donde debemos recoger la batuta: vivir sin mercado implica un proceso civilizatorio más amplio y de grandes dimensiones, que las pequeñas islas, por más loables que sean, no han logrado universalizar. El logro más difícil será este: que la presencia del Estado no implique un burdo estatismo, pero si un radical proceso de desmercantilización.

Gisela Catanzaro: Vos decís que las revoluciones del siglo xx no nos ayudan porque, básicamente, allí donde buscaron la igualdad no promovieron la autonomía. Ahora, Mayo del '68 tampoco nos ayudó. ¿O sí? Supuestamente, vendría a ser el correctivo de las revoluciones del siglo XX, pero hace exactamente lo otro: solidificar esta idea de que un grupo selecto puede vivir su vida apartada del Estado y no está muy claro que pueda hacerlo respecto del Mercado. En términos teóricos, creo que gran parte de las divisiones en la academia siguen sosteniéndose en la elección temática, la elección temática misma reproduce la dicotomía de la que hablábamos más arriba. Digamos, el que estudia Colonialismo, el que estudia Minorías, ya eligió un lado. El que estudia Marxismo, el que estudia incluso Peronismo, Sindicalismo, por más diferencias que haya en ese otro lado, están del otro lado.

Jaime Ortega: En términos teóricos, me parece que el dilema del marxismo sigue planteado cómo: ¿Lukács o Althusser? Si uno apuesta por el húngaro, el tiempo del todo determina el tiempo de las partes. Comprender la totalidad implicaba de hecho comprender también las partes en este razonamiento. Contrariamente, la deriva althusseriana privilegia la coyuntura, el momento específico, es decir, la autonomía y lógica de la parte frente al todo. Conuerdo plenamente con lo que dices, nosotros no ponemos las reglas de nuestra discusión, pero nos posicionamos efectivamente en esos cuadrantes de una manera arrebatada, frenética, pasional. Pero en términos teóricos, yo creo que hay algunos atisbos importantes. Mencionaría tres referentes: el primero es Enrique Dussel quien en sus 20 tesis de política y en sus 16 tesis de economía política pone las cartas sobre la mesa a propósito de estos problemas. Me refiero a la configuración estatal, pero también el problema de una sociedad donde los equivalentes funcionen de otra manera. Me parece que Dussel apunta a los problemas más candentes, cuya resolución no puede ser teórica. El segundo es este autor costarricense-alemán Franz Hinkelammert, que establece su programa como una nueva crítica de la teoría económica. No una vieja crítica a la economía política de Adam Smith, sino una nueva crítica a la teoría económica neoliberal. Entonces, sobre ese programa construye un artefacto conceptual en donde

mercado y planificación, o si se quiere Estado y Mercado, en otro lenguaje, son necesarios en la medida en que se contrarrestan. Él, por ejemplo, acepta que en alguna medida tiene que existir algún intercambio mercantil porque si no las sociedades se fosilizan, se estancan en su creatividad. Ahí hay un problema y me parece que Hinkelammert trata de darle una respuesta. Dice ¡No! a la totalización del mercado, pero abre las puertas al intercambio mercantil que se presenta como necesario. Es decir, él construye una salida para construir sobre una tensión. Y el último es, por supuesto, García Linera que se propone pensar la Comunidad y el Estado como una Comunidad ilusoria. No son suficientes, estamos lejos de la respuesta final, pero sí hay tres atisbos importantes para pensar este problema. Pero si uno revisa la producción europea, ellos no están pero ni cerca de esto. Es impresionante su atraso frente a la gran disyuntiva de las revoluciones contemporáneas. A lo mejor por esto que decías: que tienen resuelto segmentos importantes de la vida, y ahí la autonomía la conciben de modo solipsista. Quizá el único contra ejemplo es la obra de Carlos Fernández Liria. Sin embargo, lo más importante es insistir en esto: cómo pensar la política en un tiempo que requiere combatir en varios frentes. Por un lado, la capacidad soberana del Estado frente al mercado mundial; por el otro, impulsar el proceso de desmercantilización en la medida en que se recupere la soberanía de los productores y en medio de todo eso, la gran batalla ideológica por el sentido común. Podría resumirlo: pensar conjuntamente el tiempo de la política mundial, el tiempo de la política nacional y finalmente, tomarle el pulso más preciso a la sociedad. Todo ello a raíz de las experiencias de las últimas décadas.