



Universidad Academia de Humanismo Cristiano

Instituto de Humanidades

**FANTASMAS DE LA REVOLUCIÓN.
DE MARX Y ENGELS AL GRUPO COMUNA.**

Alumno: Pedro Huerta Maldonado

Profesora Guía: Cecilia Sánchez González

**Tesis para Optar al Grado de Doctor en Estudios Transdisciplinarios
Latinoamericanos**

Santiago, 2023

Contenido

Dedicatoria y/o agradecimientos.....	4
RESUMEN.....	5
.....	5
Introducción.....	6
PREGUNTA DE TESIS:	10
OBJETIVO GENERAL	10
OBJETIVOS ESPECÍFICOS	11
APROXIMACIONES METODOLOGICAS	12
PARTE 1.	16
Delimitaciones del Significado de la Categoría Política de “Revolución”	16
Antecedentes	17
1.1. Delimitaciones respecto de otras formas disruptivas de acción política: revueltas/reformas/rebeliones/golpes de estado y revolución	18
1.2. La deriva de la revolución de Marx y Engels	20
1.3. Precizando algunas distinciones	28
1.4. Diversas expresiones temporales y espaciales de la concepción de revolución	22
1.5. Fundamentaciones liberales de la revolución burguesa frente al antiguo régimen	26
1.6. Perry Anderson y la concepción de las revoluciones burguesas	29
1.7. A modo de corolario	31
1.8. Marxismo situado y revolución	32
1.9. Mariátegui y Zavaleta. La preocupación por lo multisocietal/abigarrado y el problema del “indio”	36
1.10. La variante marxista de la “Dependencia”	40
1.11. Aplicaciones del marxismo europeo a procesos revolucionarios de América Latina	42
1.12. Dussel y Quijano. Los “marxismos” del grupo Modernidad/Colonialidad	43
1.13. “Marxismos” del Grupo Comuna	47
1.14. Marxismos situados: Revalorización de la democracia, ciudadanía, “indianismo” y “colonialismo interno”	53
Parte 2.	57
Un Marco de Interpretación de la Concepción de “Revolución” de Marx y Engels.....	57
2.1. La revolución como lucha política de los comunistas	58

2.2. El pensamiento político de los revolucionarios comunistas.....	62
2.3. Pensar y organizar la revolución comunista de las clases explotadas	66
2.4. El rol de los comunistas en la revolución de las clases explotadas.....	69
2.5. El materialismo histórico y la revolución comunista	73
2.6. Antagonismo de clases. Explotadores y Explotados.....	78
2.7. Los/as trabajadores/as y la revolución en Marx y Engels.....	82
2.8. El Estado y Revolución en Marx y Engels	90
2.9. A modo de corolario.....	95
PARTE 3.	97
Rupturas, Actualizaciones y Desplazamientos de Sentido en la Concepción de Revolución en los Marxismos del Grupo Comuna	97
Quienes son los integrantes de grupo Comuna	98
El tipo de intelectual presente en el Grupo Comuna	100
Parte 3.1.1. Apropiaciones y actualizaciones de las “identidades Comunistas” en el Grupo Comuna	102
3.1.2. “El Fantasma insomne”. El comunismo como una memoria larga y anhelo de porvenir.....	104
3.1.3. Los espectros de Marx y la perspectiva comunista hoy	106
3.1.4. El “Manifiesto Comunista” y la insubordinación frente al orden establecido	108
3.1.5. Negaciones y afirmaciones de la identidad política comunista en Raquel Gutiérrez	110
3.1.6. La “identidad comunista” como autoconstrucción de la clase revolucionaria	113
3.1.7. La revalorización comunista de la democracia	119
Parte 3.2.1. Actualizaciones de la noción de “lucha de clases”	124
3.2.2. De las luchas obrero industriales a la defensa de la madre tierra	127
3.2.3. De la “lucha de clases” a los “tiempos de la confrontación social”	132
3.2.4. La “lucha de clases” como dispositivo de la historia.....	136
3.2.5. Subsunción de la “lucha de clases” en la noción de “política salvaje”	138
Parte 3.3.1. De la preexistencia de un sujeto universal de la revolución a una revolución “sin un sujeto” preestablecido	142
3.3.2. Del sujeto de la revolución a formas de vidas comunitarias.....	143
3.3.3. De un “sujeto” de la revolución a la “multitud”.....	148
3.3.4. Del “sujeto de la revolución” a formas “excedentarias de la política”	153

3.4.1. Rupturas en la idea de control transicional del Estado	157
3.4.2. “El Estado como campo de lucha.” Confrontación y lucha de clases	158
3.4.3. El Estado más allá de “gramática” moderna: El “Estado Plurinacional” y las “emacipaciones”	161
3.4.4. Pensar el Estado Plurinacional más allá de la modernidad política	166
3.4.5. Pensar el Estado en condiciones de “abigarramiento”	171
3.4.6. Democracia directa y disolución del Estado-Nación-Colonial	175
3.4.7. La visión del jacobino(A. García Linera)	180
3.4.8. Del reconocimiento de la plurinacionalidad al rechazo de la modernidad y sus instituciones	188
PARTE 4.	192
Debates en torno a la estrategia de la concepción de Revolución y la propuesta de una universalidad contingente	192
4.1 ¿Cambiar el mundo sin tomar el poder? Debates sobre la estrategia revolucionaria	193
4.2. Disputa en torno a las autonomías y el Estado	199
4.3. La paradoja del control estatal. El debate Tapia- Gutiérrez – Linera	204
4.4. Revaloración de un marxismo revolucionario desde una universalidad contingente	217
Conclusiones.	226
Bibliografía.	238

Dedicatoria y/o agradecimientos.

Esta tesis debe su origen a las reflexiones suscitadas en el marco del Programa de Estudios Emancipatorios del entonces Departamento de Estudios Generales hoy Instituto de Humanidades de la UAHC y del proyecto fondecyt “Examen ético-político sobre la modernidad y el problema del Otro en América Latina” numero 1200231.

Quiero agradecer la generosidad y apoyos de mis colegas del Instituto de Humanidades de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano, especialmente a la profesora Cecilia Sánchez por guiarme en esta investigación, a los profesores Adán Salinas y Nelson Arellano que han tenido el bien de ayudarme respondiendo mis preguntas y entregando lucidas sugerencias al texto. A los profesores Marcos Aguirre, Claudio Celis, Daniela Escalona, José Fernando García, Claudio Gutiérrez, Mariana Valenzuela, Felipe Cisternas, Marilú Trautmann, María Elena Oliva, Francisca Durán, Pablo Cottet, Kathya Araujo por sus valiosos debates y referencia bibliográficas. Por ultimo al profesor Raúl González a quien agradezco profundamente su amistad.

En el ámbito institucional, a la Universidad Academia de Humanismo Cristiano que hizo posible la escritura de esta tesis a través de un permiso semestral que me permitió suspender temporalmente mis labores burocráticas y terminar la escritura de esta tesis. Agradezco a este espacio académico que ha contribuido enormemente a mi formación académica e intelectual.

A mi familia: un agradecimiento incondicional. Especialmente a mi madre Magaly del Carmen Maldonado y mi Tío Ramón Luis Maldonado.

En esta investigación solo puedo terminar agradeciendo a todos aquellos/as que me han ayudado con sus preguntas, estudiantes, amigos/as, colegas los cuales me han aportado con sus puntos de vistas, con lecturas previas y materiales sin los cuales podría haber llegado hasta el final.

Con todos/as mi deuda es infinita.

RESUMEN

La tesis examina de qué manera en los debates y posiciones de los/as autores del grupo Comuna se expresan rupturas, actualizaciones y desplazamientos de sentido sobre los temas que constituyen la concepción de revolución de Marx y Engels. La investigación se divide en cuatro partes que constituyen los objetivos específicos de esta investigación. La primera de ellas, delimita el significado del concepto de “revolución” dentro de un marco general de perspectivas y acepciones. La segunda, examina los temas que delimitan nuestra propuesta de marco de interpretación de la concepción de revolución de Marx y Engels. La tercera, estudia las rupturas, actualizaciones y desplazamientos de sentido de la concepción de revolución en el horizonte hermenéutico contemporáneo correspondiente a los/as autores/as del grupo Comuna. En la cuarta parte, se destacan algunos debates respecto de esta concepción de “revolución” en los/as autores/as de grupo Comuna. Se finaliza interrogando y criticando los particularismos de algunas posiciones asumidas por los autores del Grupo Comuna.

ABSTRACT

The thesis examines how in the debates and positions of the authors of the Comuna group, ruptures, updates and displacements of meaning are expressed on the issues that constitute the conception of revolution of Marx and Engels. The investigation is divided into four parts that constitute the specific objectives of this investigation. The first one delimits the meaning of the concept of "revolution" within a general framework of perspectives and meanings. The second, examines the issues that delimit our proposed framework for the interpretation of Marx and Engels' conception of revolution. The third, studies the ruptures, updates and displacements of meaning of the conception of revolution in the contemporary hermeneutic horizon corresponding to the authors of the Comuna group. In the fourth part, some debates regarding this conception of “revolution” in the authors of the Comuna group are highlighted. It ends by questioning and criticizing the peculiarities of some positions assumed by the authors of the Grupo Comuna

PALABRAS CLAVES: Revolución, Marx y Engels, Comunismo, lucha de clases, sujeto de la revolución, Estado, Grupo Comuna.

Introducción

“Las revoluciones son flujos de lava social que se despiertan por todas partes y hacia todas partes y en las que cada nuevo paso es un referendum mismo sobre el curso de la revolución”

Álvaro García Linera.

La tesis se pregunta sobre los debates y posiciones de los/as autores del grupo Comuna sobre la concepción de revolución de Marx y Engels. El cometido es preguntar por las rupturas, actualizaciones y desplazamientos de sentido acerca de esta concepción¹. Para dicho examen, nuestra propuesta de marco de interpretación se articula en cuatro temas:

- a) Las “identidades comunistas” en tanto instigadoras e impulsoras del proceso revolucionario de los trabajadores.
- b) La “lucha de clases” como teoría explicativa del desenlace revolucionario del conflicto social.
- c) El “proletariado” que deviene en sujeto universal de la revolución

¹ Según nos señala Farit Rojas (2022), el nombre de este colectivo de intelectuales refiere “a la Comuna de París, una rebelión y Estado de situación francés de 1871 que Marx (2013) consideró como una de las experiencias materiales y prácticas de socialismo. Es posible que este colectivo eligió el nombre de Comuna como un claro guiño a Marx, pero también por la trascendencia del término respecto a la idea de comunidad, presente en las obras de este colectivo” (Rojas: 2022,5). En una entrevista realizada en Octubre del 2019 a Luis Tapia, señaló que el nombre del grupo hacía referencia a la experiencia comunista de la Comuna de París de 1871 (Entrevista realizada por Pedro Huerta Maldonado en Octubre del 2019 en el marco de la presentación del libro *Dialéctica del colonialismo interno*, Santiago: Quimantú, 2019).

d) El “control del Estado” a través de la forma proletaria de democracia como etapa transicional hacia el comunismo.

Cabe aclarar que no se examinará al grupo “Comuna” como un todo, sino más bien las diferentes posiciones de las/os autores que escriben en su primer libro colectivo que lleva por título *El Fantasma insomne* (1999). En este texto, estos/as autores/as se declaran abiertamente marxistas y reivindican la figura del comunismo y la revolución.

Hemos tomado al Grupo Comuna como una escala de análisis o marco teórico-político de delimitación para estudiar cómo estos temas se actualizan o se desplazan según las posiciones de estos/as autores/as. No es un estudio exhaustivo de la producción del grupo mencionado, por lo mismo también se utilizan textos publicados fuera de la producción del grupo. Por ejemplo, se cita de Raquel Gutiérrez *A desordenar por una historia abierta de la lucha social* (2006), *Los Ritmos del Pachacuti* (2008), los textos de Luis Tapia *Política Salvaje* (2008); *De la Forma Primordial en América Latina* (2013), *Dialéctica del colonialismo interno* (2019); de Linera *La Potencia Plebeya* (2008), *Democracia, Estado y Revolución* (2016), entre otros textos. Los/as autores de Comuna que son estudiados son la mexicana Raquel Gutiérrez y los bolivianos Luis Tapia, Raúl Prada y Álvaro García Linera².

² Circunstancialmente, se adhirieron a las publicaciones del grupo Comuna los intelectuales bolivianos Felix Patzi, Hugo José Suárez y Oscar Vega. Los textos que publicaron estos autores/as como Grupo Comuna son: (1999) *El fantasma insomne: pensando el presente desde el Manifiesto Comunista*. (2000) *El retorno de la Bolivia plebeya*. (2001) *Pluriverso: Teoría política boliviana*. (2002) *Democratizaciones plebeyas*. (2001) *Tiempos de rebelión*. (2004) *Memorias de octubre*. (2005) *Horizontes y límites del poder y Estado*. (2007) *La transformación pluralista del estado*. (2010) *El estado: campo de la lucha*.

Sobre la base de los temas mencionados, la tesis se estructura en cuatro partes que constituyen los objetivos específicos de esta investigación. La primera parte, delimita el significado del concepto de “revolución” dentro de un marco general de perspectivas y acepciones del liberalismo, el marxismo europeo y las así llamadas “revoluciones burguesas”. Luego desarrollamos algunos temas del marxismo “latinoamericano” y la “revolución” como marco de enunciación de los “marxismos” del “Grupo Comuna”. La segunda parte, desarrolla los temas que constituyen nuestra propuesta de marco de interpretación de la concepción de revolución de Marx y Engels, constituida por:

- a) Las “identidades comunistas”.
- b) La “lucha de clases”.
- c) El “sujeto” de la revolución
- d) El “control” transicional del Estado.

En la tercera parte, se examinan las posiciones de los/as autores de Comuna con respecto a las rupturas, actualizaciones y desplazamientos de sentido sobre los temas que constituyen la concepción de revolución de Marx y Engels.

En la cuarta parte, destacamos algunos debates al interior de grupo Comuna con respecto a la estrategia de la concepción de revolución de Marx y Engels bajo las nociones de: “cambiar el mundo desde arriba o desde abajo; las discusiones sobre autonomía vs Estado; la cuestión de la paradoja estatal respecto del control permanente o transicional del Estado; las “tensiones creativas de la revolución” (Linera, 2011). Se finaliza con una crítica a las posiciones que renuncian a un cambio global de la sociedad debido a los particularismos, rescatando la propuesta de una universalidad contingente.

Nos parece relevante examinar las posiciones de estos intelectuales latinoamericanos en la medida que desde sus posiciones se puede advertir la formulación de un marxismo crítico y revolucionario desde la periferia del así llamado sistema –mundo (Wallerstein, 1979). La intención no es mostrar la coherencia lógica de sus planteamientos con respecto a los pensadores del marxismo inicial, sino más bien abrirse a un horizonte político contemporáneo que piensa la revolución bajo las condiciones de su actualidad teórica contemporánea.

Así, la relevancia general de esta investigación es, por una parte, la actualización desde la periferia de un pensamiento crítico latinoamericano que se apropia y actualiza las condiciones contemporáneas de la revolución en América Latina. Y, por otro, honrar el valor de la *espectralidad* que desarrolla Marx en la presentación del *Manifiesto Comunista*, con respecto a una memoria larga de teorías políticas y rebeldías sociales que recorre la historia.

En este mismo sentido, recogemos la espectralidad de Marx según Jacques Derrida en los *Espectros de Marx* cuando 146 años después de la publicación del *Manifiesto* los sectores conservadoras planteaban el discurso triunfante de la muerte del marxismo, el comunismo y vaticinaban “el fin de la historia”. En este mismo sentido, los/as autores de “Comuna” aluden a la metáfora de lo fantasmal para dar cuenta de un *fantasma insomne* que no duerme y que revive una memoria de nuevos tiempos de rebelión e insubordinación en el contexto de la década del dos mil en la Guerra del Agua y del Gas en Bolivia.

En consideración a las posiciones antes señaladas, usamos la metáfora de lo “fantasmal” en el título de esta tesis, para dar cuenta de ciertos fantasmas que asolan y que cada cierto tiempo hacen revivir una memoria larga de teorías

políticas y luchas sociales que vienen del pasado, pero también del porvenir. Prestarles atención es una manera de honrar las memorias de las rebeldías y las promesas de la emancipación de un fantasma que recorre la historia y que cada cierto tiempo nos despierta del sentido común dominante.

PREGUNTA DE TESIS:

La interrogante principal de esta tesis es examinar de qué manera en los debates y posiciones de los/as autores/as del grupo Comuna se expresan rupturas, actualizaciones y desplazamientos de sentido con respecto a los temas que configuran la concepción de revolución de Marx y Engels.

OBJETIVO GENERAL

Examinar las rupturas, actualizaciones y desplazamientos de sentido en la concepción de revolución de Marx y Engels, con respecto a las posiciones de los/as autores del grupo Comuna.

OBJETIVOS ESPECÍFICOS

- ✓ Delimitar la concepción del significado del concepto de revolución en un marco general de perspectivas y acepciones del liberalismo, del marxismo europeo y latinoamericano.
- ✓ Configurar los temas más relevantes que estructuran el marco de interpretación de la concepción de revolución de Marx y Engels.
- ✓ Mostrar los debates, actualizaciones y desplazamientos de sentido que se expresan al interior de las posiciones de los/as autores de *Comuna* con respecto a los temas que articulan la concepción de revolución de Marx y Engels.
- ✓ Destacar algunos debates que se desprenden de las posturas de los/as autores del grupo Comuna que contribuyen actualizar la noción de revolución en el marxismo contemporáneo.

APROXIMACIONES METODOLOGICAS

“Una interpretación definitiva parece ser una contradicción en sí misma. La interpretación es algo que siempre está en marcha, que no concluye nunca” (Gadamer, H. 1981, 75)

Esta tesis parte teóricamente negando que exista una lógica de la historia (teleología), un sujeto trascendental y unos intelectuales críticos que descubren la esencia del pensamiento del socialismo originario de Marx y Engels. Más bien, existen políticas de interpretación, relaciones de fuerza, intereses, luchas de poder y antagonismos que producen los discursos y los sujetos. Siguiendo a Nietzsche, consideramos que la cultura consiste en un combate de interpretaciones, una política de la interpretación que sustituye los sentidos establecidos. También aludiremos a la idea de traducción en el sentido que señala Jacques Derrida, como reactualización política y social de un pensamiento. Al decir del filósofo franco-argelino: “una transformación, en tanto, no se trata de trasladar un pensamiento de un lugar a otro sino de recontextualizarlo en términos de lengua, pero también políticos y sociales. Las traducciones deben ser siempre interpretaciones activas, versiones recontextualizadoras” (Derrida, J. 2008,45).

Adoptaremos en este estudio una hermenéutica crítica para descubrir una política de producción de sentido. En la medida que la interpretación activa de esta hermenéutica contemporánea no está destinada a disolver las falsas

apariencias de la cultura, sino a mostrar de qué manera esas apariencias pueden expresar una cierta verdad que ha sido construida por interpretaciones, puesto que la cultura, parafraseando a Nietzsche, es combate de interpretaciones.

Si bien Foucault “extrae de Nietzsche el modelo de una teoría “genealógica” y “política” del saber y del poder, desde cuya lógica es posible pensar el presente sin caer en excesos propiamente nietzcheanos”(…) “descubre en Nietzsche un modelo para un análisis histórico que él inaugura con el nombre de la política de la verdad, sólo que para el filósofo alemán la mirada política no es otra cosa que el ejercicio incesante de interpretar”(Sanchez,C.1996,38-45). En este sentido, la construcción de la verdad es un efecto de la configuración histórica de diversos combates de interpretaciones. De allí que establezcamos a la hermenéutica contemporánea de Ricoeur y Gadamer como un posicionamiento metodológico a desarrollar sobre los temas que enhebran la concepción de revolución de Marx y Engels en los/as autores de Comuna.

Nos interesa interpretar desde la actualización de horizontes de sentidos móviles, en tanto no se busca el sentido original de las interpretaciones y posiciones de Marx y Engels en los/as autores de Comuna. Por lo mismo, nos interesa el trabajo de apropiación de los textos como meta final de toda hermenéutica, “el *hacer propio lo que antes era extraño*”. Es decir, una actualización del sentido del texto, en nuestro caso sobre las posiciones teórico-conceptuales y políticas que se desarrollan, a partir de los temas que articulan la concepción de revolución y las “interpretaciones” del grupo Comuna sobre estos temas.

La intención no es ver cómo se mantiene el pensamiento de Marx y Engels, sino las maneras de manifestarse de las diversas posiciones de los/as pensadores/as

de Comuna. Este ejercicio de lectura hermenéutico, se puede entender siguiendo a Gadamer como una conversación:

“Lo que hace que algo sea una conversación es el hecho de que encontramos en el otro algo que no habíamos encontrado en nuestra experiencia del mundo” (Gadamer, H. 1996, 209)

El posicionamiento metodológico de esta tesis, considera que las estrategias de lecturas están orientadas a la actualización del horizonte de sentido, que se abre con respecto de los planteamientos decimonónicos de Marx y Engels. Nos situamos metodológicamente en la “hermenéutica del texto”, tributaria de los aportes de Paul Ricoeur y Hans Georg Gadamer, relativo al trabajo de apropiación de los planteamientos de Marx y Engels y de los/as autores/as de Comuna en relación a los temas que articulan la concepción de revolución.

Para la hermenéutica de Ricoeur (2001), existiría un equilibrio entre el arte de conjeturar, vale decir, del comprender, y el arte de validar, es decir, explicar. Lo anterior constituye para el autor una presentación de la dialéctica entre explicar y comprender presente en cada acto de interpretación. Para este autor, conjeturar y validar están relacionados circularmente, en cierto sentido, como aproximación subjetiva y objetiva al texto. Para dicha dialéctica no se trata de un círculo vicioso, dado que existe siempre un juego de conflicto de interpretaciones en juego.

La dialéctica explicación/compresión o compresión/explicación que propone Ricoeur está mediatizada por una serie de términos intermediarios, los cuales nunca se cancelan. Estos operan en las prácticas de lectura, entendiéndolas como dinámicas interpretativas. Bajo estos supuestos, explicación y comprensión serían dos fases o momentos complementarios de la hermenéutica.

La propuesta anterior, no tiene una pretensión romántica de una vuelta al sentido original de la concepción de revolución de Marx y de Engels ni de cómo esta se mantiene en los pensadores/as del grupo Comuna. De ninguna manera realizaremos una hermenéutica tradicional de interpretación de genio a genio, como tampoco comprender a quien va destinado el texto, ya que el sentido del texto está abierto a quien quiera leerlo y a la lectura que cualquiera le pueda dar. A nuestro juicio, este tipo de lectura aporta mucho para nuestro estudio al mostrar estas posiciones no por su coherencia lógica, sino que, principalmente por el horizonte de sentido político que abre, que consideramos como gran aporte para pensar las condiciones de la revolución en el mundo contemporáneo.

Recurriremos también a Gadamer y su concepción de la hermenéutica para enfatizar la desposesión del sentido original. Para este autor la interpretación tiene que ver con la fusión de horizontes, la que generaría la revelación de un nuevo modo de ser del texto, constituyendo dicha revelación uno de los hallazgos de la hermenéutica. En nuestro caso, nos interesa poder responder a las preguntas acerca de si existen rupturas o actualizaciones en los/as autores/as del grupo Comuna con los temas que configuran la concepciones de revolución de los iniciadores de socialismo científico o si bien, se trata de un desplazamiento de sentido.

La relevancia de esta investigación se vincula, así, con la posibilidad de actualizar desde la periferia nuevas perspectivas políticas de la teoría marxista respecto de la “revolución” en el contexto del marxismo periférico contemporáneo.

PARTE 1.
Delimitaciones del Significado de la Categoría Política de
“Revolución”

Antecedentes

La palabra “revolución” no puede ser caracterizada tan solo como un concepto, en tanto emerge de procesos políticos y sociales concretos del devenir histórico. Sin duda, se trata de un concepto, pero a la vez, de un acontecimiento controversial y polisémico. Su aspecto controversial apunta, por una parte, a la transformación súbita y radical del orden imperante por uno nuevo, cuestión que ejerce conflicto en las clases que intentan mantener el orden establecido y, por otro, al uso de la violencia en la acción política. Su polisemia se expresa en la inexistencia de una sola definición de este o estos acontecimientos, que pueden o no ser catalogados de “revolución” o “revolucionarios”. Es un concepto complejo de delimitar y difícil de definir, sin embargo, podríamos distinguir algunas características y diversas maneras de entenderlo para tratar de crear ciertos encuadres no cerrados de interpretación.

En este intento de depuración o delimitación conceptual, es preciso señalar que el concepto de revolución que utilizamos en esta tesis se encuentra relacionado a la esfera de los acontecimientos y la dimensión política de la realidad, ya que abordamos este concepto dentro de una corriente política determinada como lo es el socialismo científico originario de Marx y Engels. Con esto no queremos señalar que en esta delimitación no haya elementos económicos, sociales, culturales y filosóficos, sino más bien precisamos que el enfoque de lectura por el que optamos refiere a la dimensión política de los acontecimientos y las ideas, ya que hay diversas maneras de leer y comprender las revoluciones tanto, desde el punto de vista conceptual como desde los procesos históricos. Por ejemplo,

cuando hablamos de revolución industrial tiene mayor centralidad lo económico por sobre lo social o en una revolución social cuando cambian drásticamente las formas de vida como la transformación de lo rural a lo urbano, la clave de lectura es la transformación social de las maneras de vivir. Por lo anterior, definimos que nuestro enfoque de lectura recae en la esfera tanto conceptual como procesual de la política y dentro de una corriente política definida por los autores bajo el nombre de “socialismo científico.”

El término “revolución” es difícil de definir, dado la amplia dilatación del término que concibe como acontecimientos revolucionarios a cualquier hecho súbito de ruptura violenta frente al orden imperante. Bajo esta premisa cualquier acción disruptiva del sistema establecido es catalogada como una empresa revolucionaria pasando por las guerras de independencia hasta los golpes de Estado. Es decir, cualquier cambio violento y súbito en el régimen político sería revolucionario. Por ello, es preciso distinguir y caracterizar la concepción de revolución con la que vamos trabajar en esta tesis, con el fin de diferenciarla de otras apreciaciones y perspectivas, como también de otras formas violentas de la acción política.

1.1. Delimitaciones respecto de otras formas disruptivas de acción política: revueltas/reformas/rebeliones/golpes de estado y revolución

Es preciso, distinguir de manera general esta categoría política de revolución con respecto a otros acontecimientos disruptivos que se expresan en la acción política como las revueltas, reformas, rebeliones y golpes de Estado. Comenzaremos precisando cuando hablamos de una “revuelta” y “reforma”.

En el primero de los casos hablamos de una “revuelta” cuando se produce un descontento social que se expresa por el alza de los precios o las tarifas del transporte público, como efecto se provoca una “revuelta” (como la de “la chaucha” en los años 50 en Chile por alza del transporte colectivo), Siendo su efecto político inmediato la modificación de la demanda. Generalmente, las revueltas van de la mano de “reformas” que se producen como paliativos para afrontar los efectos de una revuelta. En la mayoría de los casos, las “reformas” se plantean como un producto de la corrupción o crisis del sistema, poniendo en duda no la concepción del sistema que ha configurado la clase dominante de esa sociedad, sino una parte del sistema imperante y menos aun poniendo en cuestión el tipo de sociedad que producen esas disrupciones.

Generalmente, en el primero de los casos nos encontramos con una “revuelta” que se expresa por el alza de algún producto de consumo diario. El destacado historiador británico E.P Thompson (1971) las caracteriza como “*revueltas del estómago,*” por qué sucedían recurrentemente por la subida de los precios del pan. En estas “revueltas,” para el autor, se expresaría una “*economía moral de la multitud*” que apreciaba como el comercio de panaderos manipulaba los precios con un producto de consumo diario de los pobres (el pan), lo que generaba ese sentido de injusticia e inmoralidad contra el cual se manifestaba la “revuelta”.

En el segundo de los ejemplo, nos encontramos frente a una “reforma” que intenta cambiar una parte del sistema establecido y no al sistema estructuralmente. Y, además, cabe agregar, que el reformismo no pone en cuestión la concepción de las clases imperantes, no existe lucha de clases como tampoco un cuestionamiento del orden resultante de esa lucha intestina de la

sociedad. Lo que se cuestiona es un problema de funcionamiento que cambios parciales al sistema dominante pueden modificar.

Bajo esta concepción, es también posible distinguir entre una “rebelión” y una “revolución”. Con respecto de la “rebelión” podemos decir que es una ruptura súbita de la cotidianidad del orden establecido, que radicalmente pone entredicho ese orden, frente al cual emerge el descontento social que estaba sumergido por años y décadas. Sin embargo, “la rebelión” no posee un programa, es más bien un descontento espontáneo que surge por décadas o inclusive siglos de opresión, no hay una corriente política distinguible detrás de “la rebelión”. Su situación de contexto social puede ser revolucionaria, pero sus resultados y pretensiones no. La mayoría de estas rebeliones no se plantean tomar el poder, solo la modificación parcial de ciertas maneras de sometimiento. Quienes participan de la rebelión no son plenamente conscientes hacia donde se dirigen los cambios que proponen y que su descontento intenta derribar.

1.2. La deriva de la revolución de Marx y Engels

Tanto en las “rebeliones” como en las “revoluciones” se agudiza el conflicto social y la violencia, sin embargo, difieren en sus resultados y pretensiones, ya que la revolución y los revolucionarios bajo la concepción que estamos trabajando desean el poder y, como resultado, transformar al mundo que ha construido la clase dominante. A continuación voy a citar a Marx donde expresa las ideas mencionadas anteriormente, al respecto:

“El interés del proletariado es hacer la revolución permanente hasta que las clases poseedoras, pequeñas o grandes, con mayor o menor riqueza, hayan sido expulsadas del poder, y el poder estatal sea conquistado por el proletariado; para nosotros no se trata de cambiar la propiedad privada, sino solo de su destrucción; no se trata de ocultar las

contradicciones de clase, sino de abolir las clases; no de mejorar la sociedad existente, sino de fundar una nueva” (Marx, C. 1975, 28)

La “rebelión” no plantea ninguna de las ideas anteriores, la rebelión no es refundacional, la revolución sí y además se plantea la toma y el control del Estado en tanto instrumento de clase. La revolución dentro de esta teoría viene a ser el desenlace de la lucha de clases, donde la clase explotada se plantea la toma del poder y la transformación total de la sociedad construida por la clase explotadora.

En la perspectiva del socialismo de Marx y Engels, el Estado no es neutral, sino más bien un instrumento de la burguesía, que aparenta ser neutral bajo el manto del universalismo abstracto de la igualdad ante la ley. Pero oculta bajo ese igualitarismo legal las desigualdades y sesgos de clase. Por ello la revolución, bajo esta perspectiva, contempla el control del poder del Estado burgués.

En este sentido, es en el *Manifiesto Comunista* donde Marx y Engels sostienen que “el gobierno del Estado moderno no es más que una junta que administra los negocios comunes de toda la clase burguesa” (Marx, C. y Engels, F. 2018,49)

El problema del “Estado” en la teoría política de Marx y Engels lo podemos observar en el *Origen de la Familia, la Propiedad Privada y el Estado* y *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*. Sin embargo, es Lenin quien mayormente profundiza y teoriza la cuestión del Estado en la obra *el Estado y la Revolución*. Dentro de la línea del marxismo más contemporáneo, Nicos Poulantzas (1979) aborda este tema y en la actualidad Álvaro García Linera, entre otros.

Dado que el Estado no es neutral y es instrumento de opresión de una clase sobre otra, la revolución dentro de esta concepción se concibe a través del

control transicional del Estado y sobre la base de una teoría del cambio social denominada “lucha de clases” y la noción de un sujeto explotado que al redimirse emancipa universalmente a la sociedad burguesa. Este es un tema polémico y controversial que abordaremos en la parte final de esta investigación.

1.3. Diversas expresiones temporales y espaciales de la concepción de revolución

La concepción de revolución como cambio súbito y radical del orden social y político, se puede ubicar más allá de la modernidad, aunque dentro de este momento histórico haya adquirido su carácter político que le otorga su importancia actual. También, dentro de este tiempo histórico han ocurrido las más importantes revoluciones como la Revolución francesa o la Revolución Bolchevique. Tampoco podemos decir que es una concepción exclusivamente occidental, a pesar que este términos es posible rastrearlo ya en el mundo griego antiguo en Tucides o Platón, si bien usado indistintamente para hablar de un cambio en el orden político.

Esta concepción de un cambio radical en el sistema político también lo podemos evidenciar en las culturas andino americanas bajo la noción de Pachakuti. Raquel Gutiérrez indica que “esto es una situación social de trastrocamiento de lo que hasta entonces había sido admitido como normal y cotidiano” (Gutierrez, 2009). Se trata de una alteración o trastrocamiento del “adentro hacia afuera”, como la inversión del orden fundamental de las cosas, de lo que ha estado abajo pase arriba. Pachakuti es “vuelta o “inversión” del tiempo hacia un tiempo mítico de redención.

El término revolución en occidente surge asociado al movimiento de los cuerpos celestes, es decir, su uso proviene de la astronomía y es popularizado por Copérnico en el Renacimiento con la publicación de su obra “*De Revolutionibus Orbium Coelestium*.” Sobre este tema se refiere Hanna Arendt en su obra *Sobre la Revolución* (2013), cuando señala:

“En el uso científico del término se conservó su significación precisa latina y designaba el movimiento regular, sometido a las leyes y rotatorio de las estrellas, el cual desde que se sabía que escapaba a las influencias del hombre y era, por tanto, irresistible, no se caracterizaba ciertamente ni por la novedad ni por la violencia (...) Referido a los asuntos seculares del hombre, solo podía significar que las pocas formas de gobierno conocidas giraban entre los mortales en una recurrencia eterna y con la misma fuerza irresistible con que las estrellas siguen su camino predestinado en el firmamento” (Arendt, H. 2013, 65).

No siempre el término se usó desde el punto de vista astronómico, ya que desde la antigüedad griega este se usó para dar cuenta del cambio de un sistema político a otro. En el mundo griego antiguo se utilizó para denominar indistintamente al cambio político o constitucional dentro de una concepción cíclica del tiempo, es decir, se suponía que el cambio era algo natural dentro de un ciclo como el día o la noche o dentro de las estaciones del año. En este sentido, cualquier cambio podía ser entendido como revolución, aunque fuera un golpe de Estado, una rebelión o una revuelta. Bajo esta lectura, podemos mencionar a Arthur Hatto (1949), citado por Javier Fernández³ :

“Los griegos no poseían una palabra específica que distinguiese a las revoluciones de otros fenómenos políticos: hablaban indistintamente de “cambios en la constitución”, de “revolucionar el Estado”, como Tucides, o de “cambio” o “revolución”, como Platón”.

³<https://fdocuments.ec/document/depurando-el-concepto-de-revolucin-2019-5-21-4-comprension-del-suceso-es.html?page=2>

“Para Platón, recuérdese, los sistemas políticos inexorablemente degeneraban desde el más perfecto de todos, la politeía o república, pasando a la aristocracia, luego a la timarquía a la timocracia, transformándose entonces esta en oligarquía, dividiendo la oligarquía en democracia y culminando la última en tiranía; cada vez que se producía un cambio en el sistema veríamos una rebelión o revolución” (Hatto, A. 1949,7).

La ruptura que se produce en la *modernidad* con el término revolución, se refiere a que esta ya no es parte de una concepción de recurrencia cíclica del tiempo, sino más bien de una ruptura en una concepción progresiva del tiempo que se instala con la modernidad. Es decir, el término revolución en la modernidad comienza a ser concebido como una ruptura con el régimen político anterior, como un cambio radical respecto, en este caso, del Antiguo Régimen, un quiebre temporal que marca la ruptura del tiempo antiguo con el tiempo nuevo. En palabras de Marshall Berman:

“Ser moderno es encontrarnos en un entorno que nos promete aventuras, poder, alegría, crecimiento, transformación de nosotros y del mundo y que, al mismo tiempo, amenaza con destruir todo lo que tenemos, todo lo que sabemos” (Berman, M. 1988, 1).

La “revolución” dentro de la modernidad pasaba a ser interpretado como la expresión de un cambio histórico profundo, donde este acontecimiento era la demostración palpable del progreso evolutivo de la sociedad. De hecho, la “Revolución Francesa” de finales del siglo XVIII se transformó en uno de los acontecimientos fundantes de la modernidad, como advierte Jürgen Habermas(1989) junto al Renacimiento y la Reforma. Son muchos los autores, temporalmente antes que Habermas, inclusive desde la misma época de la Ilustración que acentúan y conciben las características de la Revolución Francesa como un acontecimiento fundante de la modernidad y como un quiebre temporal e histórico. De hecho, el horizonte histórico-político de la modernidad se inauguró con la posibilidad política de la emancipación, es decir,

la capacidad del hombre de liberarse de sus ataduras e imposiciones de cualquier tipo de autoridad impuesta.

El tiempo de la emancipación es el tiempo de la *Aufklärung*. Esta es una primera forma de filosofar que es interpretada y presentada por el gran filósofo alemán Emmanuel Kant en un pequeño texto de 1784, previo a la Revolución Francesa que lleva por título “*Qué es la Ilustración*”. En este texto, el filósofo alemán nos incita a salir de la “minoría de edad” que refiere a la capacidad del hombre de servirse de su propio entendimiento, de hacer uso, por escrito, de la razón en la esfera pública y de su autonomía como sujeto:

“La ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad. La incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro. Esta incapacidad es culpable porque su causa no reside en la falta de inteligencia sino de decisión y valor para servirse por sí mismo de ella sin la tutela de otro. ¡Sapere aude!; Ten el valor de servirte de tu propia razón!: He aquí el lema de la ilustración”. Emmanuele Kant, p.1
file:///C:/Users/usuario/AppData/Local/Temp/Dialnet-QueEsLaIlustracion-3171408.pdf

Con estos antecedentes queda claro que el concepto de revolución es un concepto propio de la política moderna. El cambio político es algo permanente y quienes creen en este cambio plantean la ruptura con el Antiguo Régimen que desean derribar y con ello transforman a la revolución en el concepto clave para comprender la época moderna. Como el tiempo de las rupturas, de los cortes, de la lucha de clases, de la ruptura radical con el pasado de un mundo deificado. Donde la soberanía comienza a radicar en el sujeto ciudadano, con el cual se fundan los cimientos de la política moderna.

1.4. Fundamentaciones liberales de la revolución burguesa frente al antiguo régimen

Una de las ideas que sustenta, desde un punto de vista práctico y teórico, la revolución burguesa liberal es el rechazo al espíritu de distinción que animaba a la nobleza/aristocracia. No es posible comprender las aspiraciones de la Revolución Francesa sin entender el rechazo a los privilegios. Estos últimos se encuentran asociados a un ideario político que comenzaba a desaparecer, que sustentaba el poder de los regímenes monárquicos conocidos como antiguos regímenes. Este era la asociación del poder a un derecho de origen divino que se transmitía hereditariamente y que permanecía por consanguinidad en los antiguos valores de la tradición aristocrática. Así la aristocracia feudal tenía las capacidades innatas y emanadas de Dios para dirigir la sociedad.

Una de las ideas fuerza de la revolución es la condena a los privilegios, rechazo que se mantiene hasta la actualidad en nuestras democracias modernas. De hecho el término “aristócrata” que data de ese período quiere decir o denotar las múltiples maneras que tenían los súbditos de experimentar situaciones de distancia social, de rechazo o discriminación. Este mismo ideario lo encontramos en otra de las emblemáticas revoluciones burguesas como es la norteamericana. Tanto en las colonias del norte como en las del sur los burgueses y el pueblo (aunque esta noción era difusa en esa época) experimentan malestar hacia “ciertos aires de superioridad” y a la “afectación frívola de la cortesía”. Según nos relata Pierre Rosanvallon(2012), esta percepción de la revolución como conflicto entre el pueblo y la aristocracia era particularmente sensible en Pensilvania: “ Bendito sea el Estado que pone a todos los hombres en el mismo nivel”, decían allí entonces los hombres del

pueblo, a quienes exasperaba aquellos que calificaban de “gentilhombre”(Rosanvallon, P. 2012, 34).

En el ideario liberal del siglo XVIII, la idea de libertad se confundía con la de igualdad, ya que la libertad del individuo se concebía como la condición básica para la interacción entre los hombres dentro del espacio político, una comunidad de hombres libres e iguales en dignidad. Ser libre significaba desde el punto de vista liberal, encontrarse con otro igual en las relaciones del intercambio. En una igualdad de orden conmutativo; de allí que los primeros teóricos liberales del comercio defendieran la idea del mercado libre como un espacio no contaminado por la intervención de poderes externos y las formas de la regulación del intercambio a partir de la autoregulación de la oferta y la demanda. En ese sentido, los pensadores escoceses como Jhon Millar establecían “la influencia del comercio y de las manufacturas parecen favorables a la libertad y tienden a establecer una forma de gobierno popular” (Rosanvallon, 2012:48). También, la libertad de comercio era para este autor una consecuencia de la independencia económica. En palabras de Millar, citado por Pierre Rosanvallon(2012):

“Toda autoridad es proporcional a la dependencia. La desventaja de la forma monárquica, relativa al comercio y a la industria, no proviene de la desigualdad que establece entre los ciudadanos, sino que es la consecuencia de esta desigualdad, a menudo acompañada por una subordinación arbitraria e indeterminada entre los individuos de las clases superiores e inferiores o, entre aquellos que están encargados de la ejecución de las leyes y el cuerpo del pueblo”(Rosanvallon, P.2012,49).

1.5. Precisando algunas distinciones

La concepción con la trabajaremos en esta tesis no obedece al modelo de revoluciones liberales o burguesa como tampoco a la idea de la revolución como hecho asociado a tomarse el poder del Estado ello más bien se concibe como un golpe de Estado. El Golpe de Estado se diferencia de la revolución por sus resultados y orientaciones refundacionales de creación de un nuevo orden y de una nueva relación entre Estado y Sociedad (Zavaleta, 1974). Por ello es que un golpe de Estado puede derivar en una revolución como lo ocurrido en Chile con la revolución capitalista que se generó como resultado del golpe de Estado de 1973.

Las presentes distinciones que hemos esbozado parten de una concepción particular de la revolución sujeta al ideario del socialismo científico cuyos fundadores fueron Karl Marx y Federico Engels. Los temas que enhebran esta concepción de revolución los vamos a tratar con mayor detención en los capítulos que siguen (la identidad comunista, la lucha de clases, el sujeto de la revolución y el control transicional del Estado). Solo adelantamos en este apartado que la concepción de revolución con la que estamos trabajando la podemos encontrar en los textos tempranos como la *Lucha de clases en Francia* (1850), *El 18 Brumario de Luis Bonaparte* (1851) y el *Manifiesto Comunista* (1848). En los dos primeros textos podemos apreciar un análisis de coyuntura donde Marx analiza la realidad francesa desde la epistemología del materialismo histórico y donde el filósofo alemán deja ver sus posiciones políticas más revolucionarias. En el *18 Brumario*, una de sus tesis centrales expresa la imposibilidad de eliminar la explotación obrera en el marco de la republica burguesa. Lo que plantea la inevitabilidad de la revolución proletaria y con esta el control y posterior eliminación del Estado que ha construido la

burguesía, ya que este encierra las relaciones burguesas, militares, juristas y burócratas de la burguesía, lo que es incompatible con una victoria revolucionaria de la clase trabajadora. De allí que Marx conciba a la “dictadura del proletariado” como la forma proletaria de democracia, en tanto esta última, es decir, la democracia era para los pensadores alemanes la forma burguesa de dictadura. “Qué una clase use el poder del Estado para llevar adelante su programa, para realizar su modelo de sociedad, es la cosa más natural del mundo” (Bermudo, 2019: 91). Por ello, Engels va señalar respecto de las críticas al uso del concepto de dictadura del proletariado que para ellos la democracia burguesa era la dictadura de la burguesía. (Engels, 1942)

1.6. Perry Anderson y la concepción de las revoluciones burguesas

Desde el punto de vista historiográfico y desde los procesos sociales e históricos acontecidos desde el siglo XVI en adelante, se va asociar el concepto de revolución burguesa a la revuelta de los países bajos en el siglo XVI, la guerra civil inglesa del siglo XVII, la guerra de independencia norteamericana, la Revolución Francesa; el “risorgimento” italiano, la unificación de Alemania bajo el liderazgo de Bismarck, la guerra civil americana y la restauración Meiji en Japón en el siglo XIX.

A continuación vamos a presentar cómo Perry Anderson (1983) se ha propuesto entender la categoría política de las “revoluciones burguesas”. Es preciso aclarar que el concepto de revolución burguesa es un concepto que ha sido teorizado por la teoría marxista desde el punto de vista de una definición “negativa” de la revolución proletaria. Es decir, tendió a ser vista como una desviación de la revolución de los trabajadores. De manera que se usó el modelo

de la revolución proletaria para caracterizar las experiencias de la guerra civil inglesa, la restauración Meiji dentro del cual se encontraron anomalías y desviaciones del presunto modelo de revolución.

En el modelo que nos propone Perry Anderson⁴ podemos encontrar cuatro puntos constitutivos desde donde se podría definir una revolución burguesa. El primero de ellos expresa la sobreterminación de las revoluciones burguesas desde arriba. Es decir, las revoluciones burguesas serían el producto de intercambios recíprocos entre clases privilegiadas, como la nobleza, la burguesía que pudo coexistir en los inicios del capitalismo. De hecho, el capitalismo surgió al interior del sistema de la monarquía absoluta, en la medida que Feudalismo y Capitalismo son dos realidades y modos de producción y de relaciones sociales que convivieron. Incluso, se podría decir que la burguesía y el capitalismo emergen de las entrañas de este modo de producción en Europa. Lo anterior significa que una revolución burguesa es el resultado de conflictos intraelitarios, que dan cuenta de una determinación de las clases privilegiadas que comparten una noción de propiedad privada, lejanas a una concepción colectivista de la propiedad y de una revolución socialista proletaria.

Un segundo eje de constitución y caracterización de la categoría política de revolución burguesa, hace alusión a que esta no puede ser entendida tan solo como una disputa entre la burguesía y la nobleza, como simplemente una ofensiva política de esta clase contra el grupo social terrateniente aristocrático. En cambio, el proceso social revolucionario burgués encuentra sintonía con los sectores populares, en el caso del feudalismo con el campesinado, los artesanos

⁴ <https://www.anticapitalistas.org/IMG/pdf/Anderson-LaNocionDeRevolucionBurguesaEnMarx.pdf>

y gremios, etc. Lo que puede ser entendido como una sobredeterminación populista plebeya que caracteriza los procesos sociales de las revoluciones burguesas.

En tercer lugar, vamos a destacar la sobredeterminación interna de la burguesía. La burguesía se dota de una fuerza gravitacional, de una masa de maniobra que es, en cierto sentido, externa a ella que se compone de la pequeña burguesía técnico-profesional y de administradores quienes poseen con la burguesía diferencias más bien cuantitativas que cualitativas. Esta condición de clase irregular y heterogénea, ya que no está definida como el proletariado por una sola condición como es la venta de su fuerza de trabajo, le da un potencial que adquiere su condición en la heterogeneidad interna de la estructura de la clase.

Una última condición de la caracterización de la categoría política de revolución burguesa se encuentra relacionada con lo que podríamos llamar como sobredeterminación nacional de las revoluciones burguesas, ya que estas necesitan de un Estado nacional para poder desarrollarse. Esto genera que la burguesía surge como un enemigo potencial de cualquier otro Estado o cualquier clase dominante extranjera sea esta feudal o capitalista. En efecto, la revolución burguesa se encuentra sobredeterminada desde el exterior.

1.7. A modo de corolario

Muchos de los procesos sociales y políticos que se aglutinan bajo la categoría política de “revoluciones burguesas”, se inscriben dentro de la historia de la libertad y de la soberanía colectiva en oposición al poder absoluto de las monarquías y los antiguos regímenes. Bajo ese prisma, forman parte también

de la historia de la evolución de la política y el desarrollo de la teoría política liberal moderna sustentada en el rechazo visceral a los privilegios. Estas son una de las ideas centrales que animó a quienes elaboraron la primera constitución francesa como Sieyés en su ensayo sobre los privilegios. Esta es también la historia de la “racionalización” y control del Estado por parte de la burguesía y su producto el Estado Moderno. Hasta el momento hemos visto las acepciones y perspectivas de la categoría política de “revolución” en concepciones liberales y del marxismo europeo, ahora la veremos a nivel latinoamericano y dentro de ese lugar de enunciación abordaremos algunos aportes de los “marxismos” del Grupo Comuna.

1.8. Marxismo situado y revolución

Hoy un orden nuevo no puede renunciar a ninguno de los progresos morales de la sociedad moderna. El socialismo contemporáneo es la antítesis del liberalismo; pero nace de su entraña y se nutre de su experiencia. No desdeña ninguna de sus conquistas intelectuales. No escarnece y vilipendia sino sus limitaciones. Precia y comprende todo lo que en línea liberal hay de positivo: condena y ataca solo lo que en esta idea hay de negativo y temporal.

(Mariátegui, J. 1995, 61).

La primera apreciación que desarrolló Marx y Engels respecto de la periferia se da a conocer en el “*Manifiesto Comunista*” y establece que la periferia iba a ser absorbida por el desarrollo del modo de producción capitalista y, junto a ello,

se desarrollaría la urbanización y el desarrollo de la industria⁵. Y con ello, la aparición del proletariado, de partidos de clase y la agudización de los antagonismos, hasta llegar a las condiciones objetivas para que se produjese una revolución proletaria y una sustitución del capitalismo industrial.

Nada de esto ocurrió en América Latina, no se desarrolló ninguna revolución industrial capitalista. El capitalismo penetró solo en espacios reducidos de estas sociedades, desarrollándose estructuras económicas heterogéneas, multisociales (Mariátegui) o abigarradas (Zavaleta). Tampoco fue posible, por lo anterior, la proletarización, sino más bien, como lo ha desarrollado Imanuel Wallerstein(1983), la semiproletarización, es decir, la mantención de vías de ingreso, no solo salariales de las unidades domésticas con ingresos cada vez más bajos, que los trabajadores pueden soportar amortiguando su subsistencia con otras formas de ingreso no salariales.

En América Latina los partidos políticos que comenzaron a enarbolar las banderas de las demandas de las clases explotadas no eran marxistas (APRA, PRI, el peronismo, varguismo etc), pues renegaban de la lucha de clases por un discurso de unidad nacional antiimperialista y hacían alianzas con las burguesías nacionales, ya que compartían con estas el deseo de combatir a las aristocracias terratenientes e imperialista (populismos).

La agudización de los conflictos de clase se produjeron frente a formas de dominación excluyentes de la racionalidad del Estado, por parte de las oligarquías terratenientes y estas se aglutinaron en bloques interclasistas de

⁵ Es preciso señalar que el Marx más tardío reconoció el potencial revolucionario de la propiedad comunal en Rusia. Para una revisión sobre este tema revisar Linera, Álvaro García; Stefanoni, Pablo. 2011. *La potencia plebeya: acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*. La Habana: Fondo Editorial Casa de las Américas.

campesinos, artesanos, obreros, indígenas y burguesías modernizadoras. En efecto, los temas y características de la revolución comunista en el continente fueron bastantes diferentes a los de Europa, de allí los aportes de los autores que recrearon el marxismo a las especificidades de las formaciones sociales en América Latina.

Desde el punto de vista del horizonte histórico de los procesos políticos, que de cierta manera son el soporte de las temáticas y problemas que enfrenta la producción teórico-conceptual del marxismo latinoamericano con respecto a la revolución, nos encontramos con el desarrollo de heterodoxos procesos revolucionarios, que no son ubicables dentro del esquema tradicional interpretativo del marxismo inicial y el de las revoluciones burguesas. Me refiero a la revolución mexicana de 1910, donde el componente principal de ese proceso revolucionario es el campesinado- indígena, los pequeños propietarios rancheros, y una burguesía modernizadora nacional. También tenemos con diversidad de componentes y temáticas, nacionalistas, pluriclasistas la revolución del 52 en Bolivia y la revolución cubana del 1959. De hecho, para el destacado politólogo y geógrafo argentino Claudio Katz (2018), la revolución cubana “motivó, orientó y definió las ideas dependentistas” es decir: “sin ese acontecimiento, la teoría no habría existido en la modalidad que emergió. Lo que determina el ascenso y declive de su prédica fue el derrotero de la revolución y del proyecto de forjar el socialismo en América Latina. La teoría de la dependencia conceptualizó esa expectativa y promovió un programa anticapitalista” (Katz, C. 2018,12).

Ninguno de estos procesos obedece al esquema visualizado inicialmente por Marx y Engels. Aunque, sin embargo, pueden ser leídos y re significados desde estas perspectivas teóricas locales, trabajo que han realizado algunos(o varios)

marxistas latinoamericanos, desde Mariátegui hasta la actualidad. Efectivamente podemos evidenciar, la falta de un proletariado industrial y las condiciones de un trabajo enajenado industrial, también la de un Estado burgués o una burguesía revolucionaria, como en Europa. Más bien, las burguesías modernizadoras locales se alían en el marco de estos procesos con los sectores populares, pobres urbanos y sectores indígenas.

De cierta manera, comparte con los sectores populares, indígenas y urbanos el afán por derribar a las oligarquías terratenientes dueñas de la tierra y el Estado y promueven la configuración de un Estado liberal democrático nacional con distribución de la propiedad a través de reformas agrarias. Es decir, corresponden a procesos que podrían ser catalogados como revoluciones pequeño burguesas, con cierto contenido social, que se expresa en la distribución de la propiedad y la apropiación simbólica de los sectores populares⁶. Esta podría ser una lectura si seguimos de manera esquemática y dogmática el pensamiento de Marx y Engels.

El pensamiento de Marx y Engels está lejos de ser un dogma y un esquema aplicable de manera homogénea a todas las realidades históricas, es más bien un pensamiento orientador que nos devela, entre otras cosas, la teoría del devenir de los cambios sociales a través del conflicto social y su desenlace en la revolución. Y bajo ese proceso, la toma de posicionamiento político, las proyecciones de una teoría política, sus diagnósticos y su programática política de manera siempre situada en referencia a los procesos de coyuntura social e

⁶ Estos procesos han sido teorizado por las ciencias sociales latinoamericanas bajo la óptica del populismo.

histórica donde se proyecte las estrategias políticas de la identidad comunista como instigadora de la lucha de clases y la revolución.

Y esta lucha, entendida no solo en su acepción tradicional, pues, Marx veía en esta un sentido de actualización en cualquier forma de sometimiento social y político, como en su tiempo lo desarrolló la opresión de la familia burguesa que reproduce las condiciones capitalistas de producción a nivel de la vida privada⁷ y la lucha de independencia de los pueblos que sufrían la dominación imperial-colonial.

La incorporación de nuevos sujetos de la revolución, de otros modos de producción no visualizados o leídos con menor atención en el proceso revolucionario por Marx y Engels. Son las características que nos ha dejado y creado en el análisis la producción intelectual marxista en el continente, dentro de la cual se inscriben las aportaciones de los intelectuales de grupo Comuna.

1.9. Mariátegui y Zavaleta. La preocupación por lo multisocietal/abigarrado y el problema del “indio”

El “marxismo latinoamericano” aportó el desarrollo no dogmático dentro de ese momento histórico, de un marxismo para pensar de manera abierta y heterogénea las condiciones de la revolución en América Latina, considerando la diversidad y heterogeneidad de nuestras formaciones sociales. Bajo esa

⁷ Marx visualiza la división natural del trabajo a nivel de la familia burguesa y la opresión de la mujer a nivel de la esfera privada familiar. Esta cuestión es discutida a partir de Marx por la autora Luce Irigaray (1994) en *Amo a ti Bosquejo de una felicidad en la historia*. Barcelona: Editorial Icaria.

premisa, Mariátegui establece en la estructura económica peruana al menos tres modos de producir y una articulación compleja de estos con el sistema político a través del gamonalismo y además visualiza la inexistencia del Estado nación producto de la no incorporación del indio en el proyecto del Estado nación. Desde el punto de vista teórico conceptual, Mariátegui establece las especificidades histórico-sociales de la realidad peruana para desde allí recrear una lectura marxista de esta misma realidad.

Bajo esta lectura, Mariátegui plantea la inexistencia de un solo modo de producción, de una clase obrera, de un Estado democrático burgués etc., e introduce una estructura explicativa desde el marxismo, que reconoce y adapta estas condiciones complejas de la estructura económica y social peruana a la vía hacia el socialismo. El autor incorpora la visión según la cual en el Perú habrían dos civilizaciones: una moderna e industrial y otra comunal campesino indígena y, a la vez, varios modos de producir y varios regímenes de propiedad que se incorporaban al sistema político. Para este autor el Perú era una sociedad no moderna completamente, tampoco con un capitalismo desarrollado, sin estructuras institucionales burguesas establecidas.

En esta misma línea, encontramos el trabajo de Rene Zavaleta Mercado, quien, bajo el prisma de un marxismo gramsciano aborda la realidad socio-política del país andino-amazónico, desarrollando una amplia batería conceptual, a partir de estos procesos latinoamericanos y bolivianos. Sobre el marxismo gramsciano de Zavaleta podemos citar:

“La manera abigarrada que tienen las cosas de entrelazarse propone por sí misma el concepto de ecuación social o sistema político, que es una de las acepciones que daba Gramsci al bloque histórico: el grado en que la sociedad existe hacia el Estado y lo inverso, pero también las formas de su separación o extrañamiento” (Zavaleta, R. 1989,177).

Las ideas de Gramsci fueron el soporte teórico a través del cual Zavaleta analizó la revolución del MNR de 1952 desde donde desarrolló conceptos como “*Estado aparente*”, “*Estado del 52*”, “*autodeterminación*”, “*irradiación*”, “*ecuación social*,” entre otros.

Estas categorías son el resultado de sus estudios sobre los procesos políticos, con un énfasis en comprender y pensar las lógicas del poder, del Estado, la nación, las clases sociales, la dependencia y el desarrollo de Bolivia, pero en el marco de formaciones sociales abigarradas en América Latina. El pensamiento de Zavaleta desarrolló un “nacionalismo revolucionario como tendencia ideológico- política desde la perspectiva que algunos autores han denominado “culturalismo telúrico”, debido al rol sustancial que le otorga a las elites culturales como fuerza motriz de la redención histórica de las naciones oprimidas” (Ouviaña, H. 2016,17).

El heterodoxo marxismo de Zavaleta quien se nutre de las experiencias revolucionarias que se dan en el continente y, en específico, sobre “la vía chilena al socialismo,” que vivió el pensador boliviano en su exilio entre 1971 y 1973, lo que sin duda irá modificando y radicalizando la postura de un nacionalismo revolucionario. Zavaleta escribe en esta época el “*Poder dual*,” “donde, a partir de la recuperación crítica de las enseñanzas de Lenin y Trotsky alrededor de la situación de “dualidad de poderes”, analizará, como veremos, no sin ciertas reminiscencias gramscianas – las similitudes y diferencias entre ambos proyectos políticos. También, durante este año y en 1975 se preguntará por las posibilidades de un conocimiento científico en una sociedad atrasada, recuperando para ello el pensamiento del joven Lukács, para quien el proletariado cuenta con un punto de vista que le permiten, por su condición social específica, tener un horizonte de visibilidad más amplio. Artículos como

“Movimiento obrero y Ciencia Social” o “Clase y Conocimiento” esbozan de forma magistral este planteo, que postula a la crisis de toda formación social como una escuela de (auto) conocimiento integral” (Ouviaña, H. 2013,18).

El marxismo de Zavaleta expresa la nacionalización del marxismo en función de la lógica del lugar, esto queda claramente expuesto en el “*Poder Dual*,” donde analiza las diferencias de las sociedades chilena y boliviana respecto de un proceso revolucionario. Esto lo hace sin desechar una teorización más general que dice relación con la emancipación universal de todas las formas de explotación presente en los iniciadores del marxismo. En el “*Poder Dual*,” establece que tanto Bolivia como Chile tienen una alta vocación estatal, en el caso del primero muy embrionaria, que se expresa en la tendencia del nacionalismo revolucionario del MNR, en el caso del segundo, el proceso de configuración estatal es muy inicial y presente ya en las primeras tres décadas del siglo XIX. En efecto, las dinámicas del proceso revolucionario debían ser en el caso del primero la instalación de un estado burgués democrático y en el caso del segundo, una vía directa a la democracia de los trabajadores, es decir, hacia el socialismo. “Si en el 52 se había logrado destruir al ejército (verdadera “síntesis” del Estado, al decir de Zavaleta) pero tendió a predominar la hegemonía burguesa en el seno de la clase obrera boliviana, durante 1971 ocurrió algo inverso: la enorme potencialidad de irradiación de la hegemonía proletaria y del programa que encarnaba la Asamblea Popular tropezó con el poder del brazo armado del Estado. En ambos casos, lo que existió fue un esbozo y no la figura misma del poder dual. En cuanto al Chile de la Unidad Popular (que combina la paradoja de un armazón estatal altamente desarrollado con una formación económica endeble y subdesarrollada), lo que acontece en buena medida tiene lugar dentro de la estructura legal del Estado (coexistencia

y tensión entre dos fuerzas beligerantes a su interior) y por fuera de ella, más allá de la importancia tenida por los incipientes cordones industriales y los comandos comunales” (Ouviña, H. 2013, 28).

Zavaleta pone en juego dos lógicas: la del “lugar”, es decir, de las especificidades de la realidad nacional y sus luchas cotidianas y la lógica del “mundo”, vale decir, la inserción de estos procesos en un cambio global signado por los teóricos clásicos del marxismo. “En suma: todo movimiento revolucionario deberá cabalgar sobre la dialéctica que se despliega en este proceso contradictorio condensado por un lado en las luchas por reformas cotidianas y, por otro, en una estrategia de radical cambio global que las oriente, de forma tal de ser lo suficientemente interno a la realidad que se pretende transformar de raíz, y “lo suficientemente externo(a ella) como para dejar de pertenecerle” (Zavaleta, R. 1977,272).

1.10. La variante marxista de la “Dependencia”

La teoría de la dependencia fue un producto directo de la revolución cubana, en tanto, esta abría la posibilidad del desarrollo de un modelo anticapitalista en el continente y en el contexto de radicalización y de penetración de las ideas marxistas. La dependencia venía a ser la respuesta a la teoría de la modernización y el desarrollismo que se proponía desde Estados Unidos. Este fue el horizonte de época que animó la producción intelectual de Vania Bambirra, Theotonio Dos Santos, Ruy Mauro Marini, André Gunder Frank que representan dentro del enfoque de la dependencia la vertiente marxista.

El diagnóstico de estos autores es que la otra cara del desarrollo era el subdesarrollo; en otras palabras, el desarrollo capitalista suponía que ciertos países ganaran y otros perdieran. Este argumento surgió del estudio de la teoría

cepaliana del deterioro de los términos del intercambio y las relaciones desiguales que se daban a nivel del comercio internacional. Esta situación generaba que los intentos de desarrollar una vía autónoma de industrialización en el continente, como lo había planteado la Cepal a través del modelo de sustitución de importaciones, quedaran inevitablemente relegados a la dependencia de los países centrales industrializados. “Ese posicionamiento relegado se corrobora, incluso, en aquellas economías que lograron forjar empresas multinacionales propias (India, Brasil, Corea del Sur) Ingresaron en un campo que estaba monopolizado por el centro, sin modificar su status secundario en la producción globalizada” (Katz, C. 2013, 305). En otras palabras la inserción subordinada al comercio internacional producía, por una parte, la dependencia a las economías centrales y, por otra, el drenaje de plusvalía de la periferia hacia el centro. Por ello, para Gunder Frank (1973), el subdesarrollo era la cara oculta del desarrollo capitalista, este era un proceso de estructuración a partir de los procesos de colonización y que los estados independientes fueron profundizando.

El enfoque de la dependencia desplazó dentro de la lectura marxista la preeminencia de los conflictos a nivel de la estructura económica interna del capital/ trabajo a una disputa centro/periferia y desarrolló una crítica a las burguesías modernizadoras locales que lo distanciaba decididamente del populismo en el continente, que intentaba articular alianzas pluriclasistas con estos sectores en procesos de radicalización política de los conflictos sociales en las sociedades latinoamericanas. El enfoque de la dependencia situó el antagonismo social en la lógica del comercio internacional, el rol de las clases dirigentes locales dentro de ese proceso y la vía de independencia económica por medio de la desconexión del comercio internacional a través del socialismo.

1.11. Aplicaciones del marxismo europeo a procesos revolucionarios de América Latina

A continuación me referiré de manera general al trabajo de Marta Harnecker(1986) *La revolución social:(Lenin y América Latina)* y la propuesta de Massimo Modonesi (2019) en *Los gobiernos progresistas latinoamericanos del Siglo XXI. Ensayos de interpretación histórica* de caracterización de los gobiernos de izquierda de la década del 2000 de “revoluciones pasivas” tomado el concepto que elaboró el pensador italiano en los cuadernos de la cárcel.

Harnecker(1986) aplica los conceptos leninistas en dos procesos revolucionarios triunfantes en América Latina, como los son el de Nicaragua y Cuba. La pensadora chilena plantea que los resultados de estas revoluciones expresan el éxito de los movimientos políticos como vanguardias revolucionarias, en este caso, el “movimiento sandinista” y el “26 de julio”. Este planteamiento lo sustenta a partir del estudio de los discursos, escritos y entrevistas que han dados sus principales dirigentes políticos. En efecto, el trabajo de Harnecker más que ser un aporte en el plano teórico de la creación de categorías conceptuales del marxismo a los procesos sociales y políticos latinoamericanos, es una manual para la formación de cuadros revolucionarios. Es un plano de lectura más práctico que teórico, aplicando el esquema leninista a la realidad de América Latina.

El trabajo de Massimo Modonesi(2019) es el intento de caracterización de los gobiernos llamados progresistas en América Latina a través de la categoría de “revolución pasiva”, que propone Gramsci. A la vez incorpora en este mismo modelo de interpretación los conceptos de “cesarismo” y “transformismo,” que

desarrolló el pensador italiano en los cuadernos de la cárcel. Desde el punto de vista teórico Modonesi se plantea “a partir de las notas de los *Cuadernos* en las cuales aparece- los elementos constitutivo de la categoría de *revolución pasiva* en vista de la delimitación de un concepto operativo de alcance general- un criterio de interpretación histórica- suficientemente preciso y elástico para ser susceptible de ser aplicado a procesos históricos actuales, en particular los latinoamericanos” (Modonesi, M. 2019,139). El trabajo de Modonesi es un análisis-interpretativo de las categorías gramsciana de los gobiernos surgidos en la década del 2000, que plantearon un viraje hacia la izquierda en el continente.

1.12. Dussel y Quijano. Los “marxismos” del grupo Modernidad/Colonialidad⁸

A continuación, revisaré de forma general, algunos aportes teóricos de dos importantes autores del grupo Modernidad/colonialidad, como lo son Enrique

⁸ El grupo Modernidad/colonialidad reúne a un conjunto de intelectuales de América del Sur y del Caribe, muchos de ellos profesores de Universidades norteamericanas que han cuestionado las lecturas tradicionales de la modernidad desde una perspectiva “post-colonial o decolonial.” Algunos de sus autores más importantes son: Enrique Dussel, Walter Dignolo, Anibal Quijano, Santiago Castro-Gomez, Edgardo Lander, Arturo Escobar, Catherine Walsh, Ramón Grosfogel. Este proyecto “decolonial” se plantea, en palabras de Grosfogel citado por Restrepo ““no es solamente nombrar las estructuras de poder, es el proyecto de diversidad epistémica, para descolonizar hay que pasar por la diversidad epistémica. Estamos dando un paso, lo que estamos hablando no es la producción de un saber académico sobre, sino de pensar un proyecto junto y con, en un proyecto político de descolonización, de la colonialidad del poder, del saber y del ser y de la naturaleza (Conversación grabada con Ramón Grosfogel en la Universidad Javeriana en noviembre de 2006, citado por Restrepo, Eduardo, y Axel Alejandro Rojas Martínez..2010. *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Popayán: Universidad del Cauca.

Dussel y Aníbal Quijano. En relación al primero de estos pensadores es preciso mencionar que desde la década de los 60 ha desarrollado la filosofía de la liberación y la teología de la liberación, las cuales fueron nutridas por la obra de Marx con respecto del análisis filosófico y económico de la sociedad capitalista. Su filosofía de la liberación esta nutrida por un arsenal de conceptos marxistas como alienación, enajenación, extrañamiento, exclusión, explotación, trabajo vivo, etc.

Su opción por los pobres y oprimidos lo llevó a desarrollar una posición política desde la cual pudiese criticar los efectos del modo de producción capitalista en el continente, esto lo hizo estudiar en profundidad la obra de Marx. Según el mismo Dussel las inquietudes que lo aproximaron al pensador alemán fueron:

“El acceso sistemático a Marx que comencé en la segunda parte de la década del setenta en México se debió a cuatro hechos. En primer lugar, por la creciente miseria del continente latinoamericano [...]. El "pobre", en la "exterioridad" del sistema de producción y distribución, es un "hecho" más brutal que nunca (desde 1968 a 1992). En segundo lugar, para poder efectuar una crítica del capitalismo causa de una tal pobreza, aun antes de que, aparentemente triunfante en el Norte (más desde noviembre de 1989), se mostrara que fracasa en el 75 % de la Humanidad: en el Sur (África, Asia, América Latina). En tercer lugar, porque la Filosofía de la Liberación debía desplegar una económica y política firmes [...]. En cuarto lugar, porque para poder superar el "dogmatismo" (marxista-leninista) en los países socialistas [...] era necesario leer directa y seriamente a Marx mismo, para afianzar la izquierda latinoamericana (Dussel, E. 1998, 24)⁹.

La filosofía dusseliana posee una posición ético-política convergente al trabajo de Marx y la opción por los explotados por la sociedad capitalista, a partir de ello, entra al concepto de trabajo vivo para quien constituye el símil al de

⁹ Para una profundización al respecto ver Dussel, E. 1998. Un proyecto ético y político para América Latina. *Anthropos*, (180), 14.

alteridad y exterioridad que toma este autor de Levinas(1999) y desarrolla en la filosofía de la liberación. El trabajo vivo constituye para Dussel lo que no es valor, mercancía, dinero, capital; el trabajo vivo productivo no subsumido al capital. En consecuencia, todo trabajo que se encuentra más allá del horizonte del capital. La subsunción del trabajo vivo al capital constituye la perversidad del sistema capitalista. Y, es precisamente, esta subsunción del trabajo vivo que transforma al trabajador en un mero instrumento al servicio del capital y su superación, la que permite pensar las condiciones de ruptura de la dominación hegemónica del capitalismo.

En relación a Aníbal Quijano podemos decir que proviene inicialmente del enfoque de la dependencia, a partir de sus trabajos sobre la marginalidad social, adquiriendo un gran prestigio por ser unos de los más destacados intelectuales de la llamada inflexión decolonial¹⁰, a través de su desarrollo de la teoría de la colonialidad del poder. La reflexión política de Quijano se centra en el tema del poder, para contribuir a los procesos de emancipación de los pueblos latinoamericanos. La teoría crítica tradicional identifico estos procesos con conceptos como liberación nacional, revolución, dependencia, vanguardia revolucionaria etc. Quijano puso en el centro de estas reflexiones sobre la liberación en el continente los procesos y conceptos de colonización y

¹⁰ El concepto de “inflexión decolonial” es planteado por Eduardo Restrepo y Axel Rojas para dar cuenta de un conjunto de argumentaciones conceptuales que desarrollan los autores del grupo “Modernidad/Colonialidad” entre las cuales destacan: “La distinción entre colonialismo y colonialidad, la “colonialidad” como lado oscuro de la modernidad, problematización de los discursos euro-centrados e intra-modernos de la modernidad, pensar en términos de sistema mundializado del poder, antes que un nuevo paradigma la inflexión decolonial se considera a sí misma como un paradigma otro, la inflexión decolonial aspira a consolidar un proyecto decolonial” Ver Eduardo Restrepo y Axel Rojas .2010. *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Popayán: Universidad del Cauca.

colonialismo en América latina y la crítica al eurocentrismo, para dar cuenta de una concepción materialista de la historia depurada del positivismo y estructuralismo determinista y las pugnas entre idealismo/materialismo. Ya que estos dos procesos no se encuentran disociados, la colonización como hecho material producto de la expansión del capitalismo mercantilista y la dominación simbólica de este proceso a través de la colonialidad las que se encuentran sujetas a un mismo patrón de dominación global pero explicada desde diversas formas en que opera el ejercicio del poder.

En el marco de estos argumentos, pensar la emancipación/revolución en el continente no pasa solamente por reconocer al proletariado como clase universal, de allí su crítica a las lecturas tradicionales eurocéntricas y teleológicas de Marx, sino por comprender también la inserción desigual tanto practica y simbólicamente de América Latina y como esto ha definido la configuración de la periferia a partir de la colonialidad de poder. Quijano es crítico de la visión inicial eurocéntrica de Marx y Engels, en relación a la trayectoria de la periferia y su bajo potencial para la transformación social, sin embargo, va a valorizar el Marx tardío que encontró en los trabajos sobre la comuna rural Rusa una reconsideración de sociedades no industriales en el proceso de emancipación.

Quijano encuentra no solo en Marx un referente para pensar los problemas del colonialismo, sino también en Mariátegui, al instalar el problema de la raza y el indio en los procesos de emancipación en el continente. Al respecto Quijano nos señala sobre Mariátegui:

“Así, Mariátegui afirma, de una parte que la explotación de las “razas indígenas” permite al imperialismo una mano de obra barata: “la raza tiene ante todo esta importancia en la cuestión del imperialismo” afirma. Y añade enseguida: “Pero también tiene otro rol que impide

asimilar el problema de la lucha por la independencia nacional en los países de América con fuerte porcentaje de población indígena” (Quijano, A. 2014, 772).

La relación de Quijano con el pensamiento de Marx es crítica¹¹, en tanto, cuestiona las lecturas lineales y eurocentradas del proceso de desarrollo de los modos de producción, donde aparecería el capitalismo como eje articulador de todas las formas de dominación. En tanto, Quijano critica las visiones universalistas y homogeneizantes para explicar las formas de sometimiento global, a partir no solo de la explotación del capitalismo. Para este autor, lo central es el poder que permea todas las relaciones desde el sexo hasta la naturaleza. Por ello, Quijano establece cinco modos en los que opera la colonialidad del poder, estos son la subjetividad, la autoridad, el sexo, la naturaleza y el trabajo. A partir de la crítica a la diferenciación racializada que produce la colonialidad es posible pensar los diversos modos y maneras de la emancipación, contribuyendo a pensar más allá de un determinismo económico las formas de la liberación en los pueblos del continente.

1.13. “Marxismos” del Grupo Comuna

Los intelectuales del grupo *Comuna* se conciben teórica y políticamente como seguidores de la obra de Marx, de hecho el primer libro de este colectivo de intelectuales es una relectura del *Manifiesto Comunista* en las condiciones del presente *El fantasma insomne. Pensando el presente desde el “manifiesto comunista”*, texto que recoge cuatro ensayos de estos/as autores/as, donde al decir de *Raquel Gutiérrez, Raúl Prada, Álvaro García, Luis Tapia (1999)* se intenta:

¹¹ La crítica de Quijano es principalmente a lo que considera la lectura positivista de la obra de Marx por parte de Federico Engels.

“expresar nuestras preocupaciones, nuestros puntos de vista e intuiciones con el Manifiesto Comunista a travesando el decir como un espectro orientador. Queremos afirmar nuestra inconformidad con lo existente y dibujar nuestras percepciones. Queremos contribuir a producir insubordinación, buscamos que el fantasma no duerma” (Comuna. 1999, 7).

El Manifiesto y el pensamiento de Marx representan para este colectivo de intelectuales un “amarre a una intención, un mapa que contribuya a orientarnos en el laberinto del sentido” (Comuna, 1999), vale decir, un pensamiento orientador para la acción y la emancipación social no como dogma, de identidad cerrada de maquinarias burocráticas, un pensamiento que actualiza y reactualiza constantemente la crítica a lo existente. Los “marxismos” de Comuna intentan hacer un debate contrahegemónico contra el neoliberalismo y la izquierda convencional; ese es uno de los temas que vincula a los intelectuales de Comuna, *la batalla de la ideas*¹².

El proyecto de un marxismo indianista¹³ en Álvaro Gracia Linera parte de la constatación que los marxistas en Bolivia no entendían el tema indígena (Linera 2010). De allí, Linera se plantea buscar los cruces entre las comunidades indígenas campesinas con la obra de Marx. Se va preocupar de leer a Marx hasta los *Grundrisse*, buscar que dice Marx sobre los campesinos. Esta es la

¹² Por un lado, los/as autores de Comuna intentaron discutir las tesis centrales de la izquierda boliviana respecto de los indígenas, la clase obrera y la revalorización de la forma comunidad y las nuevas formas de “hacer política” que se instalaban a partir de las luchas sociales que se inauguran con la Guerra del Agua en Cochabamba y por otro discutir con la derecha neoliberal y la privatización de los recursos naturales. En este escenario, Grupo Comuna desarrollo su batalla de las ideas y eso quedó plasmado en su producción intelectual desde *El Fantasma insomne* (1999) a *El Estado como Campo de Lucha* (2010).

¹³ Sabemos que la inflexión indianista supone que los “indios” son quienes piensan sin intermediación, sin embargo utilizamos el calificativo de marxismo indianista para calificar un marxismo contemporáneo que se hace cargo de esta cuestión y se separa de la lógica integracionista del marxismo nacionalista del 52 o de la etapa indigenista. Una revisión al respecto puede verse en el texto de Svampa, M. 2016. *Debates latinoamericanos. Indianismo, desarrollo, dependencia y populismo*. Buenos Aires: Edhasa.

preocupación de Linera en su relectura de los trabajos del Marx tardío sobre la comuna rural rusa y una lectura no lineal de la transición de un modo de producción a otro. En los *Cuadernos Kovalevsky*, Linera plantea que Marx desplegó una visión multilínea del desarrollo histórico: “muy diferentes a los esquemas de cierto modo racistas y lineales desarrollados por la Segunda Internacional, que luego fueron sistematizados por Stalin en su texto “*Sobre el materialismo dialéctico y el materialismo histórico*” y en numerosos manuales de divulgación de la ortodoxia comunista” (Linera, A. 2008, 27).

Para Linera, tanto el trotskismo como el estalinismo habrían adoptado esta lectura en América Latina, la de una linealidad gradualista de los modos de producción que implicaba el desarrollo de la modernización capitalista como etapa previa al socialismo. El autor boliviano subraya la existencia de otras posibles formas de producción, con lo cual interpelaría a la izquierda boliviana, rescatando el carácter revolucionario de la comunidad campesina y también señalando como fuerzas externas en este caso de la modernización capitalista promueven su disolución (Linera, A. 2008,38).

Desde su etapa guerrillera, Linera trabaja la potencialidad revolucionaria de la “*comunidad*” a través de la concepción de trabajo vivo proveniente de Marx. El “marxismo” que desarrolla el autor conscientemente se inscribe en lo que hemos venido trabajando como “marxismo latinoamericano,” es decir, situar y rehacer las categorías conceptuales de marxismo a las formaciones sociales específicas de América Latina. Bajo ese encuadre, es que Linera plantea que en la “forma comunidad” se desarrollarían relaciones sociales no alienadas, las relaciones dentro de la Comunidad se producen a través del trabajo vivo, como aquel no sujeto a las formas y determinaciones del capital, como el trabajo activo creador del hombre y de su libertad. Al decir de Linera:

“La forma comunidad es el modo político en el que la propiedad común de la tierra y la cultura organizativa indígena se movilizan como autodeterminación” (Linera, A. 2016,67).

La forma “comunidad” expresaría, en sus modos de relación no objetivadas por la lógica de la mercancía, la autonomía propia de las relaciones humanas, que el trabajo asalariado capitalista subyuga. Por ello, en esta forma no alienada de relaciones sociales se expresaría una potencialidad transformadora, más allá de las idealizaciones éticas sobre las formas comunales que desarrollan ciertos pueblos prehispánicos, sin caer en un romanticismo, más bien, una explicación materialista, por medio del estudio de las formas de trabajo y las relaciones de producción que se producen en la “comunidad andina” y que le otorgan su potencial revolucionario.

Por su parte, en el trabajo de Luis Tapia influye el marxismo de Antonio Gramsci y principalmente gravitante el trabajo de Zavaleta Mercado. Luis Tapia se ha dedicado a trabajar el marxismo de Rene Zavaleta en diversos trabajos, desde la recopilación de las obras del marxista boliviano hasta la incorporación de sus conceptos en sus propios trabajos como en *De la Forma Primordial en América Latina* (2013), en *El Momento Constitutivo del Estado Moderno Capitalista en Bolivia* (2016). Donde aparecen explícitamente categorías conceptuales del marxismo zavaleteano como “*momento constitutivo*”, “*forma primordial*,” entre otros conceptos como *autodeterminación* o *forma social abigarrada* desde la perspectiva de lo “abigarrado”.

El trabajo zavaleteano es un marxismo principalmente gramsciano, aunque hay una recuperación selectiva de la obra Marx, como el mismo Tapia nos señala en “*Consideraciones sobre el trabajo teórico de Zavaleta a partir de la obra de Marx* (2016). Podríamos considerar el marxismo de Tapia como un marxismo que se inscribiría en la senda de las preocupaciones por la sobreposición

desarticula de diferentes sociedades y modos de producción dentro de las realidades latinoamericanas, que fue una de las preocupaciones de Mariátegui al distinguir respecto del problema del gamonalismo la articulación de diversas formas de propiedad y varios tipos de relaciones de producción que se engarzaban con el problema del Indio (categoría colonial) y la construcción de lo nacional. Para Tapia, será Zavaleta quien explorará esta variante del marxismo latinoamericano con mayor prolijidad teórica a través de la noción de *formación social abigarrada* para superar concepciones de coexistencia o simultaneidad de modos de producción o tipos de sociedad articuladas donde la clave para Zavaleta es la *desarticulación*. Bajo este concepto, Tapia nos señala que Zavaleta:

“piensa la sobreposición desarticulada de varios modos de producción, de varias concepciones de mundo y de estructuras de autoridad. Esta noción contiene algo común con la diferenciación hecha por Mariátegui, pero también algo diferente. Por un lado, al usar la noción de formación social, como se ha hecho en el marxismo del siglo XX, se está refiriendo al hecho que se utiliza para pensar la existencia simultánea de varios sistemas y estructuras económico sociales; pero una buena parte de las nociones de formaciones económico-social pusieron el énfasis en la idea de que se trataba de una articulación de varios modos de producción refuncionalizados bajo la dominación de uno de ellos, por lo general el capitalismo” (Tapia, L. 2013, 110).

En efecto, en el marxismo de Tapia se incorporan las categorías del marxismo de Zavaleta, hay una recuperación muy fuerte de estas categorías, no siendo “ni calco ni copia,” usando la frase de Mariátegui, sino más bien un ejercicio constante de traducción, recreación y actualización del marxismo zavaleteano a las condiciones societales contemporáneas.

En el marxismo de la pensadora mexicana Raquel Gutiérrez, una de las preocupaciones fundamentales es conocer las luchas de emancipación “para

realizar una transformación política y social desplazando la centralidad del “Estado” y el “poder,” instituido como lugar privilegiado de lo político, para situarlo en la polifónica y múltiple capacidad social de desconfigurar insistentemente el orden político heterónimo (Gutiérrez, R. 1999, 30). El trabajo de Gutiérrez se inscribe dentro de la tradición comunista del “manifiesto”, donde aparece la identidad comunista como abolición de la propiedad privada como objetivo de la actividad comunista. No una abolición en el sentido jurídico, sino más bien como una abolición de los marcos intelectivos desde los cuales ha operado la noción de propiedad burguesa de la incesante valorización del valor. Por ello, es preciso para Gutiérrez (2006) pensar la política no como un choque inminente con las fuerzas del Estado burgués y sus estructuras, sino más bien como un aumento sostenido de la energía des-ordenadora de los movimientos sociales que van desestructurando el orden vigente¹⁴. Entiéndase por orden vigente en la autora el que ha estructurado el capital, de manera que el capital no es una fuerza personal, es una fuerza social, que organiza la producción y la reproducción social, de una manera tal que la única finalidad es acrecentar el capital y garantizar las condiciones para que vuelva a iniciarse el ciclo. Por tanto, el objetivo comunista es abolir un orden de cosas dentro de un marco intelectualivo fundado en las “nociones burguesas” que el orden de cosas del capital ha generado (Gutiérrez, R. 1999,33).

Otro autor del grupo es Raúl Prada. Las perspectivas desde las cuales se posiciona en el marxismo son principalmente las del posestructuralismo

¹⁴ Esta es la tesis que trabaja Raquel Gutiérrez .2006. *¡A desordenar! Por una historia abierta de la lucha social*. México: Centro de Estudios Andinos y Mesoamericanos.

francés, para ser más específicos el desconstruccionismo de Jacques Derrida, aunque debemos incluir en su lectura las aportaciones del pensamiento contemporáneo influenciado por el pensamiento de Marx en autores como Marshall Berman, Castoriadis y Habermas. En este sentido es muy elocuente Prada al señalar:

“En el trabajo interpretativo del Manifiesto Comunista nos apoyaremos no solo en el texto de Marx, sino también en interpretaciones contemporáneas. Una de ellas corresponde a Marshall Berman, la otra de Jacques Derrida; además de incluir las comprensiones de la contemporaneidad de Jurgen Habermas y Cornelio Castoriadis”. (Prada, R. 1999,43).

El Marxismo de Prada es filosófico, busca ubicar el discurso y el pensamiento de Marx en un horizonte hermenéutico que pertenece a la dialéctica, desde Heráclito a Hegel, e incluye al pensamiento contemporáneo europeo en tradiciones como la escuela de Frankfurt, en Habermas y las del pensamiento francés de Derrida, Castoriadis y otros.

1.14. Marxismos situados: Revalorización de la democracia, ciudadanía, “indianismo” y “colonialismo interno”

A diferencia de los/as otros autores/as citados/as, en el marxismo de Luis Tapia se presenta una revalorización de la democracia dentro de la tradición marxista y de las históricas luchas obreras, en tanto la democracia es para este autor una forma de poner límites y quebrar políticamente a la burguesía. En tal sentido Tapia señala:

“Me parece que el movimiento obrero y los comunistas deben trabajar el significado de la democracia en relación a la organización del tiempo de la vida cotidiana, el tiempo social y político entre elecciones. Ese tiempo puede contener democracia solo si se consigue una combinación de derechos civiles, políticos y sociales que le ponga límites al dominio del capital y su Estado político” (Tapia, L.1999, 198).

Relacionado a la valorización de la democracia, Luis Tapia plantea la profundización del ejercicio de una “ciudadanía” deliberante más allá del “poder instituido,” como conjunto de libertades y derechos a realizarse cotidianamente en el control del gobierno político unido a la deliberación y la toma de decisiones, es decir, la ampliación de la ciudadanía y la conquista de la democracia podría traducirse como:

“la creciente democratización de todo el tiempo político de una sociedad, si más tiempo político es democrático en una sociedad, eso implica que hay sujetos detrás que han desarrollado nuevas y más capacidades de autogestión y articulación no coercitiva de la sociedad” (Tapia, L. 1999,200).

Otra de las aportaciones intelectuales de los marxismos de grupo Comuna, es la preocupación por la dialéctica del colonialismo interno, entiéndase este concepto que proviene de la tradición de autores como Pablo González Casanova, Rodolfo Stavenhagen, Silvia Rivera Cusicanqui entre otros. Esta noción refiere a formas de dominación y explotación entre sociedades, no entre individuos o clases. En el colonialismo interno se articulan formas de opresión propias del colonialismo y el modo de producción capitalistas. Entre las que podemos destacar la jerarquización entre sociedades, unas consideradas como civilizadas mientras otras denigradas a la condición de bárbaras o salvajes. Se da una relación de superioridad/inferioridad en las relaciones entre sociedades. También proyectos de destrucción e imposición de la sociedad considerada como superior frente a la subordinada. De manera que las políticas de la sociedad dominantes terminan cooptando las formas y estructuras de autoridad y de gobierno de la sociedad subordinada poniéndolas al servicio de la sociedad metropolitana o imperial. Se destaca una cosmovisión económica cultural, donde la sociedad dominante profundiza las relaciones de producción capitalista bajo la premisa de que estas prácticas traen consigo la civilización y

la modernización de las sociedades subordinada. Esto último trae consigo usurpación y expropiación de tierras comunales, de pueblos, naciones y comunidades indígenas. Estas premisas las podemos encontrar transversalmente en los marxismos de “Comuna”, de manera más específica en la crítica a la monoculturalidad del Estado-nación, la defensa de los modos de vida de las sociedades subordinadas especialmente la forma de vida comunal, el problema del indio, en tanto distinción instaurada por la conquista que la hace un problema preferentemente colonial y posteriormente nacional y también conceptos como forma social abigarrada que plantean la sobre posición desarticulada de varios modos de producción, concepciones de mundo y de estructuras de autoridad. Todos estos elementos de crítica y proposición son sin duda un aporte para pensar desde el marxismo las situaciones de dominación y explotación contemporáneas en la periferia del sistema-mundo capitalista.

Otras de las aportaciones, esta vez relacionada con el enfoque de la “*dialéctica del colonialismo interno*”, es la propuesta de un marxismo que podríamos catalogar como indianista, aunque ello resulte problemático, en tanto la inflexión interpretativa que propone el indianismo es que los indígenas pueden ser sujeto político autodeterminado sin necesidad de intermediación de elites blancas de especialistas. A pesar de ello, los marxismos de “Grupo Comuna” no podrían ser catalogados como marxismos indigenistas, ya que ello obedece al ciclo histórico en América Latina de integracionismo-estatalista más propio de la experiencia de la revolución del 52. Tampoco a la tradición de un cierto indigenismo social latinoamericano que buscaba conceptualizar la cuestión indígena dentro de la estructura de clases y pensar al indígena como una clase social oprimida.

Esta última tradición inaugurada con González Prada en el Perú, uno de los primeros autores que pensó la cuestión indígena ligado al desafío de repensar la nación. Dentro de esta línea destacan autores muy emblemáticos como Tristán Marof en Bolivia, Mariátegui y Haya de la Torre en el Perú. El impulso de estos autores ha servido a las relecturas del problema del indio que han realizado en la actualidad los pensadores del Grupo Comuna.

El “marxismo situado” de Grupo Comuna se inscriben en una línea de crítica a la incorporación de modelos a aplicar por parte de los esquemas convencionales del marxismo-leninismo y la experiencia de los “socialismos reales”. Los marxismos de Comuna más bien plantean una apropiación contingente e historicista, supone considerar los caminos que han recorrido las experiencias nacionales, de allí que sean marxismo altamente situados, de permanente reinvencción y desencializadores para comprender y no perder de vista las dinámicas, las lógicas y experiencias de los levantamientos sociales y sus rendimientos revolucionarios sin esquematismo a aplicar.

Parte 2.
Un Marco de Interpretación de la Concepción de
“Revolución” de Marx y Engels.

2.1. La revolución como lucha política de los comunistas

Pues Marx era, ante todo, un revolucionario. Cooperar, de este o del otro modo, al derrocamiento de la sociedad capitalista y de las instituciones políticas creadas por ella, contribuir a la emancipación del proletariado moderno, a quién él había infundido por primera vez la conciencia de su propia situación y de sus necesidades, la conciencia de las condiciones de su emancipación. Discurso póstumo de Federico Engels a Karl Marx pronunciado en Londres en 1883 (<https://www.marxists.org/espanol/m-e/1880s/83-tumba.htm>)

La posición política comunista de Marx y de Engels es imprescindible para poder entender la manera como estos autores conciben la revolución. La adscripción al comunismo permite entender que la lucha política es una ruptura e insubordinación radical frente a la manera como la clase dominante burguesa y su modo de producción entiende el mundo. Ello es muy claro cuando Marx nos señala que su intención no es interpretar el mundo burgués sino “transformarlo”¹⁵. Es decir, la actividad teórica y científica al servicio de una causa política revolucionaria y comunista.

No es posible separar en Marx la práctica revolucionaria comunista en las asociaciones y organizaciones obreras de su teoría y la manera de proponer su teoría de la lucha de clases y la revolución como desenlace en última instancia

¹⁵ Esta es la célebre tesis 11 sobre Feuerbach: “Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversa manera el mundo de lo que se trata es de transformarlo”. Para una revisión ver Engels, Friedrich; Marx, Karl .2006. *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. Y otros escritos sobre Feuerbach. Madrid: Fundación de estudios socialistas Federico Engels.

de la disputa política por definir el sentido común del mundo, lo que posteriormente Gramsci denominará “hegemonía”. La idea señalada anteriormente queda muy claramente expuesta por Michael Lowy:

“La teoría de la revolución comunista es evidentemente el momento en que el carácter crítico-práctico de la obra de Marx se manifiesta con mayor claridad. En el interior de esta estructura particular, todo elemento teórico puede tener, al mismo tiempo, una dimensión práctica, cada párrafo puede convertirse en instrumento de toma de conciencia y de organización de la acción revolucionaria. Por otra parte, la acción prescrita por esta teoría (y practicada por Marx en su calidad de dirigente comunista) no es voluntarista como los socialistas utópicos; o la de los blanquistas; es una política realista en la acepción amplia del término, es decir, que está fundada en la estructura, las contradicciones y el movimiento de lo real mismo; y porque es realista supone una ciencia rigurosa, ciencia que establece en cada momento histórico, las condiciones de la acción revolucionaria. La síntesis entre el pensamiento y la praxis subversiva que existe como tendencia en toda la obra de Marx cobra su aspecto concreto en la teoría y en la práctica del “comunismo de masas”: la revolución se convierte en “científica” y la ciencia en “revolucionaria” (Lowy, M. 2010, 25).

¿Quiénes son los comunistas para Marx, qué reivindican a la revolución como su lucha política? *El Manifiesto* es claramente el texto donde Marx expone los puntos de vistas y objetivos de los comunistas. Esta es la toma de posición política de un grupo determinado dentro del proletariado quienes desean insubordinarse frente al orden establecido por la burguesía como clase dominante.

Marx nos señala que los comunistas no tienen intereses opuestos al proletariado, son parte de este y no constituyen una secta o un partido especial frente a los demás partidos obreros solo difieren de los demás partidos obreros en dos aspectos:

“(....) en las diferentes luchas nacionales de los proletarios destacan y hacen valer los intereses comunes de todo el proletariado, independiente de las nacionalidades; y por otro lado, en las diferentes fases del desarrollo que atraviesa la lucha entre el proletariado y la burguesía representan siempre los intereses de todo el movimiento”(Marx, C. y Engels, F. 2018,73).

Para ese entonces, los comunistas significaban, como bien se expresa en la frase anterior del *Manifiesto*, un término amplio de militante político de la causa de los trabajadores, que impulsa su lucha y genera las condiciones para los objetivos revolucionarios de esta. Los cuales se podrían encarnar en diversas acciones de propaganda, construcción ideológica, dirigencia de masas, en última instancia mediadores y traductores entre el movimiento obrero y el objetivo potencial de una conciencia comunista en el curso de la praxis revolucionaria del proletariado internacional.

En los tiempos de Marx, el término “comunista” significaba un programa político que se distinguía del socialismo como perspectiva de análisis en relación a la cuestión de la propiedad burguesa de los medios de producción. El término “socialista” era mucho más general y difuso, ya que dentro del ideario socialista de aquel entonces se entendía a este como búsqueda de sociedades alternativas donde podíamos encontrar desde santsimonianos hasta políticos liberales que se oponían a las injusticias del capitalismo burgués. Y se distinguían de los comunistas, en particular, por el tema de la propiedad, porque los comunistas planteaban la idea de propiedad colectiva y la administración de los medios de producción, mientras que en el amplio espectro de posturas socialistas encontrábamos posiciones de regulación colectivista de la industria como los sansimonianos o los owenistas que promovían la propiedad cooperativista de la riqueza y aspiraban a una sociedad de la cooperación.

Los “comunistas” aparecen descritos por Marx y Engels en su *Manifiesto* como quienes proponen el término de una forma particular de propiedad, que no es la propiedad pequeño burguesa o propiedad privada adquirida producto del trabajo, sino la forma burguesa de la propiedad que se desarrolla para Marx a través de la acumulación originaria como proceso histórico de disociación entre el productor y los medios de producción¹⁶. A esta disociación que es la forma primitiva de capital, genera la propiedad burguesa bajo la apariencia de propiedad privada y que todo comunista debe combatir. En palabras de Marx:

“Se nos ha reprochado a los comunistas que queríamos abolir la propiedad personalmente adquirida, fruto del propio trabajo, esa propiedad que constituye la base de toda libertad personal, actividad e independencia.

¡La propiedad bien adquirida, fruto del trabajo, del esfuerzo personal! ¿ Os refereis acaso a la propiedad del pequeño burgués, del pequeño campesino, que precede a la propiedad burguesa? No tenemos que abolirla: el desarrollo de la industria la ha abolido y sigue haciéndolo a diario.

¿ O habláis de la propiedad privada moderna, de la propiedad burguesa?¿ es que el trabajo asalariado, el trabajo del proletario, crea propiedad para él? De ningún modo. Lo que crea es capital, es decir, la propiedad que explota al trabajo asalariado y que no puede acrecentarse sino a condición de generar nuevo trabajo asalariado, para explotarlo de nuevo.”(Marx, C. y Engels, F. 2018,75)

Lo que Marx plantea en relación a los comunistas y la propiedad es que estos deben luchar no contra la propiedad privada, sino contra la propiedad que explota trabajo asalariado para poder crear capital, es decir, la propiedad

¹⁶ Este es un tema tratado muy posteriormente a través del concepto de “acumulación originaria” en los capítulos 24 y 25 de la primera edición de *El Capital*. Ver Marx, C. 1999. *El Capital*. Capítulo XXIV. La llamada acumulación originaria. México: Fondo de Cultura Económica.

burguesa de los medios de producción. De allí que los comunistas promuevan una propiedad colectiva o comunitaria de los bienes de producción y a partir de estas nociones de la propiedad construyan una identidad política que se aparta de todas las demás perspectivas socialistas de aquella época.

La identidad “comunista”, es una toma de posición política dentro de un entramado de relaciones de intereses de clases. Donde los comunistas como identidad política no se define por una esencia de lo que es ser comunista, sino de un conjunto de relaciones de fuerza y de disputa política dentro de la lucha obrera y los partidos obreros. La identidad política comunista se piensa como una diferencia política relacional en el juego de la lucha de clases que toma partido por el trabajo frente al capital e impulsa el derrocamiento de la sociedad burguesa y el control proletario de la sociedad. Es la cristalización temporal de ciertas relaciones de poder y de clases que se han desarrollado dentro de la sociedad burguesa. No puede ser pensada en modo alguno desde un punto de vista esencialista y con independencia del entramado de la lucha de clases en la sociedad burguesa. Es una identidad política articulada en las relaciones políticas de la sociedad de clases, que puede trascender y re articularse bajo las condiciones de la lucha de clases de nuestro presente, en tanto identidad política que se configura en el espacio agonista de la política como confrontación social y económica.

2.2. El pensamiento político de los revolucionarios comunistas

Los orígenes del comunismo desde un punto de vista teórico es posible apreciarlo en la tradición del igualitarismo francés en el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad* (1754), de Jean Jacques Rousseau y su condena a la propiedad como origen de la desigualdad, idea que le hará

decir a Proudhon de que toda “propiedad es un robo”¹⁷. Sin duda, Jean Jacques Rousseau era el teórico más influyente del igualitarismo francés, llegando a desarrollar esta idea de la propiedad y desigualdad que posteriormente fueron popularizadas por el anarquismo y algunas corrientes utopistas, pero no defendió la socialización de la propiedad y solo insistió en garantizar su repartición equitativamente. Es por ello que las influencias teóricas y políticas más decisivas en los orígenes del comunismo provienen de la izquierda jacobina de la revolución francesa que une “La conspiración de los iguales,” de Babeuf a través de Buonarroti, con las sociedades revolucionarias de Blanqui de la década de 1830; y estas, a su vez, a través de la Liga de los Justos, después la “Liga de Los Comunistas” fundada por alemanes exiliados con Marx y Engels, que redactaron *El Manifiesto Comunista* en su nombre”(Hobsbawm, E. 2011,33).

Para Marx y Engels, Francia era el país más adelantado tanto en las ideas como en la experiencia revolucionaria del socialismo, esto lo establece en las primeras décadas del siglo XIX en un texto poco conocido que es la “Introducción” a una *Crítica a la Filosofía del Derecho de Hegel*(1844), donde Marx plantea claramente que:

“El sueño utópico, para Alemania, no es precisamente la revolución radical, no es precisamente una emancipación humana general, sino, por el contrario, la revolución parcial, la revolución meramente política, una revolución que deje en pie los pilares del edificio (Marx, C.1982, 499).

Marx considera que sólo es posible una revolución burguesa en Alemania, aunque no utiliza ese vocabulario aún, más bien la emancipación humana

¹⁷ Para una revisión más precisa ver el texto Proudhon Pierre-Joseph.2019. *¿Qué es la propiedad?* Madrid: Ediciones Olejnik.

general a la causa de los trabajadores, que posteriormente será el objetivo de los comunistas como el sector más avanzado del movimiento obrero. Así lo expresa claramente en el *Manifiesto Comunista*, donde señala: “los comunistas son pues, en la práctica, el sector más resuelto de los partidos obreros en todos los países (Marx, C. 2018,73). En esta misma línea, Federico Engels le atribuye a la teoría política francesa, citada en los párrafos más arriba, ser el soporte teórico del origen del socialismo y la conciencia revolucionaria:

“Pero, por su forma teórica, el socialismo empieza presentándose como una continuación. Más desarrollada y más consecuente, de los principios proclamados por los grandes pensadores franceses del siglo XVIII.... Los grandes hombres que en Francia ilustraron las cabezas para la revolución que había de desencadenarse, adoptaron ya una actitud resueltamente revolucionaria (Engels, F. 1975,35).

La teoría política francesa en la que había decantado la revolución en la obra de Babeuf, Blanqui, Fourier, Proudhon, por citar a los más influyentes teóricos en los orígenes del comunismo. En tanto, la teoría política revolucionaria y socialista de la década de los 40 del siglo XIX era principalmente francesa. Se transforman estas propuestas teóricas en la línea vertebral de los inicios del comunismo. Al respecto es muy elocuente Eric Hobsbawm (2011) al tratar el socialismo pre-marxiano:

“(....) el comunismo babouvista y neobabouvista fue trascendental en dos aspectos. En primer lugar, a diferencia de gran parte de la teoría socialista utópica, aquel estaba profundamente incrustado en la política, y por consiguiente expresaba no solo una teoría de la revolución. Sino una doctrina de praxis política, de organización, estrategia y táctica, aunque limitadas. Sus principales representantes en la década de 1830- Laponneraye (1804-1849), Lahautière, Dézamy, Pillot, y sobre todo Blaqui- eran revolucionarios activos. Esto, junto a su relación orgánica con la historia de la revolución francesa, que Marx estudio en profundidad, hizo que fueran sumamente relevantes para el desarrollo de su pensamiento. En

segundo lugar, a pesar de que los escritores comunistas eran generalmente intelectuales marginales, el movimiento comunista de la década de 1830 atrajo visiblemente a los obreros. Estas circunstancias, destacadas por Lorenzo Von Stein, indudablemente impresionaron a Marx y a Engels, que más tarde recordarían el carácter proletario del movimiento comunista de la década de 1840, distinguiéndolo del carácter de clase media de gran parte del socialismo utópico. Además, los comunistas alemanes incluyendo a Marx y Engels, extrajeron el nombre de sus doctrinas de este movimiento francés, que adoptó el término “comunista” en torno a 1840” (Hobsbawm, E. 2011,34).

Sin duda, la llamada “revolución dual” de la burguesía, es decir, la Francesa y la Industrial británica constituyen un horizonte histórico fundamental para la articulación política de los comunistas y para la configuración de su pensamiento político que decantará en el pensamiento del socialismo científico de Marx y Engels. Así, la Revolución Francesa influyó desde el punto de vista teórico y la Revolución Británica Industrial fue el escenario del surgimiento del proletariado y del movimiento comunista en la clase obrera industrial.

El movimiento comunista significaba para ese entonces un programa político, una estrategia; mientras que el socialismo era más bien una perspectiva de análisis y crítica de la sociedad imperante y sobre la naturaleza humana en general. Al respecto es muy elocuente Michael Lowy (2010) al plantear los objetivos políticos para ese entonces de Marx y de Engels en relación al movimiento comunista:

“(…) formar una vanguardia comunista, liberada del socialismo utópico, “verdadero”, conspirativo, artesanal o “sentimental”; constituir a escala internacional, y en primer lugar en Alemania, un partido comunista revolucionario y “científico”, que debe ser teóricamente coherente sin convertirse en una secta cortada de las masas proletarias”.(Lowy, M.2010,171).

2.3. Pensar y organizar la revolución comunista de las clases explotadas

En su época, Marx y Engels se enfrentaron desde el punto de vista teórico y político, no solo a la ideología de la clase dominante, sino también a la variedad de perspectivas políticas de justicia social que aparecían bajo el paraguas del socialismo utópico. En este escenario político, Marx y Engels emprendieron la batalla teórica de llegar al movimiento obrero en tanto sujeto de la historia y la clase llamada a derribar a la burguesía y su concepción de mundo. Había que llegar a los trabajadores, arraigar en su conciencia y así convertir a estos en una fuerza política revolucionaria que pudiese confrontar a la clase burguesa. Para esta tarea, Marx y Engels, se dispusieron a crear un movimiento político al servicio de esta causa y a través de estas experiencias, penetrar en las variedades de organizaciones obreras de la época. Fue así como Marx y Engels, junto a otros exiliados alemanes, crearon el “Comité Comunista de Bruselas” (1846), el cual se relacionó y creó lazos con círculos comunistas y obreros tanto de Francia, Inglaterra y Alemania.

Fue la primera organización política creada por Marx y Engels para generar contacto internacional y conexiones con el movimiento comunistas europeo, considerando la dispersión que se había provocado entre los comunistas alemanes, intelectuales y artesanos que abrazaban la causa revolucionaria de los trabajadores. En relación a los objetivos del Comité Comunista de Bruselas, Lowy (2010) nos plantea:

“Los objetivos esenciales del movimiento eran, por un lado, apresurar la formación de un partido comunista organizado en Alemania e incluso a escala internacional; por el otro, conquistar la vanguardia comunista y obreras para las nuevas concepciones de Marx, por

medio de un combate teórico intransigente contra el “socialismo verdadero”, el socialismo utópico, etc”(Lowy, M. 2010,177).

Esta organización creada por Marx y Engels, compuesta a su vez por refugiados alemanes, intelectuales y artesanos, se dispuso a combatir teóricamente al llamado socialismo verdadero de la época, que era la concepción utópica que caracterizó Engels dentro del movimiento obrero alemán. Este combate teórico-político, que emprendía Marx y Engels al interior del movimiento obrero comunista alemán, consistía en depurar a este de perspectivas utopistas, rudimentarias, neocristianas, “así como de falsos “profetas” y de nuevos “mesías”, y para dar a la lucha proletaria una doctrina rigurosa, científica y concreta” (Lowy, M. 2010,172).

Dentro de este combate teórico contra el socialismo utópico alemán, Marx y Engels emprendieron la crítica contra Weitling y Kriege que representaban para Marx y Engels el comunismo artesanal y neocristiano frente al comunismo filosófico que ellos representaban y proponían. En relación a lo anterior, Marx se confronta contra Hermann Kriege un socialista utópico alemán emigrado a Nueva York, redactor del periódico el “Tribuno del Pueblo,” que pertenecía a Social Reform Association, rama alemana de la National Reform Association que eran la expresión del movimiento obrero naciente en Norteamérica. Lowy señala que “Marx critica violentamente a Kriege , porque reduce el comunismo, “movimiento histórico universal (*Weltgeschichtlich*), a algunas palabras: “amor”, “odio”, “comunismo”, “egoísmo”, o a la “búsqueda del Espíritu Santo y de la Sagrada Comunión,” predicando en nombre del comunismo “las viejas fantasías de la religión y de la filosofía alemana”(Lowy,M.2010,96).

La virulencia de Marx frente a las organizaciones “pequeño burguesas” de un socialismo idealista neocristiano fue decidida y los catalogó de socialistas

verdaderos al estilo Proudhon. Respecto de este último discrepó políticamente en relación a la revolución como un medio de reforma social, debido a que Proudhon de esta época rechazaba la vía radical y revolucionaria de la transformación social y, más bien, propone una estrategia de cambios gradualistas que se expresan en la frase “quemar la propiedad a fuego lento.” Proudhon para ese entonces no comprende la lucha de Marx y de Engels contra el socialismo utópico y los califica de divisionistas del movimiento socialista alemán. Por el contrario, Marx y Engels intentan decididamente demostrar que el socialismo de Proudhon y los utópicos alemanes como Grun era anti proletario, pequeño burgués y artesanal.

Marx y Engels en esa época tomaban postura por un movimiento obrero comunista de masas, esta posición se traduce en una gran consideración por el cartismo en Inglaterra. Según Lowy, Marx en esa época muestra “una intransigencia radical frente a los doctrinarios pequeño burgueses alemanes, que se pretenden “comunistas”, y, por el contrario, una gran tolerancia y una profunda confianza hacia el movimiento obrero auténtico “de masas” (Lowy,2010:173)

El eje de orientación de la organización política del movimiento comunista se desplazaba hacia Inglaterra y se traduce en la consideración del movimiento cartista. Si bien la “Liga de los Justos” había emigrado a Londres, para Marx esta seguía confundida ideológicamente en su complacencia al “comunismo sentimental” a su carácter artesanal y limitado, y también a su estructura organizativa estrecha y conspirativa de la Liga de los Justos, que no correspondía de ninguna manera a su concepción de un movimiento comunista. Es por ello que Marx y Engels presentaron una serie de condiciones para ingresar a la *Liga de los Justos* que posteriormente se transformaría en la *Liga*

de los Comunistas, entre las que más destacan podemos citar que la Liga se planteara como objetivo:

“el derrocamiento de la burguesía, la dominación del proletariado, la supresión de la sociedad burguesa fundada en la oposición de clases y la creación de una nueva sociedad sin clases y sin propiedad privada” (Lowy, M. 2010, 181).

La idea de Marx y Engels era sacar las imprecisiones teórico políticas y las confusiones con la teoría liberal burguesa y tomar un carácter eminentemente proletario y superar, también, los límites del socialismo alemán por una concepción política internacional comunista e impulsar la lucha proletaria. También, la *Liga de los comunistas* en relación a la “Liga de los Justos” alemanes supera otra limitación: la de sociedades conspirativas y organizaciones de propaganda pacíficas. En este escenario, se plantea un tipo de organización política de un partido comunista revolucionario de masas de la clase obrera internacional.

2.4. El rol de los comunistas en la revolución de las clases explotadas

Desde el punto de vista analítico del materialismo histórico, “la historia no era más que la historia de la lucha de clases” y la lucha de clases se transformaba en una teoría explicativa de la historia y del cambio social. Bajo esas premisas anteriores, el soporte teórico de los comunistas era el materialismo histórico, donde el desenlace de la lucha de clases es la revolución de los trabajadores. Esta no es una revolución meramente política que mantiene las estructuras del edificio burgués, sino, principalmente, una transformación radical tanto de las formas de interpretar el mundo por la clase antagónica que se hace del poder, como de sus estructuras económicos-sociales y culturales.

En este escenario, es fundamental el rol del movimiento político comunista como programa y el de la teoría política comunista como soporte. De manera que el materialismo histórico se transforma en el soporte teórico de la lucha de los comunistas y el movimiento comunista en la organización que lleve adelante el programa de la teoría política comunistas para no tan solo interpretar el mundo construido por la burguesía, sino principalmente “transformarlo”, es decir, a través de la “revolución” como conclusión de la disputa política de clases antagónicas.

Ya a fines de la década de 1840, Marx consideraba fundamental la relación entre los comunistas y el movimiento proletario. Los comunistas no debían desempeñar, como los jacobinos, el rol de jefe supremo de la revolución, como tampoco la de una sociedad conspirativa babouvista¹⁸. En otras palabras los comunistas no pueden ponerse por encima del movimiento obrero y hacer la revolución en su lugar. Cabe preguntarse en este sentido ¿cuál es el rol que les compete a los comunistas en la revolución de los trabajadores?

¹⁸ El origen contemporáneo del término “comunista” fue acuñado por los seguidores de Francois Babeuf, quienes proponían la llamada “Republica de los Iguales”. Estos conspiradores comunistas revolucionarios son conocidos por organizar la llamada “conspiración de los iguales”. Desde el punto de vista teórico son seguidores “ideológicos del materialismo francés del siglo XVIII, de las ideas de *Meslier* sobre la revolución popular y del comunismo «racionalista» de *Morelly*, de la experiencia organizadora e ideológica de las corrientes más izquierdistas de la Revolución Francesa. El babuvismo representó un paso adelante en el desarrollo de las ideas socialistas, dado que surgió en una nueva etapa de la evolución político-social de Francia, etapa relacionada con la consolidación del sistema capitalista. Los babuvistas intentaron, por vez primera, convertir la teoría del socialismo en práctica del movimiento revolucionario. Junto al principio general de la futura «República de los Iguales», elaboraron un plan de medidas encaminadas a asegurar el mejoramiento en la situación de las capas pobres y a permitir el aplastamiento de la resistencia de las fuerzas contrarrevolucionarias (<https://www.filosofia.org/enc/ros/babu.htm>)

Los comunistas, para Marx, deben jugar un rol de mediador y posibilitador de la emancipación proletaria, en modo alguno la de jefes supremos o vanguardia iluminista del proceso, como queda esbozado en el *Manifiesto*:

“(…)el objetivo inmediato de los comunistas es el mismo que el de todos los demás partidos proletarios: constitución del proletariado en clases, derrocamiento de la dominación burguesa, conquista del poder político por el proletariado. Las tesis teóricas de los comunistas no se basan en modo alguno en ideas o principios inventados o descubiertos por tal o cual reformador del mundo”. (Marx, C. y Engels, F. 2018,73).

Quienes encarnan esta identidad política para Marx no eran los líderes jacobinos, como tampoco los de una sociedad conspirativa babouvista; en otras palabras para Marx los comunistas no pueden ponerse por encima del movimiento de los explotados y hacer la revolución en su lugar o sobre ella:

“Los comunistas luchan por alcanzar los objetivos e intereses inmediatos de la clase obrera; pero al mismo tiempo defienden también, dentro del movimiento actual, el futuro de ese movimiento” (Marx, C. y Engels, F. 2018,115).

El *Manifiesto*, genera la superación política de las posiciones revolucionarias socialistas de la teoría francesa utópica (Fourier, Saint-Simon, Proudhon) heredera de la revolución de 1789. En tanto, Marx y Engels van a delinear una identidad política de una posición revolucionaria la “comunistas” y desarrollaran la propuesta de un socialismo de clase, condensado en un sujeto que es la clase trabajadora, que ninguna de las posiciones utópicas pudo jamás desarrollar.

En efecto, pensamos que la concepción de revolución de Marx y Engels constituye una superación del socialismo y comunismo heredero de la revolución francesa y su teoría, puesto que esta presenta un posicionamiento político claro “el de los comunistas”. Se trata de una teoría política para lograr

las pretensiones de esta identidad social y política, como lo es el materialismo histórico y una reflexión sobre sus principales dimensiones analizar sobre ese proceso: rol del Estado, teoría política, enfoque epistemológico, sujetos de la transformación e identidad política instigadora.

Vale decir, quienes iban a llevar adelante esa lucha política y de qué manera la debían impulsar. Lo cual constituye uno de los soportes teórico- políticos de la concepción de revolución que plantean los pensadores alemanes y una vía alternativa de modernización de la sociedad burguesa diferente a la teoría liberal.

La idea de identidad política comunista sugiere más que la determinación de una esencia de lo que es ser comunista, sino, más bien una estrategia agonística de diferenciación frente a otro que siempre es relacional. De manera que no es independiente de las relaciones e intereses de clase y de fuerzas que se expresan en la sociedad. Es una identidad política que no se configura en relación consigo misma, sino en las relaciones y confrontaciones dentro del movimiento obrero y socialista por apalancar “la construcción del proletariado en clase, derrocamiento de la dominación burguesa, conquista del poder político por el proletariado” (Marx, C. y Engels. F, 2018:73). Es decir, el impulso de un determinado programa político incitado por esta identidad política en relación con otros grupos sociales.

Se entiende por “identidades políticas” siguiendo la lectura que sostiene Carlos Ruiz sobre el texto de Marcos García de la Huerta (2010) “Identidades culturales y reclamos de las minorías” como una “asignación de una determinada identidad al colectivo” que debe entenderse” más bien (...) como una estrategia que como una determinación de esencia”(García de la Huerta,M.2012), es decir, “ la identidad es un tópico agonístico, ya que surge

como réplica frente a otro”(Ruiz, C. 2016,106). A partir de esta lectura, entendemos por identidades o identidad política una determinada estrategia agonística de diferenciación frente a un otro, en nuestro caso una delimitación de las posturas e imposturas de los comunistas frente a la lucha de clases y la sociedad burguesa que queda claramente expresada en el “Manifiesto Comunista” sobre quiénes son y quienes no son los comunistas.

2.5. El materialismo histórico y la revolución comunista

La teoría política de Marx tuvo un gran impacto dentro del pensamiento socialista. Los diagnósticos de los utopistas presentaban una serie de deficiencias, tanto teóricas como prácticas de crítica a la sociedad burguesa. Sus ideas no poseían o, más bien, no reconocían una clase o grupo en especial para difundir sus ideas. Su llamamiento iba desde los banqueros, comerciantes, empresarios, hasta obreros. Sin embargo, en Marx el proletariado es una clase universal, donde los comunistas están llamados a unir y relacionar las luchas particulares con el movimiento general de la clase trabajadora, siendo su objetivo final la lucha internacional. No es, pues, una clase que se mueva por intereses particulares, ni privados, como tampoco por intereses nacionales, es una clase que, al liberarse de la forma de trabajo explotado y enajenado del modo de producción burgués, provoca la emancipación universal de todas las formas de explotación capitalista, inclusive la del capital sobre los capitalistas.

Otras de las deficiencias teóricas que establece Marx en esa época era la falta de una teoría económica seria y un análisis en profundidad de la “economía

política” burguesa, solo Proudhon de manera rudimentaria había abordado la cuestión de la propiedad en las diversas variantes socialistas de la época. Por ello, según Hobsbawm, Marx criticó en su tiempo lo que podrían ser catalogadas como propuestas de izquierda de la economía, considerándolas como pequeño burguesas al “tratar los problemas del capitalismo por medios tales como la reforma de créditos, la manipulación de la moneda, la reforma de la renta, medidas para inhibir la concentración capitalista mediante la abolición de la herencia u otros medios, aunque fuesen encaminados a beneficiar a las asociaciones de trabajadores que operaban en el seno del capitalismo con el propósito final de remplazarlo”(Hobsbawm, E. 2011, 47). Es por lo anterior, que Marx se detiene a estudiar la economía política inglesa y es considerado dentro de este ámbito como uno de los últimos y más destacados ricardianos de la teoría del valor trabajo. Sin duda, su crítica de la “economía política burguesa” es monumental y se consolida en su gran obra *El Capital* publicada en Hamburgo en 1867. Marx consideraba que la ciencia es una fuerza revolucionaria y la tarea de la larga crítica a la economía política era parte de ese qué hacer revolucionario y de su lucha política comunista.

El materialismo dialectico o histórico de Marx proviene de la distinción con el materialismo “contemplativo” de los jóvenes hegelianos de izquierda principalmente Feuerbach quien será el mediador de la lectura de Marx sobre Hegel. Para este último, el materialismo son las cosas como “realmente” son y han acaecido sensorialmente. Dado lo anterior, Engels señala que “Feuerbach, en Manchester, por ejemplo solo encuentra máquinas y fábricas, donde hace unos cien años no habían más que tornos de hilar y telares movidos a mano” “Es cierto que Feuerbach les lleva a los materialistas “puros” la gran ventaja de que el hombre es un “objeto sensorio”; pero, a parte que solo lo ve como “objeto

sensorio” y no “como actividad sensoria”. Manteniéndose también en esto dentro de la teoría, sin concebir los hombres dentro de su conexión social dada, bajo las condiciones de vida existentes” (Engels, F.2006, 77). El materialismo “contemplativo” de Feuerbach concibe al hombre como concepto abstracto y no reconoce en este más que relaciones sensoriales y emocionales, sin advertir las relaciones sociales dentro de un marco de condiciones de existencia de los hombres. En otras palabras, el materialismo de Feuerbach se mantiene al margen de la historia, aparece separado de las condiciones de existencia que los hombres realizan para poder vivir, es decir la “producción de la vida” como proceso histórico. Este es el salto que Marx desarrolla del materialismo “contemplativo” al materialismo histórico o dialectico al establecer que la vida es un “proceso” de una doble relación social y natural desde donde emergen diferentes “modos de producir” determinadas “fuerzas productivas”:

“(…) que la suma de las fuerzas productivas accesibles al hombre condiciona el estado social y que, por tanto la “historia de la humanidad” debe estudiarse y elaborarse siempre en conexión con la historia de la industria y del intercambio” (Engels, F.2006, 80).

Desde el punto de vista de la historia de su pensamiento se señala que en *La Ideología Alemana* y en el *Manifiesto Comunista* se desplegó su concepción materialista de la historia desde una perspectiva político -filosófica y en *El Capital* se expusieron las bases económico-filosóficas del edificio burgués que había que derribar. *El Capital* vino a exponer política y filosóficamente las bases económicas de la explotación burguesa. Si la economía política clásica buscaba unos principios objetivos que explicaran la aparente regularidad de las proporciones de intercambio, la crítica de Marx, descubría en el valor trabajo sobre el manto de la apariencia de la objetividad la verdad incómoda de la explotación del hombre por el hombre y con ello se deconstruía el andamiaje de

neutralidad de la teoría política clásica. Por ello, Marx revisará concepto por concepto para hacer esa deconstrucción conceptual de la teoría económica burguesa y sustentar bajo esa crítica la posibilidad de una revolución a través de las crisis de sobreproducción y la contradicción de las formas de funcionamiento del modo de producción capitalista.

El análisis económico del funcionamiento del modo de producción burgués le permitirá fundamentar las condiciones “objetivas” de una revolución (crisis de realización y tendencia decreciente de la tasa de ganancia). Estas condiciones se producen en el funcionamiento de la economía capitalista, en la crisis de sobreproducción, la que permite evidenciar en las mismas condiciones de funcionamiento de la economía burguesa las contradicciones que el mismo sistema ha generado y que desembocarían en las posibilidades para un cambio revolucionario del modo de producción. El libre comercio traía consigo los efectos nocivos de su espontaneismo, vale decir, la inadecuación de los agentes en cada parte del funcionamiento del sistema. La llamada crisis de realización que hace referencia a la inevitabilidad de desajustes en el ciclo económico de los diversos agentes económicos.

Otro de los efectos económicos en cuales Marx veía las posibilidades de un contexto de crisis que posibilitase la revolución, más allá de las crisis de sobre producción, se daba en la tendencia decreciente de la tasa de ganancia. Según Bermudo, Marx sostiene: “el capitalismo se ciega la hierba bajo los pies: sus procedimientos de abstención de plusvalía van minando la posibilidad de los mismos, cosa nada anormal sino común a todo proceso natural de consumo destructivo, sea la pesca o la tierra” (Bermudo, 2019:78). La tendencia decreciente de la tasa de ganancia, se debe, explicado en simple, a la utilización de tecnología en el proceso productivo que tiende continuamente a crecer con

lo cual va disminuyendo la tasa de ganancia, en tanto esta crece con mayor rapidez dada la expansión capitalista que el capital variable y constante.

Desde el punto de vista económico, en la formación del pensamiento de Marx es indudable el rol que juega la economía política británica, esto se debe al prolífico estudio de la teoría del valor trabajo de David Ricardo. También es influido por Sismondi y Pecquer. Estos autores aparecen continuamente citados por Marx, de hecho Pecquer es tratado en *El Capital*.

Por último, es necesario destacar en la formación de su pensamiento el aporte de la filosofía alemana de Hegel. Si bien Marx ingreso a estudiar derecho en la Universidad de Bonn lo hará para satisfacer los deseos de su padre, ya que su verdadera pasión era la filosofía y la historia. El encuentro con la filosofía llegó en la Universidad de Berlín donde conoció los jóvenes hegelianos. Marx perteneció a este grupo hasta terminar la carrera, durante este período se sumergió en la obra de Hegel, estudiándolo profundamente, encontrando en esta filosofía un vocabulario fecundo para comprender y enfrentarse a la sociedad injusta.

En esta época, el joven estudiante hegeliano radical creía que la batalla filosófica como una forma de hacer avanzar el espíritu en la sociedad. Según José Manuel Bermudo, para Marx “la filosofía no está fuera del mundo, del mismo modo que el cerebro no está fuera del hombre por no encontrarse en el estómago. Marx defiende la irrupción de la filosofía en el mundo como “acción”, es decir, como “cultura”; no solo como conciencia subjetiva de lo que es, sino como realidad objetiva que forma parte de él” (Bermudo, 2019:27). Marx compartía con los jóvenes hegelianos una doble ilusión, por una parte, la posibilidad de que la filosofía fuera un arma de emancipación, a través de la educación y, por otro, que la emancipación viniera desde la acción política.

Para Marx, la filosofía encuentra en el proletariado su arma concreta de emancipación y en la filosofía sus armas intelectuales. Esta idea puede expresarse en que el intelecto de la emancipación es la filosofía y el centro de la emancipación es el proletariado. Es decir, el proletariado no se puede suprimir sin realizar la filosofía. Cuando Marx rompe con la filosofía idealista hegeliana, se produce un giro materialista en su filosofía, algunos como Althusser (1968) han situado en este periodo una ruptura epistemológica en el pensamiento de Marx, quien comenzará a buscar el camino hacia la emancipación en la sociedad civil a partir de un profundo análisis de la economía política de la clase dominante. A estas conclusiones ha llegado cuestionando la filosofía idealista de Hegel y poniendo en su lugar una filosofía materialista con un vocabulario propio, ya no el de Hegel y la filosofía idealista alemana, sino, ahora, el del materialismo histórico y la filosofía de la *praxis*. Esto puede parecernos trivial, pero para la filosofía de su tiempo poner como motor de la historia algo tan grosero y tosco como la lucha por sobrevivir resultaba una excentricidad plebeya.

2.6. Antagonismo de clases. Explotadores y Explotados

Para Marx, las clases expresadas en antagonismo de explotadores y explotados constituyen la base de la explicación de las dinámicas históricas de las sociedades. Significa que los fenómenos históricos no son otra cosa que formas diversas y complejas de lucha de clases, de allí la frase del manifiesto comunista que la “historia de todas las sociedades anteriores es la historia de la lucha de clases.”(Marx, C. y Engels, F. 2018,45). En qué consiste el concepto de clase

de Karl Marx, si bien el filósofo alemán no es el primero que habla de este concepto, como queda establecido en su carta a Weydemeyer del 5 de marzo de 1852, donde el propio Marx reconoce:

“(…) En lo que a mí respecta, no ostento el título de descubridor de la existencia de las clases en la sociedad moderna, y tampoco si quiera de la lucha entre ellas. Mucho antes que yo, los historiadores burgueses habían descrito el desarrollo histórico de esta lucha de clases y los economistas burgueses la anatomía económica de las clases” (Marx, C. y Engels, F. 1972,56)

Lo que descubre Marx en su teoría es que la articulación del orden social se encuentra determinada por la existencia de la lucha de clases y critica la ilusión burguesa de la economía política que separa las actividades de la producción, de las actividades políticas y de las luchas políticas. Todas las condiciones de producción son en última instancia relaciones de clases y relaciones de clases antagónicas. Marx quería mostrar que todas las condiciones de la producción, circulación y distribución capitalista, de la llamada economía política, están regidas por el desarrollo de las clases sociales. Bajo esta premisa, es que en el prólogo del *18 Brumario* Federico Engels señala:

“ fue precisamente Marx el primero que descubrió la gran ley que rige la marcha de la historia, la ley según la cual todas las luchas históricas, ya se desarrollan en el terreno político, religioso, filosófico, ya en otro terreno ideológico cualquiera, no son en realidad más que la expresión más o menos clara de la lucha entre las clases sociales, y que la existencia y por tanto, también los choques de estas clases, están condicionadas a su vez, por el grado de desarrollo de su situación económica, por el modo de producción y de su intercambio, condicionado por esta. Dicha Ley (...) tiene para la historia la misma importancia que la ley de la transformación de la energía tiene para las ciencias naturales (Engels, F. y Marx, C.1999, 6-7).

El concepto de clases en Karl Marx nunca fue elaborado sistemáticamente por el autor, a pesar de que este concepto tiene una centralidad en su obra y en la

concepción materialista de la historia. Lo que sabemos es que la aproximación más sistemática al concepto se realizó por el filósofo alemán en el capítulo interrumpido del *Capital*. Para algunos de sus comentaristas, las clases, dentro del entramado teórico, juegan un lugar secundario en relación al funcionamiento del modo de producción capitalista y se las ve como un efecto de este. Sin embargo, cabe destacar que el pensador alemán era ante todo un político revolucionario y su concepción materialista, donde deconstruye las categorías de la economía política burguesa lo hace para plantear ideas políticas comunistas, donde el análisis de clase y la lucha de clase transitan por toda su obra.

Es preciso considerar, siguiendo a Doménico Losurdo (2013) que “las clases y la lucha de clases se constituyen y desarrollan sobre la “base material” de la producción y distribución de los recursos y los medios que aseguran la vida sobre la base de “las relaciones sociales vitales” y de las reales relaciones de vida (MEW,230;393n). Es evidente que la división del trabajo debe tenerse en cuenta no solo a escala nacional, sino también internacional sin perderse de vista nunca “el mercado mundial”(MEW,27:54).

Las ideas anteriores suponen que la noción de lucha de clases en Karl Marx y Federico Engels no es tan solo la emancipación económica de los trabajadores como clase explotada, sino también la emancipación universal que implica también la liberación de las naciones oprimidas y de todas las formas de explotación en la cual se incluye, adelantadamente para su época, la emancipación de las mujeres y la igualdad de derechos.

Debemos destacar, por tanto, que nuestra lectura de la lucha de clases en Marx y Engels se desprende de la lectura que desarrolla Losurdo (2013) y en la cual se establece que la lucha de clases puede configurarse de múltiples maneras, es

decir, la lucha de clases puede adquirir diferentes formas entre las que se pueden destacar al menos tres. La que todos conocemos del proletario versus la burguesía, aunque Marx destaca otras dos menos conocidas como la liberación o emancipación de las naciones oprimidas y la liberación de la mujer de la lógica burguesa de la familia.

Bajo esta lectura de lo que Marx y Engels entienden por “lucha de clases”, se desprende que la emancipación política y, por tanto, la “revolución” en el materialismo histórico de los pensadores alemanes es mucho más universal que la mera revolución burguesa como cambio en la esfera política del poder. Adelantamos que el concepto de “revolución” se entiende como una liberación que va más allá de la sola clase trabajadora. Se trata de una realización de la emancipación humana, vale decir, la emancipación universal no tan solo de la clase, sino de todas las formas de opresión, en tanto la lucha de clases se configura de diversas maneras. Al respecto vamos a citar la lectura de Doménico Lonsurdo:

“Junto a la “liberación” o “emancipación” económica del proletariado, Marx y Engels, como sabemos reivindican la “liberación” o “emancipación” de las naciones oprimidas (...) “ Lo mismo se puede decir del fragmento del trabajo asalariado y capital que habla de la lucha de clases y nacionales: Lucha de clases es el genus que, en determinadas circunstancias, asume la forma específica de “lucha nacional (...). La lucha de clases casi nunca se presenta en estado puro, casi nunca se limita a comprometer a los sujetos directamente antagonistas; es sobre todo esta falta de “pureza” lo que le permite que desemboque en una revolución social victoriosa”(Lonsurdo, D.2013, 35).

Para Marx a su vez la opresión de la mujer es la primera expresión de la lucha de clases natural, ya que se da o remite al plano doméstico de las relaciones. El pensador alemán utiliza las categorías de la fábrica y de la explotación patrón/obrero para expresar de la misma manera la opresión hombre/mujer en

el plano burgués de la familia, donde la mujer queda relegada a ser mero instrumento de producción, su lugar dentro de la estructura burguesa de la familia es a ser meros instrumentos de trabajo, lo mismo queda expresado para los hijos y la mujer como esclavos del hombre. Al respecto podemos citar los siguientes pasajes del *Manifiesto* y *La Ideología Alemana*:

“En la familia patriarcal la esposa y los hijos son esclavos del hombre” (Marx, C. y Engels, F. 2018,32) (...) “Para el burgués su propia mujer es un simple instrumento de producción; pues bien se trata justamente de abolir la posición de las mujeres como meros instrumentos de producción” (Marx, C. 1975,4).

A pesar de que Marx advirtió la división social a nivel de la esfera privada de la familia burguesa no la desarrollo en sus trabajos. Esta crítica ha sido desarrollada por las lecturas feministas de Celia Amorós en *Hacia una Crítica de la Razón Patriarcal* (1991) y Luce Irigaray en *Amo a ti* (1994). Estas autoras establecen que para Marx la división del trabajo entre hombre y mujer es una división natural y el énfasis que quiere desarrollar Marx es estudiar la división del trabajo a nivel “social”¹⁹.

2.7. Los/as trabajadores/as y la revolución en Marx y Engels

“Donde quiera que ha conquistado el poder, la burguesía ha destruido las relaciones feudales, patriarcales, idiliicas. Ha desgarrado sin piedad las abigarradas ligaduras feudales que ataban a los seres humanos a sus “superiores naturales”. Sin dejar subsistir entre ellos otro vinculo que el desnudo interés, el despiadado pago al contado(...). La burguesía no

¹⁹ Una revisión de estas discusiones se puede ver en Sánchez, María Cecilia (2016). Hannah Arendt y Luce Irigaray: El lenguaje de la pluralidad y la intersubjetividad en las esferas de lo público y lo privado. *Universum (Talca)*, vol. 31, no 2, p. 205-228.

puede existir sin revolucionar incesantemente los instrumentos de producción y con ellos las relaciones de producción, y por tanto todas las relaciones sociales (Marx, C. 2018,51).

La revolución es, desde un punto de vista práctico, la transformación de las estructuras económicas, sociales, políticas y culturales de una sociedad, las cuales son accionadas por las actividades políticas de las clases sociales en pugna, en el caso del modo de producción capitalista la burguesía, sin embargo, la clase revolucionaria de la sociedad del porvenir es el proletariado. En palabras de Marx:

“De todas las clases que hoy enfrentan a la burguesía, solo el proletariado es una clase verdaderamente revolucionaria. Las demás clases van degenerando y desaparecen con el desarrollo de la gran industria: el proletariado en cambio, es su producto más peculiar.”(Marx, C. 2018,67).

El producto más peculiar de la revolución industrial será el sujeto revolucionario de la teoría política de los pensadores comunistas. En el tiempo que Marx y Engels desarrollaron su teoría, la clase obrera, se encontraba en proceso de expansión. Esto queda muy claramente expuesto por Marx en el proceso de acumulación originaria que desarrolla Marx en *El Capital* con respecto a este proceso:

“Los orígenes de la primitiva acumulación pretenden explicarse relatándolos como una anécdota del pasado. En tiempos muy remotos- se nos dice-había, de una parte, una minoría trabajadora, inteligente y sobre todo ahorrativa, y de la otra un tropel de descamisados, haraganes, que derrochaban cuanto tenían y aún más. Es cierto que la leyenda del pecado original teológico nos dice que el hombre fue condenado a ganarse el pan con el sudor de su frente; pero la historia del pecado original económico nos revela porque hay gente que no necesita sudar para comer. No importa. Así se explica que mientras los primeros acumulaban riquezas, los segundos acabaron por no tener ya nada que vender más que su pelleja” (Marx, C. 1999, 607).

Con el desarrollo de la revolución industrial este proceso de proletarización se iba a expandir ampliamente y con ello, seguiría como resultado de esa primera fase de la revolución industrial, el proletariado. En todo caso, Engels sería el primero en profundizar en las condiciones de esta clase, en pleno proceso de desarrollo del capitalismo industrial en el mismo centro de su desarrollo en su obra *La situación de la clase obrera en Inglaterra (1845)*.

Este texto constituye la primera obra en tratar a la clase obrera en su conjunto y no separada por secciones e industrias. Es también, un gran estudio de las condiciones de vida de la clase obrera, pero a su vez, “un análisis general de la evolución del capitalismo industrial, del impacto social de la industrialización y sus consecuencias políticas y sociales, incluido el auge del movimiento obrero” (Hobsbawm, E. 2011,101).

Cuando se establece que el proletariado es una clase generada por el capitalismo industrial, es porque, como bien lo desarrolla Engels en su obra, es un resultado de la revolución industrial. Ya que este proceso destruye a los productores pequeños, al campesinado y la pequeña burguesía. El análisis más desarrollado de esto lo produce Marx en *El Capital* donde nos señala:

“Por tanto el proceso que engendra el capitalismo solo puede ser uno: el proceso de disociación entre el obrero y la propiedad sobre las condiciones de su trabajo, proceso que de una parte convierte en capital los medios sociales de vida y de producción, mientras de otra parte convierte a los productores directos en obreros asalariados”(Marx,C.1999,608).

Este proceso de disociación se profundiza con la urbanización e industrialización capitalista, ya que el proletariado a menudo es de procedencia preindustrial y rural. Para Engels este nuevo proletariado se encuentra confinado “a un infierno social donde son destruidos, mal pagados o muertos de hambre, donde se pudren en los arrabales, olvidados, despreciados y

coaccionados, no solo por la fuerza impersonal de la competencia sino por la burguesía como clase, que los considera objetos y no hombres, “mano de obra” o “manos” y no seres humanos” (capítulos XII). El capitalista, respaldado por la ley burguesa, impone su disciplina de fábrica, los multa, los hace encarcelar, les impone sus deseos a voluntad (Hobsbawm, E. 2011,104). Los trabajadores van enfrentar esta situación muchos de ellos dejándose sucumbir por el delito, el alcoholismo y otros se asimilarían pasivamente al sistema imperante respetando la ley y comportándose como honrados ciudadanos.

Sin embargo, de este mismo proceso de industrialización y de los costes sociales que este trae surgirán las primeras expresiones de insubordinación y organización de la clase trabajadora. De la insubordinación del delito, pasando al destrozo de maquinaria se pasará al sindicalismo y las huelgas, las cuales constituyen según Hobsbawm las primeras dos formas generales que adopta el movimiento. “Su importancia radica no en la efectividad, sino en las lecciones de solidaridad y conciencia de clase que imparten. El movimiento político del cartismo marca un nivel de desarrollo todavía mayor. Junto con estos movimientos, pensadores de clase media que, como esgrime Engels, habían permanecido en gran parte fuera del movimiento obrero hasta 1844, aunque captando a una pequeña minoría de los mejores trabajadores, desarrollaron teorías socialistas” (Hobsbawm, E.2011,105).

La pregunta es por qué para Marx el proletariado es la clase realmente revolucionaria. Si bien reconoce que la burguesía cumplió un rol revolucionario frente al antiguo régimen y el modo de producción feudal, no será esta la que cambiará las condiciones de opresión del modo de producción industrial capitalista, ya que esta misma los ha generado. Desde una manera simple, se podría responder que en la confrontación de clases, una explota a la otra y la

que está llamada a redimirse de sus cadenas es la que sufre la dominación de la explotación del trabajo.

En este contexto, las condiciones y características de la clase revolucionaria hay que encontrarla en las condiciones materiales de existencia y en las relaciones sociales de producción. Como resultado de ello, para Marx, se puede considerar a esta clase como revolucionaria. También en las consignas del movimiento político que la representa, el ideal de proclamar la conquista del poder político, pero más importante que eso es el control de los medios de producción, ya que para Marx lo que causa la disputa entre capital y trabajo y la degradación de este último es la expropiación de todos los medios de producción y subsistencias por parte de la burguesía. De esta manera, la clase revolucionaria es el resultado de la expropiación de los medios de subsistencia y el resultado de la revolución no puede ser otro que restablecimiento de esta expropiación como conquista del poder político²⁰.

Esta idea queda claramente expuesta por Federico Engels en *La Situación de la Clase Obrera en Inglaterra* (1845) al establecer que la proclama del partido político de la clase debe tener “como fin supremo, la conquista del poder político por la clase obrera, a fin de efectuar la apropiación directa de todos los medios de producción, suelo, ferrocarriles, minas, maquinas etc. Por toda la sociedad y su realización por todos y para beneficio de todos” (Engels,1975). Se entiende como conquista del poder político de la clase obrera la toma de los medios de producción que son la base de la explotación de la clase burguesa. Es, por tanto, la expropiación de sus medios de subsistencia y el trabajo

²⁰ No es el lugar de polemizar acá con esta idea, que después de la apropiación del materialismo histórico por los socialismos reales esto ha sido un tema de discusión importante.

enajenado aquello que le da al proletariado su condición universal y no particular, el ser una clase expropiada y a la vez enajenada por la forma de trabajo asalariada los transforma en un sujeto que ha devenido en sujeto universal. En palabras de Engels parafraseando a Marx:

“La expropiación del suelo dio nacimiento a esa clase, fue el desarrollo de la producción capitalista, de una moderna industria y de la agricultura a gran escala lo que la perpetuó y acrecentó y transformó en una clase distinta con intereses distintos y una misión histórica distinta. Todo ello ha sido plenamente expuesto por Marx (El capital, libro primero, sección VII; la llamada acumulación originaria). Según Marx, la causa del antagonismo actual de las clases y de la degradación social de la clase trabajadora, reside en su expropiación de todos los medios de producción y en los cuales se halla naturalmente incluido el suelo”. (Prólogo a la edición norteamericana de 1887 de la “Situación de la Clase obrera en Inglaterra).

Para Marx, el centro de la vida económica del capitalismo es el trabajo, esto constituye para muchos de sus comentaristas el giro materialista de su filosofía y uno de los elementos centrales para definir al proletariado como clase revolucionaria del porvenir. La clase trabajadora surgida de la expropiación de los medios de subsistencia constituye el eje gravitante de su filosofía materialista revolucionaria. Las condiciones del trabajo capitalista producen para Marx las condiciones para la emancipación de la clase trabajadora, en tanto el trabajo asalariado capitalista es la negación del trabajo cuyo concepto permite al hombre pensarse libre y creador de sí mismo. El trabajo asalariado es un trabajo forzado, una actividad no libre realizada por hombres encarcelados, puestos fuera de su lugar, enajenados de la comunidad.

En los *Manuscritos Económico Filosóficos de 1844* este autor plantea la “enajenación del trabajo” al establecer que el trabajador se siente en sí fuera de

su trabajo y en el trabajo fuera de sí. “el trabajador solo se siente libre en sus funciones animales, en el comer, en el beber, engendrar, mientras que en el trabajo, función verdaderamente humana, se siente como animal, lo animal se convierte en humano y lo humano en animal. En palabras de Marx;

“El objeto que el trabajo produce, su producto, se le enfrenta como un ser extraño, como una potencia independiente del productor (....) La alienación del obrero en su producto no solo significa que su trabajo se convierte en un objeto, una existencia exterior, sino que su trabajo existe fuera de él, independientemente de él, y se convierte en una potencia autónoma respecto de él, que la vida que él le dio se opone a él, hostil y extraña.(Marx, Manuscritos 1844, p57-58)

Esta es la condición del trabajo capitalista como trabajo enajenado, que se manifiesta tanto en el producto de su trabajo, en el proceso productivo, como en el objeto del mismo. Marx visualiza que al aumentar la capacidad productiva el trabajador paradójicamente aumenta su miseria económica, vale decir, el obrero es más pobre cuanto más riqueza genera. El trabajador se vuelve una mercancía más barata, se transforma en un mero ser productivo, un mero instrumento de producción, una mera mercancía que se mueve por sus propias reglas.

El trabajo capitalista es también enajenado en el proceso productivo, ya que a diferencia del artesano, al trabajador capitalista le resulta ajena su propia actividad. El proletariado forma parte de un sistema-maquina en el que ya no puede crear, solo ha de aportar esfuerzos de su cuerpo determinados por el sistema de producción burgués. En última instancia la enajenación se produce en el producto mismo de su trabajo, ya que el trabajador se relaciona con el producto de su trabajo como algo extraño. En ella el trabajador pierde su subjetividad enajenada en creaciones objetos que se transforman en sus

patrones, se pierde el trabajador como sujeto y aparece como siervo de las mercancías, sus propias creaciones devienen en seres extraños.

Este proceso de extrañamiento, se produce en el mismo proceso productivo donde el trabajador se convierte en una mera parte del sistema como una maquina donde no puede dejar salir su humanidad, sino que solo aporta esfuerzo, movimientos de su cuerpo los cuales se encuentran estructurados por las pautas del trabajo industrial. Bajo estas premisas, el trabajo asalariado capitalista constituye un modo de deshumanización del hombre, la negación de la vida humana que condena al trabajador enajenado a una vida sin autenticidad.

En efecto, el trabajo capitalista es una negación del trabajo, ya que el hombre en este no puede pensarse libre y creador de sí mismo. Es por ello que Marx considera que el proletariado engendro del capitalismo es una clase universal y revolucionaria, en tanto se encuentra deshumanizada en una forma de trabajo asalariado que se hace cada vez más extensivo y que priva al hombre de su condición humana de creador de sí mismo como ser autónomo y libre. La condición anterior, genera que su demanda por derrocar al sistema burgués de producción es una demanda universal, por valores humanos generales como la humanización, la libertad y la autonomía en los quehaceres del trabajo y la vida cotidiana, cuya liberación emanciparía a la humanidad en su conjunto al establecer una sociedad sin explotación del hombre por el hombre.

2.8. El Estado y Revolución en Marx y Engels

“Así, pues, el Estado no es de ningún modo un poder impuesto desde fuera a la sociedad; tampoco es “la realidad de la idea moral”, “ni la imagen y la realidad de la razón”, como afirma Hegel.”

Federico Engels, *El origen de la Familia, la Propiedad Privada y el Estado*, p.606.

La entrada al comunismo por parte de Marx se produce, a partir de la crítica de la filosofía del Estado de Hegel, en tanto, para los jóvenes hegelianos demócratas consideraban al comunismo como una propuesta que arraigaba en la sociedad civil, lo que era desde la óptica del hegelianismo mantenerse en una posición particular privada y parcial. En tanto, esta expresaba una propuesta puramente social y apolítica, ya que el interés político residía en el Estado como representación del interés general y universal de la razón. El Estado era para los hegelianos la consagración del espíritu absoluto y por tanto del interés universal. El carácter espiritual del Estado es la afirmación de la superioridad del espíritu por sobre los intereses materiales, el espíritu sobre la materia. Por ello los jóvenes hegelianos veían en el comunismo de los artesanos y los sastres alemanes nada más que un materialismo vulgar que representaba el interés privado, es decir, una triste actividad sin interés político.

Con respecto a esta concepción, Marx comienza a evidenciar las contradicciones de este interés general y universal que representa el Estado cuando aborda el tema del robo de leña por parte de los campesinos en Mosela.

Ahí Marx se da cuenta, que en un verdadero Estado no debería “existir propiedad de la tierra, ni de la industria, ni sustancia material que puedan, en tanto elemento bruto, entrar en acuerdo con el Estado; solo existen fuerzas espirituales, y las fuerzas naturales solo son admitidas en el Estado en su reconstrucción estatal, en su renacimiento político”(Lowy,M.56). En esto ya se comienza a evidenciar, el conflicto Estado- Sociedad Civil y como en ello, se manifiestan los intereses privados de los propietarios de la leña. También, cómo el Estado que está por encima de la sociedad civil y los intereses particulares está influenciado decididamente por intereses privados, con lo cual entra en contradicción con la premisa hegeliana de Estado como representación del interés general. Más bien, lo que se comienza a evidenciar en estos artículos, que en el Estado pugnan los intereses privados principalmente de las clases adineradas. Respecto de lo anterior es elocuente Federico Engels basado en los planteamientos de Marx:

“Es más bien un producto de la sociedad cuando llega a un grado de desarrollo determinado; es la confesión de que esa sociedad se ha enredado en una irremediable contradicción consigo misma y está dividida por antagonismos irreconciliables, que es importante para conjurar. Pero a fin de que estos antagonismos, estas clases con intereses económicos en pugna, no se devoren a sí mismas y no consuman a la sociedad en una lucha estéril, se hace necesario un poder situado aparentemente por encima de la sociedad y llamado a amortiguar el choque, a mantenerlo en los límites del “orden”. Y ese poder, nacido de la sociedad, pero que se pone por encima de ella y se divorcia de ella más y más, es el Estado” (Engels, F. 1975,606).

Precisamente Marx rompe con el “esquema hegeliano al demostrar que la universalidad del Estado es abstracta y alienada, que el constituye “la religión de la vida popular, el cielo de la universalidad respecto de la existencia terrestre de su realidad” (Lowy, M. 2010,69). A partir, de esta crítica a la filosofía del derecho de Hegel comienza a perfilar una concepción del Estado como una

forma específica de relaciones sociales de producción y de intereses particulares en pugna. El Estado como oposición e instrumento de clases en el seno de la sociedad burguesa. La siguiente frase de Engels es decisiva en relación al tema:

“Como Estado nació de la necesidad de refrenar los antagonismo de clase, y como, al mismo tiempo, nació en medio del conflicto de esas clases, es, por regla general, el Estado de la clase más poderosa, de la clase económicamente dominante, que, con ayuda de él se convierte también en la clase políticamente dominante, adquiriendo con ello nuevos medios para la represión y la explotación de la clase oprimida.”(Engels, F. 1975,607)

El Estado es una creación histórica de la teoría burguesa al igual que la categoría de clase, que con el comunismo se disolverían. La noción del Estado como poder de clases, es un tema clave para la lucha revolucionaria de los comunistas, que posteriormente desarrollará con mayor énfasis por Lenin en el texto *El Estado y La revolución*. Sin embargo, Marx dejó esbozadas las ideas principales entre las cuales podemos señalar. Que el Estado no representa el interés general, sino los intereses de las clases que detentan el poder y que dentro de un periodo de transición, vale decir, de organización del proletariado como clase dirigente debería desaparecer (democracia o dictadura del proletariado).

El Estado como creación histórica y consecuencia del desarrollo de la sociedad de clases es abordado por Engels en el *Origen de la Familia, la Propiedad privada y el Estado*. La idea desarrollada es que frente a moderar y mantener dentro de los límites del orden los conflictos de clases, se hizo necesario un poder por encima de la sociedad para dar orden a los conflictos intra e inter clasistas. En relación a la idea anterior, Eric Hobsbawm(2011) nos señala:

“Aunque simplemente como “norma” el Estado representa los intereses de clase más poderosa y económicamente dominante, que mediante su control adquirió nuevos medios de retener a los oprimidos, hay que tener en cuenta que Engels acepta la función general del

Estado, por lo menos negativamente, como mecanismo para evitar la desintegración social, y también acepta el elemento de ocultación del poder o gobierno mediante mistificación o consentimiento ostensible implícito en el hecho de que el Estado este por encima de la sociedad.”(Hobsbawm, E. 2011,63).

Sin duda, es Engels quien con claridad señala que el surgimiento del Estado en la historia de la humanidad se debe al proceso de expansión del capital, el comercio, la producción y la consiguiente diferenciación de clases sociales, de explotadores y explotados, por el control de la propiedad y la producción. Esta institución llamada a regular las relaciones sociales de producción hasta nuestros días es el Estado, quien regula y modera las relaciones de clases y reproduce a través de variados mecanismo y políticas las condiciones de la dominación de unas clases sobre otras, en palabras de Engels:

“(…) imprimiera el sello de reconocimiento general de la sociedad a las nuevas formas de adquirir la propiedad, que se desarrollaban una tras otras, y por tanto, a la acumulación, cada vez más acelerada, de las riquezas; en una palabra, faltaba una institución que no solo perpetuase la naciente división de la sociedad en clases, sino también el derecho de la clase poseedora de explotar a la no poseedora y el dominio de la primera sobre la segunda. Y esa institución nació. Se inventó el Estado (Engels, F.1975, 556).

Una vez desarrollada esta apreciación respecto del Estado como instrumento de clases, era preciso establecer como se iba a destruir. En tanto instrumento de dominación por lo cual se fue transformando en un tema muy complejo en la teoría política del socialismo científico. Una primera apreciación al respecto, es que tanto Marx como Engels creen en la disolución del Estado en una futura sociedad comunista. Al parecer, ambos creían que en este periodo que el Estado se disolvería gradualmente, como sostiene Hobsbawm citando a Engels en “el famoso fragmento de Engels en el *Anti-Duhring* simplemente afirma que esto se producirá “por sí mismo” “marchitándose” (Hobsbawm, E. 2011,64).

Efectivamente, uno de los temas más controversiales de la discusión teórico-política revolucionaria dentro del marxismo es sobre el Estado. En tanto, el Estado es un instrumento de clase y de dominación de clases que el comunismo debe hacer desaparecer, sin embargo, para disolverlo es necesario controlarlo por medio de una democracia de la clase trabajadora. Bajo esa premisa, Marx y Engels advierte que es preciso distinguir ciertas fases dentro de este proceso. A esta etapa de control y organización obrero del Estado es mal llamada como “dictadura” o forma obrera del gobierno del Estado para distanciarse del control y forma burguesa de democracia.

Marx distingue que el Estado es, por una parte, un aparato de gobierno, que en lenguaje de la teoría política burguesa caracterizamos como poder ejecutivo y, por otro, como un aparato de administración burocrático, vale decir, como una forma de administración de bienes y servicios, si lo viéramos desde la perspectiva burguesa del Estado como empresa administradora. En el marco de esas nociones del Estado, cuando este pase al control y organización obrera no desaparece inmediatamente, sino que pasa por una etapa de transición, ya que la maquinaria del viejo Estado burgués no puede desaparecer de un momento a otro y dentro de este esquema la misma clase obrera debía protegerse frente a sus propios representantes y funcionarios que pasarían a controlar la vieja burocracia estatal (policía, ejército, jueces) y con ello no caer en transformarse en una nueva clase de burocracia dominante.

Este fue un tema de largo debate en el marxismo y constituye uno de los temas más espinudos de crítica a la caída de los regímenes del socialismo real durante el siglo XX y de la teoría revolucionaria general. Marx y Engels ya advertían este problema a mediados del siglo XIX. A esto se debe la prudencia que manifestaron respecto de la sociedad futura “el comunismo”, ya que el

proletariado era una clase en proceso de desarrollo y las situaciones histórica cambiaban en relación al contexto donde estos pensadores elaboraban su teoría revolucionaria.

2.9. A modo de corolario

Marx y Engels configuraron su concepción de revolución proletaria en disputa contra el socialismo utópico de su época y, frente a ello, proponen una manera de entender un proceso de transformación social centrado en la concepción materialista de la historia y una identidad política “comunista”. Es decir, las explicaciones teóricas de su revolución se explican desde la “economía política” en las condiciones de trabajo del modo de producción burgués. Donde el trabajador asalariado se transforma en una clase revolucionaria al encontrarse deshumanizado y enajenado por la forma de trabajo burguesa que se basa en la explotación del trabajo libre. Al liberarse de este modo de producción, redime a la sociedad burguesa en su conjunto, en tanto pone fin a la explotación del hombre por el hombre y la dominación de clases. Marx instala desde el comunismo una identidad política insubordinada frente al orden burgués, una epistemología materialista de la transformación social centrada en el trabajo, la lucha de clases y una etapa transicional de la construcción de una democracia obrera denominada “dictadura del proletariado.” La filosofía revolucionaria de Marx es comunista, materialista y explica la transformación social desde el antagonismo de clases. Y como una de estas clases desenlaza la lucha de clases al controlar el aparato del “Estado”, ya que el “Estado” es un instrumento de clases, representa la correlación de las fuerzas sociales que se enfrentan en la

sociedad y constituye una determinada manera de crear universalidad y sentido común de la clase que se hace del poder.

Frente a los temas antes mencionados y desarrollados a lo largo de este capítulo, es que proponemos un marco de interpretación de la concepción de revolución de Marx y Engels que se estructuran a partir de los siguientes temas: “las identidades comunistas” en tanto instigadoras e impulsoras del proceso revolucionario de los trabajadores, “la lucha de clases” como teoría explicativa del desenlace revolucionario del conflicto social, “el proletariado” que deviene en sujeto universal de la revolución y el “control del Estado” a través de la forma proletaria de democracia como etapa previa al comunismo. Sobre la base de estos temas que constituyen nuestra propuesta de marco de interpretación examinaremos las rupturas, actualizaciones y desplazamientos de sentidos en las posiciones de los/as autores/as de Comuna.

PARTE 3.

Rupturas, Actualizaciones y Desplazamientos de Sentido en la Concepción de Revolución en los Marxismos del Grupo Comuna

Quienes son los integrantes de grupo Comuna

Este grupo de intelectuales, constituidos como colectivo a finales de la década del noventa, reúne un importante grupo de pensadores/as. De hecho, para el político y cientista político del *Podemos*, el español Iñigo Errejón, “Comuna” se convirtió en un auténtico *think tank* de los movimientos sociales y del movimiento revolucionario de los grupos subalternos (Errejón, 2012). Entre los miembros de Comuna este autor destaca:

“al filósofo político Luis Tapia con su producción teórica sobre los conceptos de democracia, descolonización (Tapia 2004,2006). En Luis Tapia destaca Errejón la propuesta de lectura de una “política salvaje”, entendida como aquella política “excedentaria” de carácter constituyente que los aparatos de captura, normalización y monopolio del Estado no pueden controlar por completo (Tapia, 2008).²¹

Otro de los integrantes que destaca Errejón (2012) dentro de este grupo es el filósofo y crítico literario Oscar Vega, quien fue representante de la presidencia para la Asamblea Constituyente y es conocido por ser un teórico de la democracia y el “vivir bien” como alternativa comunitaria indígena al desarrollismo (Vega,2010). Dentro de este grupo es preciso destacar a Raúl Prada, destacado como demógrafo y epistemólogo, que se ha dedicado a temas de filosofía política. Las líneas de investigación de Prada han sido el indianismo, descolonización y emancipación (2006) y estudios de los

²¹ Esta es, como se puede apreciar, una teorización de la política muy similar a la del filósofo Jacques Rancière (2007), quien la contrapone a la actividad disciplinaria de “policía” (Errejón,2012)

movimientos sociales como productores de “poder constituyente” (2004,2008), en una óptica muy cercana al italiano Toni Negri (Errejon, I. 2012,40).

Por último, cabe mencionar a dos intelectuales provenientes de la experiencia insurgente del Ejército Guerrillero Túpac Katari (EGTK), Raquel Gutiérrez y Álvaro García Linera. Gutiérrez es matemática y socióloga mexicana, es especialista en temas de movimientos y levantamientos sociales en América Latina. Álvaro García Linera, perteneciente a la clase media acomodada e ilustrada de la ciudad de Cochabamba, matemático de formación, proviene de la militancia de izquierda en la que destacó tratando de articular el indianismo con el marxismo a través de una intervención político-intelectual de agitación y propaganda. Linera es el intelectual más conocido de este grupo por haber sido el vicepresidente de Bolivia en el período de Evo Morales, donde trató, entre otras cosas, de desarrollar un fuerte compromiso con el trabajo académico desde el Centro de Investigaciones Sociales (CIS) de la vicepresidencia.

Es preciso relevar el trabajo de estos intelectuales, en su mayoría bolivianos (exceptuando a Raquel Gutiérrez), en tanto sus trabajos han expresado una reflexividad sociológica, historiográfica y teórico-política, que ha contribuido a renovar el pensamiento crítico del marxismo latinoamericano. Se los ha considerado, también, como unos de los grupos intelectuales importantes en la “traducción” del proceso de luchas sociales y políticas que llevó a Evo Morales a la presidencia de Bolivia. Cada uno de ellos/as son un tipo de intelectual que no podría catalogarse como tradicional y orgánico a secas, tampoco han encarnado el común apelativo de “vanguardiasta” o comandante del proceso. Ellos han sido, más bien, acompañantes e intérpretes que han oficiado muchas

veces de traductores²², entre los estamentales sistemas de creencias presentes en los movimientos sociales de raigambre campesino indígena y el Estado moderno boliviano.

Cabe destacar que en esta tesis se trabaja con las posiciones de los autores de Comuna, que escriben su primer libro colectivo titulado el *Fantasma insomne. Pensando el Presente desde el Manifiesto Comunista* (1999). En este libro toman una opción política, que abiertamente reivindica la figura de Marx, la revolución y el comunismo.

El tipo de intelectual presente en el Grupo Comuna

El desatacado intelectual uruguayo Ángel Rama (1984) nos advierte que la figura del letrado ha sido fundamental en América Latina desde la constitución de las ciudades a través del plano como instrumento ideológico de una razón ordenadora. Siguiendo a Rama, los intelectuales en el continente se inscriben en los marcos del poder estatal o monárquico imperial. En esta misma línea argumentativa, encontramos al destacado escritor mexicano Octavio Paz (1950), quien nos señala que la *intelligentsia* mexicana nace al alero del poder soberano/estatal, nos habla de su carácter cortesano para emular al consejero

²² El concepto de traducción lo tomamos de Derrida como una re contextualización política y social de un pensamiento, más que un traslado puro de un pensamiento de un lugar a otro, es decir, “como interpretaciones activas, versiones recontextualizadoras”(Derrida,2008:45). Hacemos esta salvedad, en tanto, el concepto de intelectuales traductores es controversial, asociado a la famosa expresión italiana “*traduttore, traditore* (Traductor, traidor) según la cual ninguna traducción logra ser fiel pues la subjetividad del traductor siempre se inmiscuye en el resultado” (Hevia, 2022:63). En este mismo sentido, concordamos con Hevia que en el caso de “*Comuna*, si bien su posición como traductores denotó distancia respecto a “lo traducido”, en este caso lo indígena, su traducción (que en este caso también podríamos llamar interpretación) resulto llamativa e influyente dentro del debate intelectual boliviano”.(Ibídem). Ver Jordan, Nicole, Hevia, Jorge, Laguna, Arián, Samanamud. (2022) *Colectivo Comuna (1999-2010): análisis crítico*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.

del poder del monarca/presidente. En efecto, estas son algunas de las características históricas que singularizan la figura del letrado/intelectual en América Latina, un actor político que no es independiente del poder estatal, en tanto habla y escribe desde ese lugar de enunciación y produce ese mismo poder verticalmente.

Sin pasar por alto el rol histórico que han adquirido los letrados/intelectuales en América Latina, es preciso reconocer que, en las primeras décadas del siglo XXI, han surgido intelectuales que se distancian del Estado y los partidos políticos tradicionales. Estos intelectuales que no podríamos catalogar de “orgánicos” (utilizando la nomenclatura del destacado teórico italiano Antonio Gramsci), pues no hablan expresamente desde la órbita de un partido político, sino más bien desde fuerzas o movimientos étnicos, culturales, sociales u otras fuerzas socio-políticas como la “ecología política”, a través de representaciones construidas desde las humanidades y las ciencias sociales, como acertadamente nos advierte Claudia Zapata(2015) para el caso de los “intelectuales indígenas”.

Estas nuevas intelectualidades ya no se alinean con el poder soberano/estatal, tratan más bien de distanciarse críticamente de este, intentando hablar horizontalmente, como acompañantes de estos procesos sociales, rompiendo el rol histórico de una escritura sancionadora que emite discursos desde el Estado o desde la política partidista. En este registro discursivo se inscriben al menos tres modalidades de intelectuales contemporáneos en Latinoamérica vinculados a los movimientos indígenas. Al respecto, Zapata nos señala:

“La primera de ellas es el intelectual dirigente, aquel que ejerce el liderazgo político de los movimientos y organizaciones que conforman su espacio en acción (la mayoría se encuentra alfabetizado, algunos incluso poseen formación universitaria). La segunda es más reciente y corresponde a quienes accedieron a la educación superior y colocan sus competencias

profesionales al servicio de las organizaciones y colectivos étnicos que animan este ciclo de movilizaciones. Se trata cada vez de funciones más específicas y técnicas que facilitan la inserción de estas organizaciones en un mundo que cada vez está más interconectado (asesores comunicacionales, ingenieros, abogados, etcétera). La tercera y última es también reciente, e implica aquellos intelectuales que construyen discursos y representaciones desde una disciplinas o áreas del conocimiento, fundamentalmente Humanidades y Ciencias Sociales, con los cuales intervienen en el espacio público, confrontando los discursos sobre los indígenas elaborados en distintas épocas, a los cuales oponen un conocimiento y una verdad indígena. Estos últimos son parte de la emergencia indígena pero no se encuentran necesariamente fusionados con los movimientos y sus líderes, con respecto a quienes- pese al apoyo- suelen conservar una distancia crítica” (Zapata, C. 2015,17).

Son precisamente este último tipo de intelectuales quienes encontramos en Grupo Comuna, aunque no provienen directamente de la vertiente indianista²³.

Parte 3.1. Apropiaciones y actualizaciones de las “identidades Comunistas” en el Grupo Comuna

“UN FANTASMA RECORRE EUROPA: el fantasma del comunismo. Todas las fuerzas de la vieja Europa se han unido en santa cruzada contra ese fantasma: el papa y el zar, Metternich y Guizot, los radicales franceses y los sicarios uniformados alemanes” (Marx. y Engels, F.2018, 43)

²³ La distinción entre indigenismo e indianismo está dada desde la década de los 70 en América Latina con la crisis del modelo populista-integracionista, en el caso del indigenismo se ve como una incorporación estatalista y monocultural del indígena en la lógica de vanguardias blancas que hablan por él en su integración al Estado, el Indianismo se distancia de dicha perspectiva, en el contexto de la emergencia indígena, al considerar al indígena como un actor político autónomo que puede hablar por sí mismo y “ que deja de ser ventriloqueado por las elites intelectuales y políticas no indígenas” (Svampa, M. 2016,34).

¿De qué manera hoy se actualiza la “identidad comunista” en los/as autores/as de Comuna? ¿Cuáles son las características de las actualizaciones de la “identidad comunista” que hacen que el “fantasma” del comunismo no duerma? Son estas algunas de las cuestiones que queremos tratar en este apartado. Sabemos que en los tiempos de Marx y Engels “la identidad comunista” apelaba a ciertos sectores del proletariado que militaban en la causa obrera cuyo objetivo era la revolución que suponía derrocar a la sociedad burguesa y sus instituciones.

Para Marx y Engels los comunistas no eran una vanguardia revolucionaria, tampoco los líderes jacobinos de la Revolución Francesa, eran más bien una “identidad política” relacional que se encarnaba en ciertos sectores del proletariado que mediaba entre las demandas de la clase obrera y el impulso de un programa político basado en lo que posteriormente estos mismos autores llamaran “socialismo científico”.

Como se ha dicho anteriormente, se entiende por “identidad política” de ningún modo algo esencial y auténtico, o una determinación de esencia que define lo que es “ser comunista”, sino más bien una estrategia agonística de diferenciación frente a “otros” que siempre es relacional. En este sentido, la “identidad comunista” sería la estrategia de tomar partido por una determinada manera de entender el mundo, la de los comunistas con respecto a la concepción burguesa de la sociedad. Esta posición es la que desarrolla Marx y Engels en el *Manifiesto*; la de definir esta manera de entender el mundo frente a la sociedad burguesa dominante y sobre esa base construir su delimitación, su confrontación, su posición política y cómo ésta se orienta en el movimiento histórico de la “lucha de clases”.

En este sentido, cabe preguntarse de qué manera en los marxismos contemporáneos del grupo “Comuna” se manifiestan las actualizaciones o rupturas a esta “identidad”. Es difícil poder decir que doscientos años después de la publicación del “*Manifiesto*” esta estrategia política de diferenciación y confrontación política se mantiene de la misma manera. Sin embargo, hay cuestiones que permanecen como el horizonte de una revolución que supera el régimen social y político del capitalismo. Y otras dimensiones se actualizan, como contra quiénes polemizan los comunistas hoy (capitalismo neoliberal), cuáles son sus posiciones políticas actuales (heterodoxas), cómo asumen un punto de vista frente a otras fuerzas políticas (pluralidad de posicionamientos políticos), etc.

Bajo ese marco de premisas, el presente apartado aborda las maneras en que las diversas posiciones marxistas de los/as autores de “Comuna” actualizan esta “identidad” en el horizonte hermenéutico actual.

3.1.1 “El Fantasma insomne”. El comunismo como una memoria larga y anhelo de porvenir

El texto donde se puede apreciar con mayor claridad las posiciones comunistas de los/as autores/as de Comuna es el primero de sus textos, publicado en el año 1999 bajo el sugerente título: El “*Fantasma Insomne*” *Pensando el presente desde el Manifiesto Comunista*. Este texto reúne cuatro ensayos de Raquel Gutiérrez (*Leer en Manifiesto 150 años después*), Raúl Prada (*El Manifiesto Comunista en los confines del capitalismo tardío*), Álvaro García Linera (*El Manifiesto Comunista y nuestro tiempo*), y Luis Tapia (*La conquista de la democracia: Consigna de la plebe en tiempos modernos*).

La idea central de este libro es, por una parte, saldar cuentas con las experiencias del siglo XX y pensar desde allí las condiciones de una nueva emancipación social reactualizada a partir de la lectura del *Manifiesto* 150 años después. En segundo lugar, afirmar la utopía comunista en un contexto desfavorable. Al decir de los autores/as de Comuna:

“Pensar desde el “Manifiesto” como un espectro orientador y desde allí afirmar nuestra inconformidad con lo existente y dibujar nuestras percepciones. Queremos contribuir a producir insubordinación, buscamos que el fantasma no duerma” (Comuna. 1999, 3).

Los/as autores de Comuna toman posición por la búsqueda de la insubordinación y trabajan al igual que Marx y Engels en el “*Manifiesto*” con la metáfora de lo fantasmagórico que representa el comunismo para las clases dominantes y la metáfora del insomnio como un fantasma que no debe dormir: “*buscamos que el fantasma no duerma*” (Comuna. 1999,8) de allí el título del texto: *El Fantasma insomne*.

La pretensión de este texto es que el comunismo y todo lo que esta identidad política significa no duerma, en el contexto de fines del siglo XX donde se anunciaba la muerte del comunismo, a propósito de la caída del muro de Berlín. En ese contexto, *Espectros de Marx* de Jacques Derrida también busca mantener viva la emancipación en un mundo donde el discurso dominante “nos dice que el marxismo a muerto y que el comunismo ha quedado enterrado” (Derrida, J. 2008,236): Pese a que Derrida nunca militó en la causa comunista, señala lo siguiente “Creo que hay que sostener esa reivindicación de emancipación y ese combate de identificación social”(Derrida, J.2008,240): “Mi libro es un saludo al Marx de ayer y de mañana y también su deconstrucción. La deconstrucción heredada ella misma de uno de los espíritus de Marx, aunque no de todos: Como en toda herencia (lo mismo sucede con Heidegger, Freud o Nietzsche) no se

trata de recibir globalmente un *corpus* homogéneo, sino de operar un lenguaje selectivo que filtra lo que el heredero busca reafirmar del texto heredado” (Derrida, J.2008, 236).

3.1.2. Los espectros de Marx y la perspectiva comunista hoy

Para Raúl Prada, la “identidad comunista” ya no se encuentra encarnada en un grupo social determinado, como lo era para Marx y Engels en el *Manifiesto* donde los “comunistas” correspondían:

“al sector más resuelto de los sectores obreros en todos los países, al sector que siempre impulsa a los demás; teóricamente, tienen sobre el resto del proletariado la ventaja de su clara visión de las condiciones, de la trayectoria y de los resultados generales del movimiento proletario”(Marx,C. y Engels, F. 2018,73).

De modo contrario a la idea de sector social, Raúl Prada rescata la figura derridiana de los “espectros” de Marx al señalar que el “fantasma” del comunismo:

“viene del pasado, pero también se acerca desde el porvenir; es nuestro fantasma, que se encuentra fuera de tiempo. Viene como el padre Hamlet, investido de una armadura que convierte al fantasma en un espectro, puesto que se muestra. Llega del porvenir, pues es como una promesa. ¿ De quiénes? De los deshabitados, de los desterrados, de los explotados, en fin, de los que viven la injusticia y reclaman la promesa no dicha de la justicia”(Prada,R.1999, 67)

El espectro de Marx que asola al mundo es el “fantasma del comunismo”, un “fantasma” que se expresa en el conjunto de luchas que temen las clases dominantes, que atormenta el sueño de los vencedores de las luchas pasadas y

presentes. Ese “fantasma” es el comunismo que recorre la historia, al decir de Prada:

“Viene de atrás de los levantamientos de esclavos, de los sitios milenaristas, de la insurgencia de la plebe, del populacho de Paris, de la Comuna. Es esta aparición del espectro la que temen las potencias del mundo, del nuevo mundo, del orden mundial. Por eso nuevamente ellos, los potentados se reúnen para conjurar el espectro” (Prada, R.1999, 68).

En Prada, los comunistas no son un sector social definido desde el control de los medios de producción, sino más bien una “identidad política” que se manifiesta como una “memoria de rebeldías” que recorre la historia y que aparece como un “fantasma” cada cierto tiempo en el espacio público. En este sentido, podemos evidenciar que Prada actualiza la noción de una “identidad política” encarnada en un grupo social a una “identidad” expresada en una “memoria larga”²⁴ que, para el caso andino, recuerda experiencias de insubordinación como las de Tupac Katari, Tupac Amaru, hasta las rebeldías contemporáneas de los cortes de carreteras de la Guerra del Agua y la Guerra del Gas.

Para Prada, *El Manifiesto* se inicia con la idea de que las fuerzas conservadoras se han unido para conjurar el “fantasma” de la revolución y el comunismo. Por ello, para este autor, siguiendo a Derrida, los “espectros” del comunismo atormentan a las clases dominantes, ya que es una memoria de luchas que

²⁴ Para Silvia Rivera Cusicanqui, la memoria colectiva es uno de los ejes centrales de los procesos de identificación de los movimientos sociales, como de las prácticas políticas y sus recorridos históricos de luchas. En este escenario, es que la autora incorpora las nociones de memorias cortas y memorias largas para dar cuenta de las memorias colectivas del movimiento indígena aimara y así complejizar las diferentes profundidades históricas de las identidades políticas colectivas permitiendo resignificar las luchas del pasado pero en un porvenir emancipatorio contemporáneo. Ver Accossatto, R. (2017). Colonialismo interno y memoria colectiva: Aportes de Silvia Rivera Cusicanqui al estudio de los movimientos sociales y las identificaciones políticas. *Economía y sociedad*, 21(36), 167-181.

recorre la historia, que vuelve aparecer por más que deseen no verlo y hacer que el fantasma se duerma, ese fantasma sufre de insomnio y vuelve aparecer. Eso es lo que hace posible el *Manifiesto* la actualización y reactualización de ese “fantasma”. En palabras de Prada, el *Manifiesto Comunista*:

“invoca a los revolucionarios, convoca a los proletarios de todo el mundo, dibuja un horizonte internacionalista, abole las naciones, libera las utopías generadas en la historia, entregándoles el presente, que se encuentra fuera del tiempo, para que se manifiesten plenamente”(Prada,R.1999,69).

La idea de comunismo como “memoria larga”, se expresa también para Prada con los anhelos de justicia social de los que han quedado “sin parte” en el reparto de lo sensible, para usar la nomenclatura de J.Ranciére. Es decir, el comunismo es memoria de rebelión, pero también aparece como promesa de emancipación para el imaginario de ciertos sectores sociales. En este sentido, para Prada, el comunismo representa lo espectral, lo fantasmagórico del miedo de las clases dominantes a la rebelión y el alzamiento. Ese “fantasma” que fustiga el sueño de las clases dominantes es también la “revolución” comunista que elimina la propiedad burguesa de los medios de producción, al Estado de clase y la dominación de una clase frente a otra.

3.1.3. El “Manifiesto Comunista” y la insubordinación frente al orden establecido

Para Marx y Engels “los comunistas” son quienes no tienen intereses opuestos al proletariado, son parte de este y no constituyen una secta o un partido especial frente a los demás partidos obreros, solo difieren de los otros partidos obreros en dos aspectos: “en las diferentes luchas nacionales de los proletarios destacan y hacen valer los intereses comunes de todo el proletariado, independiente de las nacionalidades; y por otro lado, en las diferentes fases del desarrollo que

atraviesa la lucha entre el proletariado y la burguesía representan siempre los intereses de todo el movimiento”(Marx, C. y Engels, F.2018,73).

Los/as autores de Comuna tratan de reafirmar la “identidad comunista”, ya no desde una condición económico-social de explotación como tampoco desde un partido político representativo de un cierto sector social, sino más bien desde la rebeldía y la insubordinación frente al orden establecido. El “comunismo” aparece como una toma de posición pública por actualizar la esperanza de la revolución y de esta “identidad política” revolucionaria. Al decir de Raquel Gutiérrez:

“Los comunistas, mediante el *Manifiesto*, toman posición frente a lo que ven, explican de manera sintética sus puntos de vista, se diferencian de otras posiciones y se comprometen con la acción practica que ya se avizora. Lo hacen con enorme lucidez en los umbrales de la época que, 150 años después, todavía nos envuelve” (Gutiérrez, R.1999, 12).

Gutiérrez señala que estamos todavía en la era abierta por el *Manifiesto*, aunque en condiciones históricas diferentes. Sin embargo, el mundo sigue bajo la lógica del capital. Por tanto, es necesario mantener viva esta “identidad política” que el *Manifiesto* instala en ese escenario histórico del siglo XIX. Raquel Gutiérrez agrega:

“La historia es el terreno donde se desenvuelven luchas, el destino no existe como algo prefijado, la historia es una dificultosa construcción a partir de los múltiples esfuerzos sociales, de sus luchas, de la confrontación entre fuerzas diferenciadas. El contenido de las luchas es el despliegue de intereses, la encarnizada búsqueda por hacer pasar los anhelos particulares como aspiraciones generales-y por imponerlos- los esfuerzos por determinar el horizonte del pensamiento colectivo y sobre todo, de organizar el mundo practico, el del trabajo y la reproducción de la vida, de acuerdo a los fines e intenciones de cada clase” (Gutiérrez, R.1999, 15).

La “identidad comunista” plantea que la clase obrera debe tomar posición respecto de otras clases sociales, concibiendo su lucha política desde la dinámica de la “lucha de clases”. En tanto, la lucha comunista es la lucha por la emancipación de todas las formas de explotación, partiendo por la contradicción capital/trabajo, planteando el carácter potencialmente revolucionario del trabajo y los trabajadores como clase universal deshumanizada, que contiene en sí la emancipación de la humanidad. Raquel Gutiérrez señala:

“Lo claramente afirmado por Marx es que la emancipación humana (en general) solo puede fundarse en la emancipación del trabajo, en la superación de la dominación a la que constriñe el capital (aunque, ojo, lo uno es condición necesaria pero no suficiente- en el sentido de completitud-para lo primero). Entendiendo la historia como lucha de clases, entendiendo el desarrollo del capital como la expresión de la lucha de clases, entendiendo el sentido de dicho desarrollo también bosquejado en el mismo *Manifiesto*, comprendemos el significado de la afirmación acerca de la unicidad del proletariado, en tanto radicalmente desposeído portador de capacidad de trabajo”(Gutiérrez,R.1999,26)

3.1.4. Negaciones y afirmaciones de la identidad política comunista en Raquel Gutiérrez

Para Raquel Gutiérrez, los comunistas no son profetas, pastores o vanguardia que lidera las luchas y el proceso revolucionario. Entonces, bajo estas premisas los comunistas serían para esta autora siguiendo a Marx aquellos que no “tienen la verdad “descubierta” por tal o cual reformador del mundo (así sea Marx o al reformador que aludan)” (Gutiérrez, R.1999, 30). Esto es claramente señalado por Marx en el *Manifiesto* al sostener que “las tesis teóricas de los comunistas no se basan en modo alguno en ideas o principios inventados o descubiertos por

tal o cual reformador del mundo” (Marx, C. y Engels, F, 2018,73). En este sentido, los comunistas son una identidad política que propende a la insubordinación del orden establecido, pero no se plantea liderar estos procesos y adecuar las luchas a su causa, como sí lo hicieran las experiencias fallidas del siglo XX, para Gutiérrez. Los comunistas son una postura política que no puede hablar, ni atribuirse el liderazgo vanguardista de las luchas sociales. En palabras de Raquel Gutiérrez:

“No son comunistas quienes soslayan el movimiento histórico que se está desarrollando ante sus ojos y más bien pretenden amoldarlo a sus muy científicos “principios especiales” (...). no son comunistas quienes su principal interés es formar un partido a parte de los demás partidos obreros” (...). “No son comunistas quienes tienen intereses distintos al proletariado; así sea, dicho “interés”, la toma del poder “a nombre” del proletariado” (Gutiérrez, R.1999, 30).

Raquel Gutiérrez nos señala una crítica 150 años después con respecto a los principios emanados del *Manifiesto* en relación a las posiciones que debe tener los/as trabajadores/as en la lucha revolucionaria “comunistas”, estas son:

“que los comunistas no deben ser un partido aparte, opuesto a los otros partidos obreros” (...). No tienen intereses que los separen del proletariado” (...). No proclaman principios especiales a los que quisieran amoldar el movimiento proletario” (Gutiérrez, R.1999, 27).

Estos principios del *Manifiesto*, señalados por Gutiérrez, la llevan a criticar las experiencias de los socialismos reales y sus estrategias revolucionarias que se hicieran a nombre de Marx, donde algunos dirigentes que se adscribían al marxismo formaban partidos que se apartan de los verdaderos intereses de los trabajadores, que los separaban de la lucha por el trabajo y que, a pesar de lo anterior, los llevaba autoproclamarse como vanguardias del proceso

revolucionario; problema que Marx advertía en el siglo XIX con respecto a las experiencias jacobinas. En este sentido, Raquel Gutiérrez nos señala:

“Como lo hicieran innumerables veces los partidos comunistas y socialistas, desplegando “intereses que lo separen del proletariado”- como por ejemplo la “toma del poder” por el propio partido a título de autonombrada “vanguardia”, proclamando doctrinas especiales a las cuales quisieran “amoldar el movimiento proletario” queriendo calzar el movimiento en la horma del “programa” de antemano conocido, aprendido y asumido. Y todo esto lo hicieran a nombre del “marxismo”. Es como si Marx hubiera querido prevenir al proletariado-y a la humanidad- a fin de evitar la posibilidad de esa “astucias históricas” bajo las cuales, tal como conocimos durante el siglo XX, el capital asume un modo de desarrollo peculiar donde el expansivo sometimiento del trabajo-proletario y comunario- se produce ocultándose bajo el velo ¡de la emancipación del trabajo! (Gutiérrez, R.1999, 28).

Para Gutiérrez, la “identidad comunista” no solo se construye en negatividad de lo dicho anteriormente por Marx y Engels, sino también de las negaciones que los pensadores alemanes señalan en este mismo texto político:

“No son comunistas quienes soslayan el movimiento histórico que se está desarrollando ante sus ojos y más bien pretenden amoldarlo a sus muy científicos “principios especiales” (...). no son comunistas quienes su principal interés es formar un partido a parte de los demás partidos obreros”(…). “ No son comunistas quienes tienen intereses distintos al proletariado; así sea, dicho “interés”, la toma del poder “ a nombre” del proletariado” (Gutiérrez, R.1999,30).

Para Gutiérrez, el comunismo es una postura política, que se delimita a partir de lo que no deben ser los comunistas y como estos se deben orientar en la lucha política y social. Por ello, para la autora mexicana, los comunistas deben “indagar en los intereses más generales del movimiento y tomar partido por el trabajo dentro de las contradicciones sociales cuya conflagración mueve la historia. Para ello, antes que cualquier cosa, hay que tener bien abiertos los ojos

para entender al movimientos histórico-concreto- a fin de, ahí dentro esforzarnos por sintetizar el conjunto de condiciones de su realización”(Gutiérrez, R.1999,30).

3.1.5. La “identidad comunista” como autoconstrucción de la clase revolucionaria

¿Es posible superar el fantasma del comunismo 150 años después de su *Manifiesto*? Álvaro García Linera sostiene que la lectura histórica comunista, aún se mantiene vigente en su dinámica estructural, a pesar que hayan pasado 150 años. Esto es la mundialización del capital, el desarrollo planetario del capitalismo y la subsunción general del mundo al capital.

En este escenario, la lectura comunista del *Manifiesto* aún mantiene su vigencia en tanto:

“Marx supo develar las tendencias inmanentes de la lógica del capital a universalizarse o en palabras posteriores a subordinar, primero externamente las estructuras económicas, culturales y cognitivas no capitalistas que encuentra a su paso para retorcerlas a sus fines de acumulación, luego, realmente por medio de la modificación material de esas estructuras hasta un punto tal que ellas lleven amalgamada a su dinámica y coseidad, la racionalidad del valor mercantil” (García Linera,A.1999,83).

Para Linera, la lectura comunista del *Manifiesto* nos devela que la burguesía y su modo de producción tienden a universalizarse. Es una tendencia que paulatinamente se va haciendo más general desde el capitalismo imperial-mercantilista a las fábricas industriales del siglo XIX. Esta es una lectura transversal de Marx en el *Manifiesto*, la capacidad paulatina de universalización

del capitalismo. Bajo esta lectura es que nos encontramos en una etapa avanzada de la mundialización del capital y que como bien lo sostiene Linera:

“Lejos de poner en duda el pensamiento crítico de Marx, es el presupuesto histórico sobre el cual propone indagar las posibilidades de superarlo, es esta una de las tareas fundamentales del comunismo, entender las dinámicas como el capitalismo remodela y configura el mundo a su interés y supedita a todas las demás formas de vida a la dinámica del capital (García Linera, A. 1999,85).

Para Linera, la tarea de los comunistas es buscar dentro de esta tendencia a la universalización los puntos de fuga que deja la mundialización del capital, e indagar en estos espacios la potencialidad revolucionaria de la transformación. En palabras de Linera:

“Que la universalización del trabajo creada por primera vez en la historia humana por el capitalismo abra las posibilidades materiales de una acción conjunta de las capacidades y necesidades humanas, no significa ni que el capital ha producido esta interdependencia social deliberadamente ni que la sola presencia de esa universalización vaya directamente a crear la inminencia del comunismo” (García Linera, A.1999, 86).

Es, precisamente, en esos espacios ocultos por la mundialización del capital, donde los comunistas deben buscar una superación a la racionalidad capitalista dominante. Por ello la lectura del *Manifiesto* aún sigue vigente y nos entrega esta misma lectura las potencias transformadoras ocultas en esta universalidad, vista así las cosas Linera nos señala:

“la “globalización” del capital, puede ser entendida en su justa dimensión y profundidad como una nueva etapa de esa universalización del capitalismo de la lucha que nos habla el “Manifiesto”, pero ante todo, como una etapa cuyo análisis crítico debe dejar traslucir las contrafinalidades, las contra tendencias emancipativas del trabajo ante el capital que se anidan materialmente en su seno y que precisamente los marxistas tienen que entender y potenciar por todos los medios al alcance”(García Linera,A.1999,88)

Desde el punto de vista de Linera, las clases se forman en el movimiento histórico de la “lucha de clases”, en la toma de posición frente a la clase que las explota, y con quienes presentan contradicción de interés, de manera que el control de los medios de producción es solo una parte de la relación social que define lo que es una “clase social”. Ya que la “clase social” es un movimiento histórico, como actividad, toma de posiciones, prácticas económicas, políticas y culturales con los cuales se va distinguiendo como sujetos sociales que entran en contradicción. Luego de estos procesos de antagonismo y lucha social es que hablamos de clases “de ahí que no sea casual que Marx en el *Manifiesto* hable primero de lucha de clases y luego recién de las clases que se forman a partir de la lucha” (García Linera, A 1999,136).

Para Linera, los comunistas deben reconocerse no como los representantes de una “clase social”, sino como la configuración de una “identidad política” que se ha estructurado en los antagonismos del movimiento de los trabajadores, en el devenir histórico de las relaciones sociales del antagonismo de clases, en tanto proceso histórico donde la “identidad comunista” se ha forjado como colectividad que define y se posiciona en un determinado horizonte histórico. En este escenario, los comunistas son una posición política que debe impulsar la lucha revolucionaria en diferentes niveles:

“no hay por tanto camino ineluctable hacia la victoria revolucionaria ni ascenso gradual e históricamente ascendente del obrero al pedestal de clase organizada. Este ha sido uno de los nefastos mitos idealistas del pseudo- izquierdismo preso de un mecanismo linealista que sustituyó el devenir histórico contingente de las luchas sociales por un curso preconcebido en la cabeza afiebrada de los profetas” (García Linera, A.1999, 159).

Los comunistas deben luchar por disolver las clases sociales, deben ser una perspectiva revolucionaria en cuyo horizonte se superen las relaciones de clase,

ya que las clases y el Estado de clases son una expresión de la dominación y promueven la explotación de unos grupos sobre otros. Es preciso por tanto que la clase obrera deje de ser clase dominada y explotada. La perspectiva revolucionaria de los comunistas debe ser la lucha por la extinción de las clases sociales. Al decir de Linera:

“La clase revolucionaria es por tanto el proceso histórico de luchas colectiva de la clase obrera para dejar de ser clase obrera, esto es, clase dominada y explotada, y emerge en un largo proceso histórico ya no como clase, lo que por su función de trabajador, es el eufemismo que toma su dominación. La perspectiva revolucionaria del proletariado, en caso de construirse, no es pues el ser clase ni siquiera clase dominante, sino extinguirse como clase extinguiendo la dominación de clases. La emancipación obrera a diferencia de todas las revoluciones pasadas no tiene por objetivo instaurar otro dominio estructural de clase, sino de superar las relaciones de clase” (García Linera, A.1999, 160).

La lucha política de los comunistas que se inicia con el capitalismo es un largo proceso de autodeterminación social, económica, política y cultural, es un hecho de grupos deliberantes. La tarea de los comunistas es anticipar el proceso del desarrollo revolucionario, que se inicia en los centros del trabajo fábricas, industrias y otros y así transformar las relaciones sociales capitalistas en arcaísmo del pasado. Al respecto Linera nos señala:

“La revolución comunista es pues un proceso que se inicia con el capitalismo que atraviesa distintas etapas de intensificación, de retrocesos, de pequeñas victorias y descomunales derrotas que relanzan las nuevas condiciones de posibles victorias más extendidas y que, en caso de finalizar, lo hará en el comunismo si es que este logra realizarse. A esto Marx le llama “movimiento histórico que se está desarrollando ante nuestros ojos” (García Linera, A.1999, 163)

El movimiento histórico de la lucha revolucionaria comunista no corresponde a una elite esclarecida que “forma su red de clientela política o devotos ni a una

adquisición de conciencia, de cultura “inyectada” a esa clientela para que al fin sepan lo que tienen que hacer” (García Linera, A.1999, 168). No es el ejercicio de unos representantes del proletariado que hablan por el trabajador y que se les asigna un papel de especialistas al mando de la causa revolucionaria de los trabajadores. Esta es la deformación de los partidos comunistas “que en el último siglo ha sido cómplice de las derrotas revolucionarias en el mundo. En el fondo es una renovación del discurso liberal e idealista bajo el disfraz deformado de un supuesto “marxismo” (García Linera, A. 1999,168). Es decir, es la forma Partido-Estado que ha sido la forma organizativa de gran parte de las experiencias de los socialismos reales. Con respecto a esta forma de Partido-Estado, Linera desarrolla la siguiente crítica:

“El partido-estado en todo los casos ha sido la réplica en miniatura del jerarquizado despotismo estatal que ha enajenado la voluntad del militante en los omnímodos poderes de los jefecillos y funcionarios partidarios; y no bien se dan las transformaciones sociales revolucionarias, estos aparatos tienen una extraordinaria facilidad para amalgamarse a las maquinas estatales para reconstruirlas en su exclusiva función expropiadora de la voluntad general, que a la vez reforzará la racionalidad productiva capitalista de donde ha emergido”(García Linera,A.1999,175).

Para Linera, el partido de los comunistas no es más que el movimiento histórico de las luchas que ha llevado adelante la clase obrera por ella misma y por sí misma. Los comunistas, los que “deben impulsar, reforzar, generalizar” (Marx, C. y Engels, F. 2018,73), destacar la autonomía obrera frente al capital; no prescriben el rumbo que “debiera tomar el movimiento auto emancipación ya que esa no es tarea de pastores que consideran a los trabajadores incapaces de liberarse por sí mismos; no de comunistas” (García Linera, A.1999, 174). La tesis teórica de los comunistas no emerge de ningún reformador del mundo, ya

sea este Marx u otro, sino del devenir histórico de la lucha de clases, es por ello que Linera nos señala que el partido del proletariado:

“Para Marx y Engels y para los comunistas de hoy, es por tanto el conjunto de razones y de acciones prácticas, de luchas, de resistencias, de organización y estrategias individuales, colectivas, locales, nacionales e internacionales que el mundo del trabajo despliega frente a la racionalidad del valor de cambio en terrenos de la vida, económica, política y cultural; en este proceso histórico multiforme que no necesariamente requiere de vínculos externos que no sea la lucha en común, el proletariado produce su propia fisonomía económica, política y cultural, y en ese sentido se empieza a autodeterminarse socialmente”(García Linera, A.1999,171).

De este modo, el partido de los comunistas no es la realización de una doctrina, no es la representación de los trabajadores y hablar por ellos y sus intereses. Es más bien la “autoconstrucción de la clase revolucionaria” que se ha formado en el devenir de la lucha de clases, frente a ese movimiento histórico que la constituye y que pasa frente a nuestros ojos, que se transforma incesantemente y adquiere diversas características en tiempos y espacios determinados, Linera lo ratifica citando al *Manifiesto* :

“expresión de conjunto de un movimiento histórico que se está desarrollando ante nuestros ojos”, los comunistas no tienen que afinar añejas premoniciones sobre un predestinado fin apocalíptico emboscado detrás del actual triunfalismo liberal; tampoco deben hacer un acto de fe acerca de una resurrección del ideal socialista. Lo primero es para charlatanes y lo segundo para feligreses”. (García Linera, A.1999, 177)

De esta manera, la pregunta es ¿de qué manera esta “identidad política” encarnada en la lucha y los procesos revolucionarios se debería dar en la actualidad? En palabras del mismo Linera:

“Los comunistas tienen que dar cuenta del “movimiento real” que suprime al estado de cosas actual, reforzarlo allá donde surge, destacar el interés general anidado en las luchas

particulares aisladas. Y eso hoy en día, es primeramente entender lo que sucede con el régimen del capital, ver sus actuales fuerzas motrices, sus posibilidades de expansión, sus modificaciones tecnológicas para la obediencia obrera, sus reorganizaciones para debilitar las resistencias obreras y vencer la competencia inter-empresarial; pero todo ello para elucidar sus impotencias fácticas, sus limitaciones efectivas. De lo que se trata no es amoldar el esquema mental a la realidad indagada sino de construir y ordenar las categorías conceptuales requeridas para aprender el significado del movimiento de la realidad” (García Linera, A.1999, 177).

3.1.6. La revalorización comunista de la democracia

Para el comunismo de Marx, la “democracia,” tal como la conocemos representaba la dictadura de la burguesía, ya que su manto de imparcialidad y de gobierno de las mayorías que representa la democracia burguesa encubre los intereses de clases que esta encierra. Estos intereses se manifiestan a nivel de las relaciones jurídicas, militares, empresariales, burocráticas que son parte de la maquinaria de Estado y de este como instrumento de dominación de clase.

En la lógica de Marx y Engels, la democracia delegativa y representativa expresa los intereses de quienes ganan la lucha de la confrontación de clases y es normal que quienes se hagan del poder del Estado representen las posiciones para lo que fueron elegidos. Por ello, la democracia representativa liberal no es más que una dictadura encubierta de quienes se hacen del poder y transforman a estas en clases dominantes. En este sentido, la “democracia liberal” sería la dictadura de la burguesía, el gobierno de los intereses empresariales y del capital, ya que las clases usan el poder del Estado para llevar adelante su visión de mundo. Marx expresa la desconfianza sobre esta forma de gobierno tal como

se encuentra establecida a nivel de la desconfianza de clase y la legitimidad de clase, en tanto, el Estado no es imparcial y representa intereses clasistas. En palabras de Marx:

“El gobierno del Estado moderno no es más que una junta que administra los negocios comunes de toda la clase burguesa” (Marx, C. y Engels, F. 2018,49).

La condición clasista del Estado y la democracia plantea para Marx la necesidad de transformar al proletariado en clase dominante, conquistar la democracia desde la perspectiva de los trabajadores, la transformación de la democracia burguesa en una democracia del proletariado. Esto constituye para Marx un primer paso de la revolución obrera, la llamada dictadura del proletariado que no es más que la forma proletaria de la democracia de los trabajadores. En Palabras de Marx:

“Hemos visto anteriormente que el primer paso de la revolución obrera es la elevación del proletariado a clase dominante, la conquista de la democracia” (Marx, C. y Engels, F. 2018,89).

En esta misma línea, Luis Tapia plantea la conquista de la democracia como la tarea de los comunistas en las condiciones históricas de fines del siglo XX. En este sentido, Tapia va criticar las condiciones de configuración de un llamado Estado representativo:

“La forma Estado que resulta del estado de separación que produce el capitalismo se configura primero como estado representativo, en el que básicamente se representa a los titulares de la propiedad privada. Es un estado representante general, la nueva abstracción de la política que, sin embargo, representa exclusivamente al particularismo dominante” (Tapia, L.1999, 186).

En este escenario es que se vuelve imprescindible para Tapia que los comunistas ciento cincuenta años después del *Manifiesto* luchan por la conquista de la

democracia; es decir, por los derechos sociales, laborales. En general, por ampliar los derechos políticos restringidos en la forma burguesa de democracia. Es preciso, para Tapia, transformar las condiciones de la democracia burguesa a través de la lucha, como ha sido la lucha de los trabajadores por ampliar los derechos políticos, por ensanchar las condiciones de la democracia burguesa, aunque esta sea una primera fase de esta conquista proletaria de la democracia. Al decir de Tapia:

“Conquistar estos derechos que son básicamente la participación en elecciones y parlamentos, es luchar todavía a la integración al estado representativo, por el desarrollo de la forma política moderna de la separación de la política, por hacerla efectiva en tanto representación” (Tapia, L.1999, 189).

Para Tapia, la conquista política de la democracia por parte de los comunistas debe ser la transformación de la representación por la participación; es decir, luchar por crear espacios de deliberación, de toma de decisiones y control de gobierno. No basta tan solo con la integración al Estado representativo a través de las elecciones y la generación de derechos, ya que la conquista de la democracia supone participación igualitaria de todos/as en la cuestión pública, en cualquier proceso político o momentos de autogobierno. Se trata de pasar de la simple representación a la idea autogobierno; es decir, la democracia como deliberación y autogobierno no como mera representación. En esta lectura de Tapia que sigue a Marx, plantea que la primera etapa de subversión de los comunistas es la “conquista de la democracia”:

“El *Manifiesto comunista* enuncia a su vez, que el primer paso de la revolución proletaria es la conquista de la democracia. Considero que esta consigna contiene a la vez el principio de la universalización como también el imperativo de plantearse esa tarea en el ámbito del estado nación, como primer momento de la subversión del mundo y de la sociedad capitalista” (Tapia, L.1999, 191).

La conquista de la democracia constituye una primera etapa de la subversión y la revolución en tanto esta ha sido el principal modo de ponerle límites a la explotación capitalistas, por medio de la lucha de derechos y el ganar espacios de participación y deliberación que contrarresten la dominación de la burguesía. Tapia nos señala que la democratización de la sociedad ha sido la expresión de una forma de resistencia al capital, una forma de ampliación de participación social y política de los gobernados. En este sentido, Tapia nos señala:

“La democracia fue un modo de ponerle límites al capital desde un inicio. Creo que hoy debe también ser interpretada y practicada de este modo. La conquista de la democracia significa la reconquista de derechos viejos y la conquista de otros nuevos, en esta época neoliberal de reducción de los mismos” (Tapia, L.1999, 198).

La conquista de la democracia contemporánea por los comunistas supone también resignificarla en relación a la vida cotidiana. De allí que transformar la democracia no sea tan solo considerar a esta como un espacio representativo y delegativo, sino principalmente un espacio-tiempo de participación permanente, deliberante y de autogobierno. Lo que implica quebrar políticamente al régimen de democracia burguesa. Es en este sentido que Tapia plantea que “la conquista de la democracia” es una tarea de los comunistas 150 años después de la publicación del *Manifiesto*:

“Me parece que el movimiento obrero y los comunistas deben trabajar el significado de la democracia en relación a la organización del tiempo de la vida cotidiana, el tiempo social y político entre elecciones. Ese tiempo puede contener democracia solo si se consigue una combinación de derechos civiles, políticos y sociales que le pongan límite al dominio del capital y su estado político” (Tapia, L.1999, 198).

Para Tapia, la conquista de la democracia es la radicalización de la ciudadanía, de los principios de las democracias representativas modernas. Es el

planteamiento de la configuración de una ciudadanía que no solo se expresa en las elecciones, sino en todo el tiempo político. Revertir la representación que sustituye, que delega, en fin que excluye del juego de la democracia a los que sufren la dominación del sistema. Por estas razones, se debe transitar a una ciudadanía radicalizada que participa plenamente del tiempo político, que se auto representa, que deliberé en todas las instancias políticas. En este sentido, la conquista de la democracia de los comunistas contemporáneos para Tapia podría traducirse en:

“la idea procesual de la creciente democratización de todo el tiempo político de una sociedad. Si más tiempo político es democrático en una sociedad, eso implica que hay sujetos detrás que han desarrollado nuevas y más capacidades de autogestión y de articulación no coercitiva en la sociedad” (Tapia, L.1999, 200).

En efecto, la conquista de la democracia de los comunistas implica para Tapia ampliar, más allá de los cauces institucionales reconocidos por el Estado-nación, la participación deliberativa de la política. Conquistando nuevos derechos, más libertades y quebrando políticamente a los modos de dominación política de la sociedad capitalista. Al decir de Tapia esto significaría:

“atacar y desorganizar la forma de monopolio político general (que es el estado y sus complementos), reduciéndola a través de la conquista de nuevos, y más derechos y libertades; y a través del quiebre y desorganización del monopolio político llegar a atacar y desorganizar la forma de monopolio matriz de las desigualdades modernas, que es la que se establece en la configuración del modo de producción capitalista” (Tapia, L.1999, 200).

Para el autor que citamos este es un modo anticapitalista de pensar la democracia y es una de las tareas de los comunistas ciento cincuenta años después de la publicación del “*Manifiesto*”. El repensar las condiciones de la democracia y luchar por su conquista, desde la perspectiva del horizonte

histórico de la lucha comunista, radicalizando los principios de la democracia representativa y el sistema burgués y capitalista del estado-nación moderno. Este podría ser el programa político que visualiza Tapia para la “identidad comunista” contemporánea.

Parte 3.2 Actualizaciones de la noción de “lucha de clases”

“hombres libres y esclavos, patricios y plebeyos, señores y siervos, maestros y oficiales, en una palabra: opresores y oprimidos, se enfrentaron siempre, mantuvieron una lucha constante, veladas unas veces y otras franca y abierta; la cual terminaba siempre en una transformación revolucionaria de toda la sociedad o en el hundimiento común de las clases enfrentadas” (Marx, C. y Engels, F. 2018, 45).

A continuación vamos a examinar cómo desde el horizonte contemporáneo se actualiza la noción de “lucha de clases” en los autores/as de grupo Comuna. Sin duda esta noción es fundamental para entender la concepción de “Revolución” que plantean los pensadores alemanes, en tanto la noción de lucha de clases inevitablemente desemboca en un proceso de transformaciones que intenta dirimir el antagonismo social y generar las condiciones de un nuevo ciclo histórico. Lo que descubre Marx en el análisis de clases es que la articulación del orden social se encuentra determinado por la existencia de la “lucha de clases”, criticando la ilusión burguesa de la economía política que separa las actividades de la producción, de las actividades políticas y de las luchas

políticas. En efecto, lo que señala el pensador alemán, es que todas las condiciones de producción son en última instancia relaciones de clases y relaciones de clases antagónicas.

Marx quería mostrar que todas las condiciones de la producción, de la circulación, de la distribución capitalista, por lo tanto de la llamada “economía política”, están regidas por las relaciones de clases enfrentadas por la contradicción en las relaciones sociales de producción más allá del trabajo, también en la familia y a nivel del comercio internacional.

Marx y Engels entienden que las clases enfrentadas permiten explicar el devenir de los cambios históricos, si partimos del supuesto que la historia es cambio y continuidad de las sociedades en el tiempo. Se puede entender, dentro de este esquema que las revoluciones dan la posibilidad para que los modos de producción se transformen a un nivel estructural, dado el cambio en el control de los medios de producción. Todo ello existe porque hay conflicto social que enfrenta a las clases, lo que explica que las sociedades cambien y se transformen.

La pregunta que cabe hacerse es ¿cómo vamos a entender la lucha de clases? Continuamente se entiende por lucha de clases desde la órbita de ciertas lecturas del marxismo²⁵ solo la disputa entre proletariado y la burguesía²⁶. Debemos

²⁶ Al respecto Doménico Lonsurdo señala la lectura de la lucha de clases de destacados autores marxistas o postmarxistas: “No cabe duda; para Dahrendorf, Habermas y Ferguson la lucha de clases remite exclusivamente al conflicto entre el proletariado y burguesía cuando se agudiza y las dos partes son consiente de él. Pero ¿era esta la visión de Marx y Engels? Como es sabido después de evocar el “fantasma del comunismo” que “recorre Europa” y aún antes de analizar la “lucha de clases” (*Klassenkampf*) en desarrollo entre el proletariado y la burguesía, el Manifiesto del partido comunista empieza enunciando una tesis que se haría famosísima y estaría muy presente en los movimientos revolucionarios de los siglos XIX y XX: hasta nuestros días, la historia de la humanidad ha sido una historia de lucha de clases”

destacar, por tanto, que nuestra lectura sobre la “lucha de clases” en Marx y Engels depende de la perspectiva de Domenico Lonsurdo (2013). En la cual se establece que la “lucha de clases” puede configurar de múltiples maneras, puede adquirir diferentes formas, entre las que se destacan al menos tres. La que todos conocemos del proletario versus la burguesía, pero Marx identifica otras dos que son menos conocidas como la liberación o emancipación de las naciones oprimidas y la liberación de las mujeres de la lógica burguesa de la familia.

Las ideas anteriores implican que la noción de “lucha de clases” en Karl Marx y Federico Engels no es tan solo la emancipación económica de los trabajadores como clase explotada, sino, también la emancipación universal que implica también la liberación de las naciones oprimidas y de todas las formas de sometimiento y explotación, en la cual se incluye adelantadamente para su época la emancipación de las mujeres, aunque no haya sido el foco del desarrollo de su teoría, como lucidamente nos advierten Luce Irigaray(1994) y Celia Amorós(1991).

Desde nuestra mirada hermenéutica, en Marx existiría la idea de que la “lucha de clases” es política y bajo ese marco interpretativo la consagración de la lucha política de clases sería la “revolución”, el momento en que una clase desplazaría políticamente a la otra, transformando las condiciones de producción, las formas sociales y culturales, las estructuras jurídicas e institucionales de la sociedad. Bajo la lectura de lo que Marx y Engels entienden por “lucha de

el paso del singular al plural da a entender claramente que la lucha de clases entre el proletariado y la burguesía es solo una de ellas, y que las luchas de clases puesto que recorren en profundidad la historia universal, no son una característica exclusiva de la sociedad burguesa e industrial. Lonsurdo, Doménico.2013. *La lucha de clases. Una historia política y Filosófica*. Barcelona, España: El viejo Topo.

clases”, se desprende que la emancipación política y, por tanto, “la revolución” en el materialismo histórico de los pensadores alemanes, es mucho más que un hecho y una revolución burguesa como cambio en la esfera política del poder institucional.

3.2.1. De las luchas obrero industriales a la defensa de la madre tierra

La posición de Álvaro García Linera respecto de las dinámicas del devenir del antagonismo social actual, se inscribe en la construcción del comunismo contemporáneo como horizonte de época. En palabras de Linera, “esa lucha por la emancipación también pasa por la construcción del comunismo como horizonte de época planetario” (García Linera, A. 2015, 59).

Para Linera, la lucha de clases contemporánea se presenta en el marco de un capitalismo que se ha expandido apropiándose de la fuerza ilimitada del conocimiento humano y por otro, de la profundización de la separación del trabajo manual, del trabajo intelectual e inmaterial. Lo que ha producido nuevas condiciones de la clase obrera contemporánea. Por ello, Linera ha apelado al concepto del posoperaismo italiano de “multitud” para dar cuenta de la situación expandida y difusa del proletariado contemporáneo²⁷.

²⁷ El posoperaismo es la deriva del movimiento obrero operaista italiano de la década de los sesenta que nace con la revista *Quaderni Rossi* que funda Rainiero Panzieri la cual represento el renacer del marxismo italiano por fuera del Partido Comunista Italiano cuya producción teórica se denominó como operaismo la cual instalo importantes conceptos como capitalismo congntivo que se articularan con las visión de la filosofía francesa dando paso a lo que se conoce como post/operaismo. La deriva de dicha producción intelectual marxista con el llamado posestructuralismo francés de la obra de Foucault, Deleuze, Guattari es lo que le da sustento a la idea de post/operaismo los análisis de las nuevas subjetividades que se producen en el capitalismo inmaterial de la obra de Guattari y Deleuze. También dentro de este mismo aspecto las concepciones sobre el sujeto que convergen con la perspectiva foucaultiana donde el sujeto no antecede ni a la historia y los procesos sociales. Uno de los autores que

Esta idea anterior, no quiere decir que para Linera la clase obrera haya desaparecido de la confrontación social, sino más bien que en el marco del declive del capitalismo industrial, aparece el trabajo inmaterial cognitivo como tendencia del devenir del capitalismo actual. Con ello, las condiciones de la centralidad de la clase obrera industrial se expanden, a un conjunto más amplio de relaciones de producción de clases, más allá de la esfera de la producción o la circulación de mercancías. Por ello para Linera el concepto de “multitud” tiene un alcance sociopolítico para pensar las condiciones de “la lucha de clases” en nuestras sociedades actuales:

“ha de ser trabajado como bloque de acción colectiva que articula estructuras organizadas autónomas de las clases subalternas en torno a construcciones discursivas y simbólicas de hegemonía, que tiene la particularidad de variar en su origen entre distintos segmentos de las clases subalternas”(García Linera, A. 2011,273).

En este autor, la lucha de clases del capitalismo contemporáneo se da en momentos donde el capitalismo está priorizando las fuerzas productivas intelectuales e inmateriales. En este contexto es que Linera señala que la constitución de “la lucha de clases” en el marco del capitalismo del siglo XXI se encuentra determinado por tres fuentes de antagonismo en el contexto de las actuales sociedades capitalistas.

La primera de estas fuentes es el desarrollo de “la acumulación primitiva permanente”, lo que ha dado paso a un conjunto de luchas sociales por necesidades vitales como el agua o la tierra. Se han desplegado frente a ello una diversidad de resistencias como la “forma comunidad y agraria,” que buscan

destacamos de esta corriente es Antonio Negri respecto del tránsito del obrero masa al obrero social, el desplazamiento de la noción de clases por la idea multitud. En esta misma línea relevamos los trabajos de Paolo Virno dentro de los cuales destacamos (2003) *La Gramática de la Multitud* entre otros de sus textos.

confrontarse con la expoliación del capitalismo de su lógica de valorización incesante del valor, en palabras de Linera:

“La luchas indígenas y agrarias que buscan resistir la expoliación capitalista de su organización tradicional de vida, colocando a sus naciones frente a la situación de que para preservar sus estructuras comunitarias tienen que luchar por un comunitarismo ampliado y universalizante, lo que las lleva a convertirse en una fuente productiva de la comunidad universal, del socialismo y del comunismo” (García Linera, A. 2015, 65).

La segunda de estas fuentes que constituyen la “lucha de clases” del capitalismo contemporáneo para este autor corresponde al proceso de expansión de la mercantilización de la naturaleza y la incorporación de esta a la dinámica de la acumulación capitalista. Lo que ha generado una serie de resistencias por la defensa de la tierra y la catástrofe ambiental. Estos procesos y resistencias han abierto el camino para una lucha revolucionaria por los bienes comunes y la defensa medioambiental. En palabras de Linera:

“La subsunción técnica del metabolismo de la naturaleza a la acumulación capitalista y la inminencia de una catástrofe medioambiental, que convierte a las luchas por la defensa de la Madre Tierra- un bien común de todos los seres vivos-, en luchas comunes a todos los seres humanos, es decir, en fuerza productiva del socialismo y del comunismo” (García Linera, A.2015, 65).

La tercera de las fuentes de la “lucha de clases” del capitalismo contemporáneo se relaciona con las nuevas condiciones de la clase obrera, con características sociales más difusas y más allá del ámbito productivo industrial en el desarrollo del trabajo inmaterial y cognitivo. Esta clase se encuentra fragmentada y regionalmente extendida por la periferia de la economía mundo capitalista, de manera heterogénea y abigarrada, lo que la transforma en una fuerza productiva

global que puede constituir un modo social post-capitalista. En palabras de Linera:

“ Y la condición obrera, resultante de la subsunción mundial de la ciencia a la ganancia empresarial, que está dando lugar a la ganancia empresarial, que está dando lugar a clases obreras más fragmentadas regionalmente, más difusa socialmente, pero también más expandidas, lo que las convierte en la única fuerza productiva verdaderamente global capaz de cimentar con sus luchas un nuevo modo social de producción post-capitalista, que obligatoriamente tendrá que ser planetario pues esa es la base territorial del capitalismo que se busca superar.”(García Linera, A. 2015,68).

Linera plantea que el antagonismo social contemporáneo, que en los tiempos de Marx se daba entre capital/trabajo, las luchas de independencia y la liberación de la mujer de la lógica de la familia burguesa, se está dando más allá de centro de trabajo y la economía, aunque esta sea la base planetaria que debe superar el comunismo de nuestra época, debido a que estamos en un escenario de fragmentación de la condición obrera, las cuales:

“tienden a ser sustituidas por otras dos formas de acción colectiva: la forma comunidad, en el caso de las sociedades con amplia base agraria comunitaria, y la forma multitud. La forma comunidad es el modo político en el que la propiedad común de la tierra y la cultura organizativa indígena se moviliza como autodeterminación. La forma multitud es una manera flexible de articulación de varias clases sociales donde el núcleo dirigente no está establecido de antemano, sino es contingente y depende del curso de la propia movilización” (García Linera, A. 2015,67).

En la línea del pensamiento de Marx y Engels, Linera mantiene los antagonismos de clases, ampliando la noción del proletariado como expresión fundamental de las contradicciones del modo de producción capitalista, por nuevas dinámicas de las resistencias a la lógica del capital y la mercantilización: la forma comunidad, los movimientos indianistas, campesinos y la forma

multitud (vecinal, obrero, campesino, territorial etc) como articulación de diversas clases en resistencia. Estas nociones convergen con identidades territoriales locales, demandas específicas por las condiciones de vida de servicios básicos y derechos sociales.

Para Marx y Engels, la revolución es universal, no supone la liberación de un grupo o sector de la sociedad en particular, sino la liberación de toda una sociedad y economía. Liberación que se ejerce sobre la base de la explotación del trabajo y una clase en particular, de allí que la concepción de Marx y Engels de la revolución suponga la articulación de lo particular con lo “universal” a lo que más adelante llamaremos “universalidad contingente”. Linera nos señala que todas estas luchas contemporáneas no deben abandonar la concepción revolucionaria de universalidad que contiene el marxismo y quedarse en la particularidad de las resistencias a la mercantilización de la naturaleza. Linera señala lo siguiente:

“pero si súmanos la lucha por lo particular, por el tema energético, por el tema de los transgénicos, por el tema de los animales en el mar, por el tema de los fondos de pensiones, por el salario; si junto con eso articulamos la lucha por la totalidad de la conducción política del país, la totalidad de la administración de la riqueza, entonces lo local y lo universal se presentan como una lucha común” (García Linera, A.2015, 70).

En Linera la noción de “lucha de clases” se actualiza de una lucha obrera industrial, expresada principalmente en el antagonismo capital/trabajo, a todas las formas de vida que resisten al capitalismo neoliberal. En esta “lucha” aparece la “defensa de la naturaleza” como una de las demandas fundamentales de la lucha por “lo común” por el “comunismo” como fraternidad universal, en tanto, la lucha por la naturaleza no es una cuestión particular sino una cuestión que contiene la universalidad de un mundo mejor para todos/as. Esta

actualización de la noción de “lucha de clases” supone producir un cambio civilizatorio cultural más allá de la mercantilización generalizada del capitalismo actual.

3.2.2. De la “lucha de clases” a los “tiempos de la confrontación social”

Para Raquel Gutiérrez, la noción de la “lucha de clases” nos permite entender el devenir de los procesos sociales, ya no mecánicamente como la acumulación ascendente y lineal hacia el comunismo, sino como un terreno de la confrontación social donde distintas fuerzas sociales pugnan por intereses de clase, la búsqueda de transformar las aspiraciones particulares en ideas universales y horizonte de mundo. Para esta autora la “lucha de clases” sería el terreno del devenir de los procesos sociales en el tiempo. Para ser más claros, en palabras de Raquel Gutiérrez:

“La historia es un terreno donde se desenvuelven luchas, el destino no existe como algo prefijado, la historia es una dificultosa construcción a partir de múltiples esfuerzos sociales, de sus luchas, de la confrontación entre fuerzas diferenciadas. El contenido de la lucha es el despliegue de intereses, la encarnizada búsqueda por hacer pasar los anhelos particulares como aspiraciones generales-y por imponerlos-, los esfuerzos por determinar el horizonte de pensamiento colectivo y sobre todo, de organizar el mundo práctico, el del trabajo y la reproducción de la vida, de acuerdo a los fines e intenciones de cada clase” (Gutiérrez, R. 1999,15).

Las apreciaciones de Gutiérrez sobre la “lucha de clases” se encuentran en la línea de lo planteado por Marx y Engels en relación al antagonismo social y como este explicaría el devenir de las transformaciones históricas. El enfrentamiento de clases juega un rol revolucionario de las condiciones sociales

existentes. Bajo esta premisa, la historia no estaría predefinida por ningún curso preestablecido y determinado, sino más bien sería el terreno donde se desenvuelven las disputas y contradicciones de intereses de clases enfrentadas. Por ello para Gutiérrez:

“No hay tal cosa como las “leyes de la historia” determinadas de antemano, a las cuales tendría que ceñirse la creación humana y social en el tiempo. Existen más bien, líneas generales de intelección que orientan y sitúan las posibilidades prácticas de cada clase social en momentos específicos- el conocimiento sintético, ordenado y riguroso de lo existente o la “teoría”- que determina campos de posibilidad cuya previsibilidad no está determinada a priori, y que más bien, han de encontrar su resolución en base a la conflagración práctica, a la dialéctica de intenciones y resistencias, de impulsos totalizadores y de contenciones parciales, que denominamos lucha de clases”(Gutiérrez, R.1999,16).

Considerando la idea anterior, Gutiérrez critica fuertemente las posiciones que tratan de encasillar evolutivamente el devenir histórico a partir de la acumulación y tránsito ascendente de las clases sociales y, con lo cual, colocarían mecánicamente las posibilidades de las transformaciones sociales a partir de la dinámica de la lucha de clases, como un esquema preestablecido que se adecua a las llamadas leyes que rigen la historia. La “lucha de clases”, así, no es ningún esquema a seguir, sino más bien una manera de entender la configuración del devenir histórico por medio del antagonismo social y con ello ver, el amplio y heterogéneo campo de posibilidades revolucionarias. La “lucha de clases” sigue siendo para Gutiérrez el motor explicativo de la historia y de allí pensar y construir las potencialidades revolucionarias del presente. En palabras de Gutiérrez:

“Hoy día, en las vísperas del nuevo siglo la historia sigue siendo lucha de clases. Bien haríamos en esforzarnos por entender el pasado diseccionándolo con el escápelo de la lucha de clases como herramienta principal; y en tratar de encontrar, sobre esa comprensión de lo

que ha precedido y engendrado el momento actual, las potencialidades comunistas y revolucionarias del presente que no estarán en otro sitio que en los aspectos concretos de la lucha de clases en marcha de la época” (Gutiérrez, R.1999,17)

Para Gutiérrez, las potencialidades revolucionarias y comunistas del presente se manifiestan en las dinámicas contemporáneas de la “lucha de clases”, en estudiar las diversas maneras de la confrontación social, del trastocamiento del orden normal, del sentido común. Pensar un tiempo “otro”, es decir, un tiempo del Pachacuti, donde lo que está abajo y sumergido pase arriba y desconfigure al orden social imperante. Siguiendo la dinámica de “la lucha de clases” de Marx y Engels, Gutiérrez quiere reactualizar esta lectura de la realidad social incorporando el estudio del “hacer de las prácticas políticas de insubordinación,” las maneras cómo se ejerce y se politizan las luchas contemporáneas. Lo importante para Gutiérrez es ver las maneras como se genera la politización de las actuales luchas sociales, como se da ese tiempo “otro” y espacio “otro” del Pachacuti.

A la autora le interesa ver los tiempos de la confrontación social que son diluidos en los tiempos instituyentes del Estado. Los levantamientos sociales, las múltiples acciones de movilización social y desde allí articular una teoría de la lucha social. Se trata de ver en la particularidad de estas experiencias de lucha la transformación de la cotidianidad del espacio- tiempo que estas experiencias de insubordinación nos proporcionan para la lucha comunista contemporánea, teniendo como eje central la teoría de “la lucha de clases”:

“Si asumimos con Marx que “la historia hasta nuestros días es la historia de la lucha de clases”, sigue siendo fértil hacerse la pregunta sobre como estudiar “la lucha de clases” o, expresando de manera más amplia, *como comprender* el despliegue del antagonismo social” (Gutiérrez, R. 2009,34).

Para Gutiérrez, la noción de “lucha de clases” es uno de los puntos centrales de su trabajo. Sin embargo, reactualiza esta posición desde la idea de la “desconfiguración del orden”, de un espacio tiempo trastocado por las acciones colectivas de confrontación social. Su mirada está puesta en las maneras como se politizan estas prácticas antagónicas en el ejercicio cotidiano de la acción política y no tanto en las estrategias a largo plazo y sus desenlaces. En palabras de Raquel Gutiérrez:

“(…) las grandes acciones de confrontación social protagonizada por hombres y mujeres situados histórica y geográficamente que han abierto umbrales emancipativos, ha sido el de la estabilización en el tiempo del ímpetu transformador, en tanto expansiva y permanente aunque intermitente acción de desconfiguración del orden, más allá de la propia acción de confrontación” (Gutiérrez, R.2009, 33).

En este escenario, Gutiérrez plantea una teoría de la lucha social contemporánea que tiene en el horizonte la emancipación social. Mantiene el antagonismo social como dinámica explicativa del devenir de las transformaciones sociales y la utopía comunista de la transformación social desde la noción de emancipación, para distinguirse de las estrategias revolucionarias del siglo XX que asociaron la revolución con la toma del poder del Estado. Por ello ya no habla de revolución, sino más bien de emancipaciones sociales y de luchas sociales, más allá de las dinámicas de la política instituida estatal y de las experiencias revolucionarias del siglo XX. Al respecto Gutiérrez nos señala:

“Con más frecuencia de la que sería deseable, la ocupación electoral del aparato de gobierno e incluso la toma del poder estatal por la vía revolucionaria han obstaculizado la profundización del despliegue transformador y emancipativo de la acción humana de insubordinación que, justamente, es la que habré la oportunidad política para que algún partido o fracción partidaria llegue al gobierno, o para que una organización se haga del control del Estado” (Gutiérrez, R.2009, 53).

La autora examinada mantiene fuertemente la noción de “lucha de clases” como dinámica explicativa y potencial emancipador de los cambios sociales y la tradición de un marxismo llamada por ella misma como “crítico” para desligarse de las lecturas etapistas y mecanicistas que divulgaron los socialismos reales estatistas del siglo XX. Gutiérrez señala:

“Discutir lo relativo a la comprensión del despliegue del antagonismo social es el objetivo más profundo de mi investigación, en tanto, dicha experiencia subjetiva es la base de posibilidad de la emancipación. En la tradición del marxismo crítico dentro de la cual inscribo mi trabajo, la categoría de “la lucha de clases” tiene un papel central. Además, dentro de este término dual- “lucha” y “clases”-, el mayor énfasis lo coloco en el registro, conocimiento y comprensión de la “lucha” (Gutiérrez, R. 2009,36).

3.2.3. La “lucha de clases” como dispositivo de la historia

Raúl Prada, siguiendo a Marx, establece que la “lucha de clases” es un acontecimiento primordial que nos permite entender el devenir de las transformaciones históricas y la posibilidad de la dinámica de la transformación contemporánea de carácter revolucionario, en palabras de Prada:

“La lucha de clases (...) sería el hecho social por excelencia. A punto que no podría comprenderse la trasmutación social, el transcurrir de las sociedades, su cambio, sin considerar esta perspectiva de lucha, de enfrentamiento.”(Prada, R.1999, 39).

La “lucha de clases” como acontecimiento primordial que explica el devenir de los procesos sociales, lo enfoca Marx en el *Manifiesto* en el torbellino de las transformaciones sociales, económicas y políticas modernas. Mientras que “la lucha de clases” de burgueses y proletarios se produce en el marco de dos procesos fundamentales del desarrollo de la modernidad desde el punto de vista

político y económico. Me refiero a la Revolución Francesa, por un lado, y a la revolución industrial, por el otro. Ambos procesos desencadenan para Marx una fuerza que la burguesía no pueden controlar, de allí que la burguesía pase de ser una clase revolucionaria a ser una clase conservadora. En este mismo sentido Prada plantea:

“Ante ese torbellino vertiginoso, los burgueses, una vez desatada las fuerzas incontrolables, contenidas en la naturaleza, retroceden espantados por este remolino creativo, como si fuese el mismo abismo” (Prada, R.1999, 40).

Para Prada la “lucha de clases” se inscribe en el marco de energías y fuerzas desatadas que ya no pueden ser controladas, en la misma medida que se desarrolló la sociedad burguesa también se desarrolló el proletariado, la clase de los trabajadores modernos que están llamados por Marx y Engels a realizar la revolución comunista y la emancipación universal. Las fuerzas desatadas de la industrialización, de la división del trabajo, de la mercantilización, la enajenación del trabajo, el fetichismo de las mercancías, se expanden, al igual que la competencia intercapitalista. Estas energías y fuerzas para Marx y Prada constituyen el torbellino desatado por las fuerzas del capital, donde, al decir de Marx:

“Ha ahogado el sagrado éxtasis del fervor religioso, el entusiasmo caballeresco y la melancolía del pequeño burgués en las aguas heladas del cálculo egoísta. Ha hecho de la dignidad personal un simple valor de cambio y ha sustituido las innumerables libertades escrituradas y bien adquiridas por la única y desalmada libertad de comercio. En una palabra, en lugar de la explotación velada por ilusiones religiosas y políticas, ha establecido una explotación abierta, descarada, directa y brutal” (Marx, C. y Engels, F. 2018,51).

Para Prada, esto significa que el capitalismo ha desatado las energías aceleradas de la explotación, de manera que ha desplegado a la “lucha de clases” como el

dispositivo de la historia. El concepto fundamental para entender las contradicciones y los cambios de la transformación social, el torbellino de la vida social moderna. Ha desencadenado la lectura más lúcida de la relación de la modernidad, la modernización y el capitalismo en el transcurrir de las sociedades modernas.

3.2.4. Subsunción de la “lucha de clases” en la noción de “política salvaje”

Luis Tapia pretende superar la democracia representativa por una democracia directa, con tiempos permanentes de participación y de cogobiernos entre mayorías y minorías, con pluralismo institucional y jurídico, con una presidencia colegiada de mayorías y minorías, reconocimiento de los espacios históricos de participación, como las comunidades y sindicatos ¿Es compatible con la noción de “lucha de clases” de Marx y Engels bajo estos supuestos? Lo primero a señalar es que la noción de “lucha de clases”, enfrenta a clases que tienen una relación con los medios de producción y la propiedad de estos. En este sentido, mientras exista explotación económica que determine a las relaciones y el enfrentamiento de las clases, la propuesta de una democracia directa es solo posible en una etapa postcapitalista. Donde el ser humano, no se encuentre enajenado por la forma de trabajo capitalista, por las dinámicas de la propiedad y las clases. Donde pueda haber libertad política sobre la base de la igualdad económica. Esto nos plantea la necesidad de revisar la relación entre la lucha de clases, la democracia directa y la política salvaje en las propuestas de Luis Tapia.

La “política salvaje” para Tapia aparece cuando el horizonte cultural de la dominación es trastocado y desorganizado, es una forma de politización que trasciende la política liberal instituida. Es una dirección colectiva sin organización permanente, sin jerarquías, sin jefes, es nómada fluye en diversos espacios y territorios. Lo que cabe preguntarnos es si en esos espacios que son espacios de democratización ¿la lucha de clases se encuentra suspendida? Esta forma de política que desconfigura el orden instituido contempla a la lucha de clases? Son temas que no aparecen con claridad en los planteamientos de Luis Tapia. Si bien hay una reivindicación de la democracia directa como superación de la democracia representativa y como un lema de los comunistas contemporáneos, una superación de las instituciones liberales y tradicionales del Estado-nación moderno, no aparece con claridad el antagonismo social en sus propuestas.

Tapia reivindica un marxismo cultural de corte gramsciano-zavaleteano, de crítica general a lo existente y las formas de explotación y dominio que se dan en las sociedades capitalistas. Por ello pone acento en los momentos donde emerge esa “política salvaje” que pone en tensión esa cotidianidad de la dominación capitalista.

Para Tapia el lema del comunismo contemporáneo debe ser la conquista de la democracia, como una creciente democratización de todo el tiempo político de una sociedad. La idea de cogobierno de minorías y mayorías. Esta idea de “conquista de la democracia”, es también una disputa contra el monopolio de la deliberación política en los poderes del Estado, un cuestionamiento a la política instituida. La consigna de conquistar, ampliar y profundizar la democracia es para Tapia una forma de superar el capitalismo.

“Este es un modo anticapitalista de pensar la democracia, al cual quisiera articular un modo anticapitalista de pensar la reconstrucción de lo nacional.”(Tapia,L.1999,201).

Tapia mantiene la utopía de la superación del capitalismo como modo de opresión moderno, recupera continuamente en sus trabajos a Marx y el marxismo posterior de autores como Zavaleta o Gramsci, pero en sus propuestas, al menos de forma explícita, no aparece la noción de antagonismo social como idea explicativa de las dinámicas del devenir social. Es un autor que está pensando en las autonomías políticas en la deliberación cotidiana constante y la autodeterminación de los sujetos políticos, pero la idea de antagonismo y confrontación social aparece de forma implícita en sus propuestas. En palabras de Tapia:

“Tal vez de manera frecuente la política salvaje es una dimensión de las luchas sociales y políticas, más que la forma general de las mismas. La política salvaje es una dimensión de algunos movimientos sociales; entre ellos el movimiento obrero. Cuando el movimiento se vuelve masa en algunas coyunturas, se podría decir que predomina la política salvaje; cuando la política va más allá de la organización y, en este sentido, tiende a ir más allá del orden social existente”(Tapia,L.2008,123).

El termino “masa” lo toma de Zavaleta para expresar la fusión de sujetos que provienen de diversas matrices sociales, pero que en determinados momento históricos convergen en un proyecto común. Esta “masa” por lo general ha adquirido para Zavaleta en Bolivia la identidad de lo nacional popular. En este sentido, para Zavaleta esta fusión representa un momento épico de la sociedad civil, ya que ciertos grupos abandonan sus posiciones por un bien general y se plantean la construcción de un momento constitutivo más allá de sus intereses particulares. Por ello Tapia encuentra en este concepto zavaleteano de masa las potencialidades de la multitud posoperaista.

“Quisiera revisar brevemente los últimos años y algunas tendencias en ellos entorno a esta noción de masa, que equivale a lo que los compañeros en Italia y más allá llaman multitud. Desde esta raíz más zavaletiana quiero pensar, a la vez, la potencialidad como los límites que están en la historia, pero que también responden a las elecciones que los sujetos políticos están haciendo” (Tapia, L.2010, 68).

En la propuesta de política salvaje se expresa implícitamente, como el mismo autor lo señala, una dimensión de las luchas sociales, de los antagonismos sociales y en esos momentos de cuestionamiento del orden normal de las cosas se expresa implícitamente al parecer para el autor “la lucha de clases” o el enfrentamiento social. No podríamos decir que hay una ruptura radical de la noción de lucha de clases o que esta no aparece en la producción de Tapia, sino más bien que esta es resignificada y subsumida en la noción de “política salvaje” y en la consigna de la conquista de la democracia. Ya que lo que está detrás de los planteamientos de Tapia es la autoderminación de los sujetos políticos, las autonomías políticas y una meta-política postcapitalista y transcultural, que se piensa desde el abigarramiento de la sociedad. A veces, más allá de la civilización y el orden social existente. En este sentido, la noción de lucha de clases de Marx y Engels es resinificada bajo las propuestas de la política salvaje y desde el horizonte de una superación de la democracia desde una identidad comunista contemporánea que se condensa en la conquista de una democracia radical.

Parte 3.3 De la preexistencia de un sujeto universal de la revolución a una revolución “sin un sujeto” preestablecido²⁸

La elaboración teórica de la concepción de revolución de Marx y Engels supone como ya vimos en la parte dos de esta investigación la existencia de un “sujeto” que contiene en sí las condiciones de la emancipación universal de la sociedad burguesa. Este sujeto es el “proletariado”, en tanto es creado por el modo de producción capitalista para explotarlo. Los obreros están en directa contradicción con la burguesía, no tiene ningún interés relacionado a esta clase y el capital, al contrario de los pequeños comerciantes, campesinos, artesanos. El proletariado es su antagonismo/ su contradicción/ la clase explotada y expropiada. Además, las condiciones inhumanas de la forma de trabajo capitalista, donde se encuentra enajenado y fuera de sí, lo hacen devenir en un sujeto universal de la transformación social porque al emanciparse de la forma de trabajo asalariada libera también a la burguesía y a la postre todo un régimen de dominación que se sustenta en la explotación del trabajo.

²⁸ Las posiciones de los/as autores de Comuna no asumen la postura anti-historicista que establece Castro- Gómez sobre Žižek, sino más bien de un historicismo marxista donde ya no existe la idea de sujeto universal pero sí de formas de vida u otras expresiones de resistencias anticapitalistas. Historicidades que se expresan en el devenir de las sociedades abigarradas latinoamericanas, donde se rompe el enlace entre sujeto universal y revolución por la dispersión de formas de resistencias, luchas sociales y autogestionarias más allá del Estado y el capitalismo industrial, inclusive algunas formas de vida que anteceden al capitalismo como la comunidad. Las cuales no pretenden volver a su particularidad, sino más bien ser potencia de universalización y de transformación de la sociedad en estas perspectivas de los autores de Comuna. (Castro-Gómez, Santiago. 2015. *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno*. Madrid: Akal)

En el presente apartado queremos ver si en el actual “horizonte hermenéutico” esta elaboración teórica realizada por Marx y Engels en el contexto del capitalismo industrial británico del siglo XIX sigue vigente, es decir, la idea de un sujeto que deviene en sujeto universal de la transformación social en su forma proletaria a partir de las condiciones sociales de producción. En el contexto de estas premisas, lo que vamos a preguntar en esta parte es de qué manera se expresa, se mantiene o resinifica la concepción de “sujeto” de la transformación social en los/as pensadores/as del grupo Comuna y si el proletariado industrial sigue siendo el sujeto que deviene en sujeto universal de la transformación social en las condiciones del capitalismo neoliberal actual.

3.3.1. Del sujeto de la revolución a formas de vidas comunitarias

Álvaro García Linera rescata la noción de “trabajo vivo” que vincula a la forma de vida comunidad. Esta forma de vida expresaría en la sociedad actual las condiciones no de un sujeto de la transformación social que preexiste en la teoría política comunista, sino más bien de formas de vida que contiene las potencialidades revolucionarias al anteceder y contrarrestar la subsunción del capital y el valor de intercambio. Esta idea presenta una re-significación de la idea de sujeto que por sus condiciones materiales de existencia contiene la potencialidad transformadora de un régimen de producción. A continuación veremos cómo se desarrollan estos argumentos en el autor.

El autor rescata la idea de “trabajo vivo” en Marx, para relevar todas aquellas actividades que no se encuentran subsumidas bajo la lógica del capital; es decir, la capacidad creadora del ser humano que no está constreñidas por las mercantilización y el valor capitalista.

El “trabajo vivo,” para Linera, es la capacidad creadora del ser humano, el trabajo no enajenado y humanizado. Sería dentro de esta perspectiva una forma creadora de trabajo por fuera de las condiciones de dominación de una clase poseedora y la lógica de la forma valor. En este sentido, Linera nos señala:

“El trabajo vivo no es valor, pues es justamente el “trabajo-no-objetivado”, el no-valor; tampoco posee valor porque no contiene trabajo pasado; la que posee valor es la capacidad de trabajo de la que brota, el trabajo vivo es “actividad fluida”, creadora que en el proceso de valorización existe como “creadora del valor”, es decir, lo que es directamente ser no –ser, el valor. La capacidad de trabajo corporizado ha devenido entonces en “poder” (García Linera, A. 2015,133).

El “trabajo vivo” cómo es posible apreciar en la cita anterior, posee un potencial transformador que contrarresta la sociedad capitalista al estar fuera de la mercantilización generalizada de la vida y, a la vez, humaniza al trabajador porque lo vuelve ser autónomo creador de sí mismo, lo hace salir de la enajenación del trabajo capitalista. Para Linera, el “trabajo vivo” se puede potenciar en la forma de vida “comunidad”, en la medida que dentro de esta forma vida:

“La fuerza de trabajo no circula de manera prioritaria como mercancía y si bien existen formas primarias de mercantilización recubierta por la ideología de la reciprocidad, la principal fuente de abastecimiento de fuerza productiva son las redes parentales en función de un complejo sistema de flujos laborales medidos por la cercanía social, la necesidad mutua, el tiempo de trabajo y el resultado del trabajo; y más de la mitad de las necesidades de reproducción comunal son autoabastecidas”(García Linera, A .2001,57).

La lógica del “trabajo vivo” que Linera visualiza en la forma de vida de la comunidad andina, se transforma para Linera en una forma de vida que puede contrarrestar y subsumir a la dinámica del trabajo capitalista. Si bien, la revalorización de la noción de “trabajo vivo,” a través de la forma de vida

comunitaria, no es un sujeto que surge de las condiciones de producción del trabajo asalariado, más bien una forma de vida que antecede al capitalismo y por lo tanto, lo deja fuera de su dinámica de producción mercantilizada. La “comunidad” es una forma de producción y reproducción que no ha podido penetrar el capitalismo, lo que para Linera otorga un potencial revolucionario frente a la sociedad capitalista actual:

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

En este ámbito, del sujeto de la transformación universal se expresa una resignificación con la teoría de Marx y Engels y la aproximación de García Linera, en relación a un sujeto de la transformación social que surge de las contradicciones de la forma de trabajo capitalista, se desarrolla como su invención más peculiar y en esas condiciones materiales de existencia enajenadas por la lógica de producción del capital se evidencia su devenir en clase universal, en tanto deshumanizada por la producción capitalista. En la obra de Linera no hay sujeto de la transformación social, sino formas de vida que producen trabajo vivo en el cual por su misma lógica no se expresan contradicciones de clase. Es decir, la lógica del trabajo vivo por medio de la forma comunidad estaría fuera de las relaciones de clases, lo que permitiría pensar el comunismo desde estas formas de producción, distribución y consumo que contrarrestan la mercantilización y acentúan lo común comunitario.

De lo anterior se podría desprender que el sujeto de la transformación para García Linera fueran las comunidades indígenas, a pesar que estas no surjan de

la explotación capitalista, sino más bien como formas de vidas preexistentes y que resisten al avance de la mercantilización. Lo que a nuestro modo de ver le interesa mostrar a García Linera son las formas de exceder las subsunción del capital por formas de vida que contienen el “trabajo vivo,” sin dejar de concebir la explotación del trabajo industrial.

Desde el horizonte político, económico, social y cultural contemporáneo, Linera intenta ampliar las condiciones y características de los sujetos de la transformación social incorporando también formas de vida que resisten al capital como los bloques plebeyos o las luchas por la “naturaleza”. Por ello, para Linera, en una revolución contemporánea anticapitalista, es preciso ampliar la base social de la transformación más allá de las dinámicas de un sujeto preestablecido en las condiciones del modo de producción, dando relevancia a las luchas ecologistas, indianistas, campesinas, además de la tradicional lucha obrera. Esto porque, para Linera, las actuales temáticas revolucionarias y de antagonismo social se expresan en:

“(…) una mutación de los sistemas de constitución material y de movilización o visibilización clasista de los sectores subalternos. La antigua forma sindicato, anclada en el centro del trabajo, es y será fuerte en aquellos territorios laborales en los que se haya podido sedimentar un espacio de acumulación de experiencias de clase; pero allí donde la flexibilidad laboral, el nomadismo obrero y la fragmentación de la condición obrera prevalecen, esta forma organizativa es débil y tiende a ser complementada o sustituida por otras dos formas de acción colectiva: la forma comunidad, en el caso de las sociedades con amplia base agraria comunitaria, y la forma multitud. La forma comunidad es el modo político en el que la propiedad común de la tierra y la cultura organizativa indígena se movilizan como autodeterminación. La forma multitud es una manera flexible de articulación de varias clases sociales donde el núcleo dirigente no está establecido de antemano, sino es contingente y depende del curso de la propia movilización” (García Linera, A. 2016,67).

En el horizonte de un capitalismo aparente y fragmentado que llamamos neoliberal, Linera evidencia la emergencia de múltiples expresiones de la transformación social que pueden contener “trabajo vivo” y contrarresta el avance de la acumulación primitiva permanente, de allí que el autor sostenga que los ejes movilizadores del antagonismo revolucionario contemporáneo:

“tienden a estar vinculados a las temáticas de: el control y uso del excedente económico (salario, seguridad social, salud, educación), la defensa o ampliación de las necesidades vitales (agua, tierra) la preservación de los recursos comunes estatales y no estatales, la preservación de las identidades nacionales indígenas y la defensa de la Madre Tierra y de la ecología” (García Linera, A.2016, 66).

En estas nuevas expresiones revolucionarias, configuradas en las condiciones neoliberales de un capitalismo radicalizado, resignifican la anterior idea de un sujeto preestablecido y universal de la revolución, ya que las resistencias anticapitalistas se construyen en la lucha social de nuestro tiempo y no esquemáticamente a través de un modelo a seguir. Estas resistencias se articularían desde su particularismo, alrededor de ciertas necesidades vitales como el agua, la tierra, recursos comunes no estatales que entran en contradicción con la dinámica actual del capitalismo. De manera que:

“La conducción de la acción colectiva no está definida de antemano, se resuelve en la propia lucha y muchas veces pueden pasar de un núcleo obrero a otro campesino, intelectual o vecinal. La forma multitud pareciera ser una forma más flexible de articulación contingente de sectores sociales, capaz de remontar temática y contingentemente las formas difusas y nómadas de obrerización contemporáneas” (García Linera, A. 2016,68).

Por esta vía, García Linera introduce la noción de “forma multitud”, la cual es tomada del posoperaismo italiano de la obra de Toni Negri y Paolo Virno para dar cuenta de la potencia de los “muchos en tanto muchos” de las nuevas

existencias sociales que resisten y combaten la lógica capitalista actual. Linera rescata la idea de la “multitud” como opuesto a la noción de unicidad del pueblo frente al Estado para dar cuenta de la “potencia plebeya” y la inexistencia de una sola forma social y económica que contenga en sí misma las condiciones de la emancipación universal.

3.3.2. De un “sujeto” de la revolución a la “multitud”

Raúl Prada, al igual que García Linera, rescata la categoría de “multitud” para referirse a la emergencia de la Bolivia plebeya que se desencadenó con la Guerra de Agua en Cochabamba. El denominado “ciclo rebelde” desarrollado por las grandes sublevaciones que van entre el 2000 al 2005 movilizados por los recursos vitales como la privatización del agua, el gas, las políticas norteamericana de erradicación de la coca, entre otras, expresan para Prada una “multitud en acción”.

Prada señala que el actor político del escenario de los levantamientos del ciclo rebelde (2000-2005) dejaron de ser los partidos políticos de izquierda, el sindicalismo como la Central Obrera Boliviana(COB), lo que se habrían mantenido al margen de este proceso de insubordinaciones. Para Prada, los protagonistas fueron:

“Una multiplicidad de organizaciones de base, en otras palabras el gran protagonista de las movilizaciones fue la multitud en acción. Ciertamente los dirigentes sintetizaron y personalizaron la expresión de la multitud. Pero ¿qué hubiera sido de ellos sin la autopoiesis de la multitud? Las masas crean a sus dirigentes y a sus líderes, no solo los convierten en sus representantes sino también en símbolos de la lucha, en los rostros de la interpelación, en los mitos de la utopía, de la memoria y de esperanza, que el mismo imaginario colectivo se encarga en construir”(Prada,R.2001,99).

En esta línea de interpretación, Prada rescata, al igual que Raquel Gutiérrez, la “*Coordinadora de la de Defensa del Agua y de la Vida*” en adelante la “*Coordinadora*”, la cual fue uno de los actores más relevantes de la llamada “Guerra del Agua” en Cochabamba en el 2000, donde se produce el quiebre abierto con el Estado boliviano. Lo que rescata Gutiérrez de la “*Coordinadora*” son las nuevas formas de politización, las formas de autogobierno más allá del Estado que cuestionan la dinámica del Estado centrismo del poder y ponen en cuestión al poder planteando su “disolución y trastocamiento”(Gutiérrez ,R.2009,54). En este mismo sentido, Prada plantea como una forma de organización política autogestionaria puede potenciar un nuevo modo de orden social e institucional. Según Prada:

“La Coordinadora del Agua y de la Vida de Cochabamba es una organización autogestionaria, que aglutina a diversos sectores sociales de la sociedad cochabambina: campesinos, regantes, fabriles, consumidores de agua de todas las clases sociales, clases medias, profesionales, maestros, ciudadanos, jóvenes. Todo este conjunto social es articulado transversalmente por una forma de organización deliberante y asambleísta, constantemente al control de las bases”. (Prada, R. 2001,98).

Prada rescata diversas formas de politización y de organización política donde anidaría nuevas formas de sociedad por así llamarlas poscapitalistas. En este sentido, Prada no rescata a un sujeto particular como centro de la transformación social, tampoco se centra en establecer en las condiciones materiales de existencia su carácter emancipador de las formas de vida, sino más bien en los modos de organización y politización de estas organizaciones y formas de vida como el Ayllu. Al respecto, Prada rescata nuevamente a la “*Coordinadora*”:

“La Coordinadora es la más novedosa y sugerente, no solo porque aglutina a distintos sectores sociales, expresándolos políticamente, tampoco solo por haber dejado al margen las mediaciones partidarias, sino sobre todo por su carácter propositivo autogestionario. En el

seno de esta organización anida un proyecto societario y político trastocador del orden democrático representativo y del orden estructural de las clases.” (Prada, R. 2001,99).

Para Prada, si bien es la “multitud en acción” la protagonista del ciclo rebelde, la movilización aymara le dio su carácter pluricultural-político de una memoria larga al movimiento de insubordinación y por lo anterior, la necesidad de un cambio estructural de la dominación más allá del capitalismo y el Estado moderno; es decir, sobre la dominación colonial y la diferenciación racial que se establece desde la memoria larga del indianismo, la conquista y la colonización. Prada rescata el potencial anticapitalista del ayllu y anticolonialismo de las reivindicaciones del movimiento indianista aymara en la noción de una *memoria larga* que viene de las revueltas andinas de Tupac Katari y Tupac Amaru contra las reformas borbónicas del colonialismo español²⁹. En este sentido, Raúl Prada menciona:

“La movilización aymara le dio un carácter político cultural a la asonada de la multitud. La incorporación de *la memoria larga* en la significación de las reivindicaciones definió la profundidad de la interpelación. La lucha no termina aquí, ni mucho menos, con los acuerdos logrados, sino que su horizonte es más amplio y anhelante; el proyecto intrínseco de las movilizaciones no puede ser satisfecho sino con el trastocamiento profundo de las estructuras de dominación” (Prada, R. 2001,100).

Raquel Gutiérrez, al igual que Linera y Prada, rescata la noción de “multitud” para pensar las condiciones de la “emancipación social” contemporánea y de todas las formas de dominación existentes. Para Gutiérrez, la “emancipación

²⁹ Ver Accossatto, R. (2017). Colonialismo interno y memoria colectiva: Aportes de Silvia Rivera Cusicanqui al estudio de los movimientos sociales y las identificaciones políticas. *Economía y sociedad*, 21(36), 167-181.

social” es una categoría que va más allá de la distinción clásica de la izquierda revolucionaria del siglo XX de partidos de clase y la toma del poder del Estado.

Gutiérrez se plantea pensar la política de aquellos que quiebran e impugnan el orden social dominante, “desplazando la centralidad del Estado y del poder instituido” como lugar privilegiado de lo político para situarlo en la polifónica y múltiple capacidad social de desconfigurar insistentemente el orden político heterónimo y ambicionado. También, abrirse a la reflexión sobre esa transformación social que puede captursarse-y también restringirse- con el termino moderno de “revolución social” o que expresa con mayor precisión en la antigua voz aymara de *Pachacuti*. (Gutiérrez,R.2009,30)

El trabajo de Gutiérrez quiere pensar diversa formas, más allá de la clase obrera, que generan rupturas y desconfiguraciones al orden social imperante, las desestabilizaciones, los trastrocamientos, discontinuas e intermitentes del orden instituido como impulso para la “emancipación social”; vale decir, el espacio - tiempo del Pachakuti de la inversión del abajo/arriba y el trastrocamiento de lo que hasta entonces había sido admitido como normal y cotidiano. Siguiendo a Marx, Raquel Gutiérrez quiere pensar otras maneras más amplias de pensar el antagonismo social contemporáneo, sin negar la clásica expresión de la contradicción capital/trabajo en contexto de sociedades abigarradas como las latinoamericanas, pero yendo más allá, pensando la polifónica y múltiples formas de trastocar e intervenir en los asuntos públicos, al decir de Gutiérrez:

“Si asumimos con Marx que “la historia hasta nuestros días es la historia de la lucha de clases”, sigue siendo fértil hacerse la pregunta sobre como estudiar “la lucha de clases” o, expresando de manera más amplia, *como comprender* el despliegue del antagonismo social” (Gutiérrez, R. 2009,34).

Bajo estas premisas para Gutiérrez no habría un sujeto universal de la transformación social, sino diversas expresiones de insubordinación con diferentes dinámicas y ritmos, pero que ponen en cuestión el orden capitalista existente por medio del despliegue de luchas sociales, levantamientos, rebeliones. En otras palabras, en “la lucha misma en el despliegue del antagonismo” (Gutiérrez, 2009) Gutiérrez no desplaza la noción de lucha de clases, solo la noción de que una clase en particular tiene las condiciones de devenir en clase universal revolucionaria.

Lo que le interesa mostrar a Gutiérrez no es el ser de la revolución, *sino el hacer*, o las maneras como se ejerce y se politiza su lucha. Se plantea poner la mirada en el hacer más allá si la clase obrera u otra es la que vendrá a redimirnos de la explotación del hombre por el hombre. Gutiérrez quiere poner el acento en el despliegue de las luchas sociales y sus maneras de politización y como estas alteran el orden instituido. De cierta manera, se propone una teoría de las luchas sociales y ese es el centro de la reflexión para esta autora:

“De ahí que el reto para este enfoque sea justamente construir una manera de hilvanar la comprensión de las múltiples acciones de movilización y levantamiento contra el orden del capital-es decir, de las particulares formas de despliegue de la particularidad- que permita construir un “horizonte de sentido”; esto es, que logre explicar el contenido profundo de tales luchas, más allá de registrarlas, o bien como meras anomalías o como eventos que se agoten en sí mismo. Justo en tal dirección, mi postura es contrapuesta a la “gran narrativa” del marxismo ortodoxo donde a cada acción social de lucha o resistencia se le asignaba una valoración dentro del “sentido general de la historia previamente asumido” (Gutiérrez, R.2009, 42).

Para Gutiérrez, el centrarse en el contenido de las luchas y sus formas de politización nos puede ayudar a pensar, hacer y proponer nuevas dinámicas del ejercicio de la política, más allá de los poderes instituidos; nuevas formas de

administración y de gestión de los bienes comunes, desde la deliberación colectiva ejerciendo una democracia radical más allá de la democracia representativa que se ha instituido. Se trata de ver en la particularidad de estas experiencias de lucha la transformación de la cotidianidad del espacio- tiempo que estas experiencias de insubordinación nos proporcionan más allá del Estado y del capital. En palabras de Raquel Gutiérrez:

“Este antagonismo por un “tiempo otro” y por un “espacio otro” se devela claramente en momentos de intensa confrontación social. Sin embargo, tal antagonismo se diluye-aunque pervive- en los “tiempos normales del Estado”, es decir, en los “momentos de paz”, cuando se aquietan las aguas de la confrontación social explícita. Tal inercia del “tiempo normal del Estado” es, quizá, uno de los más grandes obstáculos para la emancipación, sobre todo porque su presencia y existencia es aparentemente intangible o, cuando se hace visible, se la admite sin demasiadas objeciones al atribuírseles un carácter casi natural.”(Gutiérrez, R.2009, 59).

Para Gutiérrez lo central es develar en la particularidad de las luchas un horizonte de sentido general y no la adecuación de una acción colectiva en un esquema preestablecido de la dinámica del devenir histórico como en el relato linealistas de las etapas hacia el comunismo del marxismo vulgar.

3.3.3. Del “sujeto de la revolución” a formas “excedentarias de la política”

“La política salvaje es la dirección colectiva sin organización permanente, sin institución de gobierno. Por eso ocurre temporalmente, de manera nómada. La política salvaje es nómada.

En algunos lugares ocurre como resistencia a la institución de formas de dominación. En otras existe como viaje más allá de la civilización y el orden social existente”

(Tapia, L. 2008,118).

Luis Tapia, al igual que Raquel Gutiérrez, quiere pensar las formas políticas de insubordinación que se “constituyen y mueven por fuera y más allá del Estado” (Tapia, L.2008, 9). Sin desconocer que estas prácticas y acciones políticas “atraviesan y algunas quedan atrapadas en sus relaciones”(Tapia,2008). Lo que le interesa pensar a Tapia son aquellas formas excedentarias de la política, lo que, siguiendo a Georges Bataille, llama la “parte maldita” de la política. En relación a esta parte maldita del gasto improductivo nos señala:

“En la destrucción improductiva a veces se produce y se vive lo intangible. En la destrucción improductiva a veces se reforman y renuevan o recrean las sociedades, como en las revoluciones o las revueltas” (Tapia, L. 2008, 27).

Para Tapia, la democracia no solo es la lucha por reconocimiento de derechos políticos y sociales de representación, sino también es la disputa por el control del excedente económico. Para este autor, hay un condicionamiento mutuo entre igualdad socioeconómica e igualdad política, no hay democratización posible, si no hay un consumo colectivizado del excedente. De aquello que la sociedad ha generado más allá de la resolución de las necesidades vitales. Es necesario que este excedente generado por la sociedad se redistribuya para que se generen las condiciones de la democratización política, en palabras de Tapia:

“La historia de la democracia no comprende solamente la lucha por el reconocimiento de derechos políticos y de representación, como dirían los liberales; se trata más bien de proceso de disputa por el control del excedente y por la reorganización de las condiciones políticas y sociales de acceso al consumo legítimo de una porción del mismo”(Tapia, L.2008,29).

Como vimos en el capítulo anterior, para Tapia el lema de los “comunistas” contemporáneos es la conquista de la democracia, pero no la democracia representativa, sino de una democracia directa que implica la deliberación en la vida cotidiana y el cogobierno con las diversas sociedades que se sobreponen

desarticuladamente. Por ello, para Tapia la democratización, es el horizonte de la lucha comunista contemporánea, cuando se desborda el orden instituido. En este sentido, pone atención en los sujetos sociales y políticos que cuestionan las desigualdades e injusticias a través del ejercicio de formas locales de igualdad política y mediante su acción en la deliberación y la toma de decisiones a nivel colectivo. En tanto, estos sujetos contribuyen a la democratización y la impugnación del orden policial del sistema instituido. En palabras del mismo Tapia:

“Las democratizaciones ocurren cuando se constituyen sujetos con autonomía que atacan y modifican el orden policial existente, en algún punto o en su conjunto. Las democratizaciones vienen de las revueltas igualitarias o de los procesos de reforma o distribución procesual del poder político y socioeconómico en el sentido de la reducción de su carácter monopólico” (Tapia, L. 2008,49).

Así, más que un sujeto particular que deviene en sujeto universal de la transformación social, a Tapia le interesa ver la acción colectiva de sujetos y autonomías críticas, como las asambleas, la Coordinadora del Agua u otras expresiones que se transforman en lugares de la democracia, donde se cuestionan las desigualdades e injusticias a través de formas locales de igualdad política. Por ello, para Tapia, el lugar de la política no puede ser simplemente el Estado, los partidos políticos, los lugares instituidos, ya que ellos constituyen el orden policial (J.Ranciére) de la política institucionalizada. Lo interesante es ver las expresiones de la política desordenadora y que desconfiguran el orden cotidiano, desde la creación y creatividad de espacios de la deliberación y el autogobierno. Como las expresiones de algunas comunidades, la Coordinadora del Agua, o ciertos sindicatos donde se desarrollan políticas locales que pueden ser entendidas como lugares de democracia. Tapia insiste que:

“El lugar de la democracia es cambiante. A veces no existe. En la Bolivia actual aparece como un archipiélago de islas de política local que están planteando la disputa por excedente, la soberanía y la igualdad política. Hoy por hoy el tiempo de la democracia es el tiempo de la crisis, que son producidas precisamente por la constitución de sujetos y autonomías políticas críticas. El lugar de la democracia es hoy la territorialidad de la Coordinadora, las asambleas abiertas, los cabildos, la CSUTCB, algunos sindicatos, algunas comunidades” (Tapia, L. 2008,49).

Como puede apreciarse, le interesa dar cuenta de un conjunto de prácticas políticas que cuestionan la dominación, pero también la atacan y la tratan de desmontar. Son prácticas que tienen en su horizonte el igualitarismo y la crítica a la institucionalización de la política. Son lugares donde se practica la democracia directa, una organización colectiva sin instituciones de gobierno. A este conjunto diversos de prácticas Luis Tapia le otorga en nombre de “política salvaje” prácticas que a contrapelo del establecimiento del orden lo desestabilizan, en palabras de Tapia:

“La política salvaje es lo que no construye un orden social y político, es decir, instituciones, jerarquías y divisiones del trabajo político. Es político en tanto son prácticas que tienen que ver con la dirección de la vida y el movimiento colectivo, es decir, con el gobierno en un sentido amplio. La política salvaje es algo así como el gobierno en flujo o sin instituciones” (Tapia, L.2008, 115).

La política salvaje construye lugares de democracia, de autonomías políticas críticas, sin dirigencias con deliberación colectiva y asambleísta. La política salvaje aparece cuando el sentido común se pone entredicho y se cuestiona el horizonte cultural de las instituciones de dominación, por ello la política salvaje es para Tapia:

“La eliminación de los jefes. El cultivo de la autonomía moral e intelectual es un medio. La desorganización colectiva es otra, es decir, espacios de confluencia y participación sin centro ni institucionalización” (Tapia, L.2008, 119).

La descentralización del gobierno, es decir, el carácter contingente y temporal de todo orden político y social, por tanto, la fluidez de acción política, le otorga desde mi punto de vista, un carácter revolucionario a la política salvaje y la construcción de espacios de democratización como horizontes de la lucha política comunista contemporánea.

Son estas algunas de las apreciaciones que se pueden desprender de las posiciones de Tapia en relación a la noción de sujeto de la transformación social, que en este autor aparecen como diversas prácticas políticas “excedentarias” que disuelven las estructuras y formas de dominación. No hay un sujeto, sino prácticas políticas que desestabilizan el orden dominante. Tampoco en estas prácticas hay la apelación a un nuevo orden social y político, son momento de rebelión e insubordinación frente a lo que venía siendo normal y cotidiano.

3.4 Rupturas en la idea de control transicional del Estado

A continuación, vamos a desarrollar una interpretación general de las apreciaciones sobre el Estado en el grupo de pensadores/as de Comuna. En tanto, hemos establecido que uno de los temas que articula la concepción de revolución de los pensadores alemanes es el control “transicional” del Estado como etapa previa al comunismo. Es por ello, necesario ver como los/as autores/as de Comuna se aproximan de este tema y como a partir de ello se

generan las principales rupturas con el pensamiento originario del “socialismo científico”.

Es preciso establecer que el texto vertebral desde el cual realizaremos la presente interpretación es *El Estado como Campo de Lucha* (2010). Este texto es un balance crítico de la experiencia de la primera gestión de gobierno indígena-popular y la aprobación de la Constitución Política del Estado. Entre medio de toda esta secuencia de trabajo colectivo, también se publican libros individuales de los miembros de Comuna. Hay que destacar la producción teórica de Luis Tapia, “que se desprende del análisis sobre el pluralismo, la autonomía relativa del Estado y la lectura de la política desde su condición salvaje. También se sitúa en este aporte la sociología de los movimientos sociales de Álvaro García Linera. En la misma condición de aporte individual están las publicaciones de Raúl Prada Alcoreza sobre la “Guerra del Gas” a partir de una mirada del largo ciclo, el análisis nómada de las subversiones indígenas y las reflexiones sobre el horizonte de la Asamblea Constituyente. El 2009 se publica la tesis doctoral de Raquel Gutiérrez titulada *Los ritmos del pachakuti*. Se trata de un análisis y una evaluación crítica del proceso y de la forma de resolución de la crisis por la vía estatal y no por la vía autogestionaria y de autogobiernos” (Prada 2018).

3.4.1. “El Estado como campo de lucha.” Confrontación y lucha de clases

“El Estado es campo de disputa por la reproducción o reforma del orden social”

(Comuna. 2010,6)

Como hemos podido apreciar en la obra de Marx y Engels, el Estado es la condensación de la lucha de clases. Quienes controlen el Estado dirigirá a este bajo las premisas de su posición política y sus manera de entender el “mundo”, ya que el Estado es un instrumento de la dominación de las fuerzas sociales que se hacen de él, pero también una institución que se construye por quienes lo controlan³⁰. En suma, el Estado es un campo de confrontación política y es, en última instancia, el encargado de dirimir esta confrontación a través de quien resuelva los antagonismos de clase aunque sea solo por un periodo temporal(ese armisticio es consignado por la “constitución política del Estado”). En Luis Tapia, el Estado aparece como un instrumento de clases como “monopolio de estructuras patrimoniales”:

“ Más que tratarse del monopolio de la política y el monopolio legítimo de la fuerza por parte del Estado, se trata de un monopolio ejercido a partir de estructuras patrimoniales, que son los que tienen predominio en los territorios del latifundio y sus áreas urbanas de influencia, con su participación en las estructuras de gobierno o de Estado a nivel del país, a través de lo cual además pueden redistribuir a su favor más tierras y redistribuir recursos en beneficio de la reproducción de su poder y de las estructuras que lo configuran en los territorios de su dominio”(Tapia, L.2009,107).

Para Álvaro García Linera, el Estado aparece no tan solo como instrumento de clase, sino también como correlación de la lucha entre las fuerzas sociales que se expresan en la sociedad, pues sostiene que:

³⁰ En la perspectiva de Marx y Engels, el Estado representa un instrumento de dominación de clases, al mantener y reproducir las dominaciones de la sociedad de clases se hace imprescindible su destrucción en la etapa de control previa al comunismo, que Engels mal llamo para distinguirse de la democracia burguesa como “dictadura del proletariado”. Ver la Marx, Karl (1977) *Critica al Programa de Gotha*. Ediciones Progreso, Moscú.

“Toda lucha revolucionaria por el poder del Estado es una lucha por la correlación de fuerzas sociales que influyen en las decisiones generales de la sociedad, del sentido común de la sociedad y de los medios materiales que objetivan esa nueva correlación de fuerzas clasistas” (García Linera, A.2016, 69).

Si bien es imprescindible el control del Estado en la concepción de revolución de Marx y Engels, ello no agota el juego de la política agonista, ya que continuamente como señalamos más arriba, la política es un juego de confrontación y de antagonismos que se genera bajo la lógica de la lucha de clases, donde se crea y recrea permanentemente. De manera que la lucha política desborda al Estado.

Este es uno de los temas controversiales dentro de la producción de los/as autores de Comuna, ya que la mayoría de ellos posee una posición crítica respecto del control del Estado y del monopolio de la política por parte de este. Algunas de estas críticas se pueden apreciar en Raquel Gutiérrez en *Los Ritmos del Pachakuti* y en un trabajo reciente entre otros de Tapia de la *Dialéctica del Colonialismo Interno*, como también en las visiones de Prada sobre expresiones políticas que los aparatos institucionales no pueden controlar. En este sentido, es muy elocuente Raquel Gutiérrez cuando señala:

“La noción clave de esta estrategia era la confrontación radical y ordenada contra el Estado, con la finalidad de desplazar a los segmentos sociales que ocupaban sus instituciones para, posteriormente trastocarlas en una prolongada acción de arriba hacia abajo. En este sentido, los fundamentos lógicos de este argumento consisten en fijar la existencia-y conceptualización – de, al menos, dos entidades específicas, distintas y confrontadas: El Estado y el partido revolucionario y dar cuenta de su “colisión”. La noción de cambio revolucionario queda en manos de este razonamiento constreñido a:

- a) La modificación del conjunto de ocupantes del aparato estatal; y b) la noción de destrucción de las instituciones y relaciones de mando previas y de construcción de unas nuevas

Ahora bien, si partimos de la premisa contraria, es decir, de que el significado de “emancipación social” consiste en “cambiar el mundo sin tomar el poder”, entre otras cosas es necesario romper con la ambición universal moderna de la definición general y , simultáneamente, abdicar del punto de vista de la totalidad”(Gutiérrez, R.2009,50).

Consideramos que en este ámbito se generarían respecto de la obra de Marx y Engels una ruptura, pero a la vez un desplazamiento de sentido respecto de las formas de llevar adelante esta concepción del proceso revolucionario. La ruptura se generaría a nivel de la premisa del control del Estado como parte del desenlace de la lucha de clases. Por otra parte, el desplazamiento de sentido, se establecería a partir de entender de otra manera el proceso de la estrategia revolucionaria más allá del poder instituido. Lo que habría que ver es hasta qué punto se mantiene dentro de este desplazamiento de sentido la lógica de “la lucha de clases” como proceso inherente de la revolución política en el pensamiento de Marx y Engels y la cuestión de la “universalidad” de la revolución.

3.4.2. El Estado más allá de “gramática” moderna: El “Estado Plurinacional” y las “emancipaciones”

Las naciones no son otra cosa que mitos en el sentido que son creaciones sociales, y los estados desempeñan una función central en su construcción. El proceso de creación de una nación incluye el establecimiento (en gran medida una invención) de una historia, una larga cronología y un presunto grupo de características definitorias (incluso cuando grandes segmentos de la población comparten dichas características)”.

Immanuel Wallerstein

El tema transversal en la discusión en los diversos ensayos que componen el texto *El Estado como campo de Lucha* (2010) son los cambios políticos que se dan a partir del proceso constituyente y de transformaciones del gobierno del MÁS, organización que instala la reflexión sobre las nuevas relaciones que se dan a nivel del Estado con la sociedad civil. La óptica de análisis de estos procesos, es evidenciar que el Estado es relacional, es donde se expresan los campos de confrontación política que inscriben a las posiciones de estos/as autores en la línea del pensamiento de Marx y Engels. En este sentido los/as autores de Comuna son muy elocuentes cuando señalan:

“El Estado es una relación y un conjunto de estructuras que es el resultado de la lucha política. El Estado es un campo de lucha y una forma de lucha política, a la vez que se pretende que sea la forma de unificación de territorios y poblaciones divididas por criterios de propiedad, poder político y cultura”.(Comuna.2009,5).

En términos generales, la posición sobre el Estado en los/as autores de Comuna converge con la concepción de los pensadores alemanes con respecto al Estado como la condensación de la lucha de clases e instrumento de dominación. Sin embargo, se expresan las rupturas con dicha concepción en el rol que deben cumplir en la estrategia de la concepción revolucionaria al menos en las posiciones de Tapia, Prada y Gutiérrez. Esta última autora, a pesar que no escribe en este libro posee una posición crítica respecto del Estado como plataforma de la emancipación. Para Gutiérrez en cambio, es necesario repensar esa condición de la política moderna respecto de la lucha tanto contra el capital como contra el Estado. Esta posición la podemos evidenciar en la publicación de su tesis doctoral que sale a la luz un año antes del *Estado como Campo de*

Lucha (2010), *Los Ritmos del Pachakuti*(2009), donde se manifiestan posiciones como la que cito a continuación:

“En tanto la noción de “emancipación” supone una relación de sujeción, binaria o múltiple, que se rompe por decisión- y capacidad-de una de las partes-la anteriormente subordinada- - , por lo general, la cuestión de la “emancipación” ha sido abordada sobre todo en sus aspectos “políticos”, es decir, en relación con determinadas relaciones de poder instituidas las cuales desde la modernidad, se piensan con relación al Estado y/o al capital. En este esquema, la cuestión más radical es como se puede emancipar la sociedad trabajadora justamente del Estado y del capital; lo cual planteado en palabras de Jhon Holloway consiste en pensar cómo el movimiento de insubordinación contemporáneo se mueve contra y más allá del capital y del Estado (Gutiérrez, R.2009,49).

La “emancipación” o en lenguaje del socialismo inicial la “revolución” se establece en disputa contra el capital y el Estado burgués, sin embargo, Gutiérrez asume una visión de la “emancipación” que elude la estrategia de controlar el Estado planteando la disputa a nivel de las relaciones de poder y más allá del poder instituido. Al parecer la autora quisiera superar las dinámicas políticas de la modernidad al confundirlas con el capitalismo, renunciando a las promesas emancipatorias de la modernidad y sus instituciones. Esto último es uno de los temas importantes de *El Estado como campo de Lucha* a partir de la experiencia del gobierno del MÁS, el repensar la configuración arquetípica del Estado-nación moderno y su relación con la sociedad civil. Las ideas anteriores se producen por una serie de nuevas conceptualizaciones que no habían tenido pertinencia en el análisis de la izquierda tradicional como el colonialismo, la colonialidad, la modernidad, el poder más allá del Estado, la cooptación institucionalizada de la política. Al decir de Prada (2009):

“Pensar el Estado plurinacional desde una perspectiva no moderna del Estado, como una forma política que sea instrumento de la sociedad, una forma política que se corresponda con

las sociedades autogestionarias y autodeterminantes. En este sentido, estamos sugiriendo la hipótesis de pensar la nación como un imaginario social, pero también como ámbito de reconocimiento, como forma de difusa de institución cultural que adquiere características de contrapoder, de contracultura hegemónica y también como espacio dinámico intersubjetivo descolonizador”(Prada,R.2009,51).

Esta estrategia de repensar las viejas categorías modernas de la lucha política desde la óptica del marxismo contemporáneo, convergen con las ideas del posoperatismo de autores como Toni Negri y Paolo Virno que plantean la necesidad de desarrollar un nuevo lenguaje o gramática de la política postmoderna para evidenciar las condiciones de su disputa política contemporánea en el contexto del postfordismo neoliberal globalizado. Al decir de Negri en “*La Fábrica de Porcelana*” (2008):

“Estas clases, dictadas en el 2004-2005 en el Collège International de Philosophie, en Paris, tiene por cometido captar el pasaje que va de la modernidad a la posmodernidad en los análisis de la ciencia política y de la filosofía. Su punto de partida ha sido, ante todo, el intento por delimitar el lenguaje político correspondiente a esa transición (Negri,T. 2008,9).

En esta misma agenda encontramos el trabajo de Paolo Virno en la *Gramática de la Multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas* (2003) donde el autor reivindica el concepto de “multitud” como una categoría política rezagada en la conceptualización de la política moderna, en tanto esta indica lo diverso en la acción pública, lo que no tiende a la unificación. Lo contrario a la categoría pueblo que converge en el Estado. Al decir de Virno:

“Entiendo que el concepto de “multitud”, en oposición a aquel más familiar de “pueblo” es un instrumento decisivo para toda reflexión que intente abordar la esfera pública contemporánea. Es necesario tener presente que la alternativa “pueblo”/ “multitud” estuvo en el centro de las controversias prácticas-fundación de los Estados centrales modernos, guerras de religión, etcétera- y teórico- filosóficas del siglo XVII. Estos dos conceptos en

lucha, forjados en el juego de contrastes agudísimos, jugaron un papel de fundamental importancia en la definición de las categorías político-sociales de la modernidad” (Virno, P.2003, 21).

Dentro de esta crítica y propuesta de repensar las categorías modernas de la política, encontramos la crítica al Estado-nación moderno, pero también al de revolución por estar asociado a las experiencias modernas y marxistas tradicionales de la estrategia de la revolución como toma del poder estatal-gubernamental propia del siglo XX. Ahora, más bien se habla de “emancipaciones” en plural, donde la palabra clave es la autonomía política respecto del Estado. Si bien no hay un abandono de la utopía revolucionaria en Tapia, Prada y Gutiérrez, sí hay una ruptura en la estrategia de la lucha política que elude el control del Estado, por una apuesta que se sitúa en los territorios, planteando que la dinámica de los cambios sociales se articulan desde las comunidades hacia el Estado, desde los territorios a la sociedad y sin necesidad del Estado. Otro de los conceptos que emerge en la discusión es el de nación. Este se encuentra asociado desde la perspectiva decimonónica al de Estado, sin embargo, Prada plantea a modo de hipótesis su superación como lo señala en la cita a continuación.

“Requerimos de una mirada más inclusiva de otras formas de nación, para esta solicitamos separar la concepción de nación de la concepción de Estado, esto nos puede llevar a pensar una forma política más allá del Estado, pensar, por ejemplo, las posibilidades alternativas del Estado plurinacional, pensar una forma política que no necesariamente tenga que llamarse Estado, empero comprenda la condición plurinacional” (Prada, R. 2009,52).

El pensar el Estado-Nación desde la autonomía y diversidad cultural es sin duda, un aporte dentro del marxismo, sin embargo, el renunciar a este por una vía que lo elude como también la confrontación al modo de producción, es una ruptura con respecto al pensamiento de Marx y Engels, como también renunciar a la

“modernidad” como proyecto emancipatorio, dentro del cual se inscribe la propuesta de los pensadores alemanes como radicalización de la “modernidad burguesa”. En nuestra opinión, no podemos asociar modernidad con capitalismo, ni apelar que su superación es volver a la tradición y la pre modernidad.

3.4.3. Pensar el Estado Plurinacional más allá de la modernidad política

Para Prada, repensar las categorías políticas que constituyen al Estado-nación, supone el fin del Estado-nación como heredero del proyecto del liberalismo oligárquico criollo modernizador. Prada quiere repensar las condiciones monoculturales del Estado, la separación de la nación del Estado, la soberanía y la representación política más allá del ciudadano- pueblo. Implica efectivamente abrirse a un nuevo modelo de Estado y nación. Donde el Estado no sea el monopolio de las decisiones políticas de ciudadanos que se contraponen a las comunidades indígenas, incorporando la autogestión y autogobierno de los territorios, para repensar en esas mismas condiciones un imaginario cultural abierto y en continua transformación de las identidades nacionales. Al decir de Prada:

“El paso del Estado-nación al Estado plurinacional comunitario y autonómico es todo un desafío. Se trata de dejar la modernidad, la historia de la soberanía en la modernidad, la historia del Estado en la modernidad, la historia de una relación entre Estado y Sociedad, una historia que define la separación entre gobernantes y gobernados, entre sociedad política y sociedad civil, en un contexto matricial donde se demoró la relación entre dominantes y dominados” (Prada, R. 2009,78).

En la línea de problematizar las categorías del Estado-Nación más allá de la historia del Estado en la “modernidad,” Prada plantea la propuesta de un “estado plurinacional”. Desde la lógica del reconocimiento de la pluralidad cultural

sobre la base de comunidades, pueblos, culturas, es decir, colectivos en contraposición al liberalismo donde la lógica de la ciudadanía ha sido el individuo agrupado bajo la noción de pueblo como convergencia de las soberanías individuales que se relacionan con el Estado, vale decir, la relación ciudadano/Estado.

En efecto, la lógica liberal de la ciudadanización pensó la relación del Estado con un pueblo compuesto por ciudadanos, es decir, individuos principalmente hombres y propietarias que contaban con las herramientas de la razón para abordar los asuntos de interés público-político. La configuración de la plurinacionalidad estatal de Bolivia plantea la relación con comunidades y culturas preexistentes a la lógica moderna de la ciudadanía, a formas políticas que emergen del parentesco de la vida común y los territorios.

Con el proceso de modernización de la política y la construcción de Estados nacionales, lo que se fue creando fue la noción de ciudadanía que desplaza a la comunidad y sus territorios e impone la lógica de un solo modelo de nacionalidad ciudadana que fue considerado durante el siglo XIX como un modelo de “civilización”. Estos procesos se dieron en la construcción de los Estados nacionales durante todo el siglo XIX.

El proyecto de Estado-nación en América Latina fue el resultado de las disputas intraelitarias y la proyección de la cultura política francesa e inglesa en nuestras elites en la creación de las instituciones políticas liberales y republicanas en el continente. Hoy en el siglo XXI en diversas expresiones indianistas, kataristas, abyayalistas³¹, hay intentos por repensar estas nociones desde las llamadas

³¹ Indianismo y Katarismo son movimientos políticos indianistas que emergen en los 60 en América Latina y principalmente Bolivia, cuestionando la idea de naciones mestizas y las limitaciones del indigenismo de la revolución nacional del 52. El indianismo surge del

“epistemologías otras” que implica repensar desde la comunidad y territorios estas categorías y así desmontar el Estado- nacional oligárquico construido desde el poder estatal hacia un pueblo subalternizado en el continente. En esa línea de posiciones, se inscriben las propuestas de Raúl Prada, nutrido fuertemente por el pensamiento contemporáneo europeo pero en convergencia a las ideas de estas “otras epistemologías” muchas veces anti modernas y anti estatistas:

“Como se puede ver el Estado-nación era una comunidad imaginada en el imaginario de los criollos, por eso mismo una ficción no compartida por los otros imaginarios indígenas y los imaginarios femeninos. Una legitimidad circunscrita a los criollos y mestizos no es una legitimidad adecuada y requerida por el conjunto de la población que habita la extensión geográfica de la republica” (Prada, R.2009, 54).

Prada evidencia, que la construcción del modelo de Estado-nación fue oligárquico y excluyente de las mayorías y asentado en las imposiciones de las ideas criollo liberales de elite que establecía regímenes constitucionales, una soberanía radicada en el pueblo de individuos soberanos y principalmente libertades económicas que suponía el disciplinamiento y construcción de una

pensamiento político de Fausto Reinaga y la idea de dos Bolivia. El indianismo critica el ventriloquismo del indigenismo y el tratamiento del indio (categoría colonial) como menor de edad que no puede hablar por sí mismos. En este sentido, los indianistas plantean que los indios pueden hablar por sí mismo y pueden plantearse una vuelta a nación india. El katarismo comparte mucha de estas reivindicaciones, pero diverge en términos de estrategia política con el indianismo al plantearse alianzas con grupos no indígenas para llegar al poder, de manera que es una versión menos radicalizada del indianismo. Son movimientos políticos indianistas que divergen en sus maneras de encarar la estrategia política. Por otra parte, lo que se considera como posiciones abayalistas son aquellas que se plantean una vuelta a la América anterior a la conquista, recurriendo al saber de los pueblos originarios y sus saberes ancestrales, los cuales se han vinculado con ciertas posturas decoloniales que renuncian a la modernidad por eurocéntrica y por ser un proyecto imperialista, patriarcal, genocida y depredador de la naturaleza. Ver al respecto Castro-Gómez, Santiago.2019. *El tonto y los canallas: notas para un republicanismo transmoderno*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

masa de trabajadores asalariados. Este fue el programa de la modernización política en América Latina que configuró y creó al modelo de Estado-nación bajo la lógica de un proyecto liberal criollo y mestizo. En el caso de los primeros, dentro del cual se ubicaban los liberales que se oponían a los peninsulares y los conservadores locales buscaban un desplazamiento del poder y luchar contra la barbarie, vale decir, las identidades culturales que se negaban a la lógica del progreso. Un ejemplo característico de este proyecto, son las posiciones de Domingo Faustino Sarmiento cuyo proyecto civilizador es la urbanización porque la ciudad representa la civilización frente al campo la barbarie, al igual que Europa civilizada frente a la América Latina india. En este sentido:

“Alberdi y Sarmiento hablan de que la patria es Europa, Sarmiento de civilización europea y barbarie indígena y dicen que la republica era solicitada por dos fuerzas; una de la civilización, otra, la de la barbarie arbitraria, americana. La misma función que el espíritu colonialista del siglo XIX atribuye a Europa frente a las colonias, se le atribuye, al interior de cada nación, la burguesía blanca: la misión civilizadora” (Rojas Mix, M. 1991,97).

Frente a este modelo y proyecto de civilización, Prada se plantea repensar las características de la “modernidad” en el continente suponiendo que la modernidad se relaciona con esos dispositivos de homogenización y racismo colonial que se dieron en las experiencias concretas de la construcción del Estado-nación. Partiendo de esa premisa va poner en cuestión la concepción de los poderes instituidos a través de la noción de legitimidad/soberanía/representación/, al decir de Prada:

“Hablemos de la crisis de la modernidad, o más bien, entendemos la modernidad como crisis, y lo hemos hecho entendiendo esta crisis de legitimidad, crisis de la soberanía, crisis del poder, de la reproducción del poder, por lo tanto, crisis de representación, crisis de las

instituciones, crisis del discurso jurídico-político frente a la docencia de los acontecimientos que se mueven en el ámbito histórico-político” (Prada, R. 2009,73).

Frente a ello Prada, plantea la crítica de este modelo y se abre a otras formas de entendimiento de nación y de pensar formas políticas como la “plurinacionalidad” que superen al estadocentrismo instituido por el proyecto civilizatorio del siglo XIX. Esta condición de un Estado modernizador criollo que se consolidó en espacios reducidos del territorio, es lo que le otorga su condición de “Estado aparente,” según nos plantea Rene Zavaleta y que citan los autores de Comuna. Especialmente, Tapia señala que “una estructura estatal que reclama ser un Estado nacional pero que solo tiene condiciones históricas, sociales y estructurales de correspondencia en algunos territorios del país, que más bien configuran una especie de archipiélago de territorios en los que se habría dado las condiciones de transformación social que hacen posible la institución de una estructura política que se configure como un Estado moderno o el monopolio de la política, la ley y la fuerza”(Tapia, L.2009,102).

Un gigante con pies de barro, que no termina de homogeneizar y modernizar bajo su lógica de poder todas las formas de vida y las dinámicas políticas que ocurren en la diversidad y complejidad cultural de la América Latina heterogénea. Esta es la premisa que se encuentra contenida en la idea de descolonización que supone el reconocimiento de la diversidad cultural, de las lenguas, de las instituciones, costumbres, de aquellos que fueron obligados a civilizarse por el proceso colonizador. Por ello, para Raúl Prada, la idea de un Estado descolonizador “implica el pluralismo institucional, el pluralismo administrativo, el pluralismo normativo, el pluralismo de gestiones. Esto significa una descolonización de las practicas, de las conductas y de los

comportamientos, conllevando una descolonización de los imaginarios” (Prada, R.2009, 90).

Es evidente que los aportes sobre pluralidad cultural, descolonización, reconocimiento de costumbres y autonomías que supone el Estado plurinacional es un gran aporte de Prada para repensar el proyecto de homogeneización del Estado Nación decimonónico, sin embargo, conceptualmente su problema se suscita cuando tienden a confundir la “modernidad” con los dispositivos del gobierno liberal que neutralizaron el cumplimiento de las “promesas” emancipadoras de la “modernidad” que como sostiene el último Castro-Gómez han sido fundamentales para “la eliminación de la servidumbre: servidumbre con respecto al control ajeno de los medios de producción, servidumbre con respecto a la naturaleza y el destino, servidumbre con respecto a la voluntad arbitraria de otros hombres” (Castro- Gómez, S. 2019,102).

3.4.4. Pensar el Estado en condiciones de “abigarramiento”

“En Bolivia nunca se ha logrado la concentración de la política en un solo tipo de espacio y de instituciones. Se ha organizado varias formas de monopolio de la política, que han existido rodeadas de otros espacios y formas de vida política, una de raíz comunal y otras productos de la configuración de lo nacional-popular, que es un conjunto histórico de formas de constitución, articulación y fusión de sujetos políticos en proceso de construcción de una cosa pública común frente a las exclusiones y desarticulaciones del estado y sus gobiernos oligárquicos” (Tapia, L.2008, 9).

En Luis Tapia también encontramos una crítica al estadocentrismo de las relaciones políticas, la relación Estado/pueblo como arquetipo de la forma

política moderna. Tapia critica que en esta noción se centralicen todas las relaciones políticas a través de la representación y la soberanía popular, dejando fuera de la política a todas las formas extrainstitucionales y que aparezcan en la esfera pública como una agitación divergente de intereses. “El concepto de Pueblo al decir de Hobbes está estrechamente ligado a la existencia del Estado; más aún, es una reverberación del Estado, un reflejo. Si hay Estado, entonces hay pueblo. En ausencia de un Estado no existe pueblo” (Virno, P. 2001, 23). Tapia señala al respecto:

“El Estado se ha construido en la principal configuración de la política en las sociedades modernas. La tendencia principal es a que monopolice el conjunto de la vida política y que aparezca así también en la teoría política”.... “ En primera instancia lo que quiero discutir es uno de los componentes de estas concepciones, que es la idea del Estado como monopolio de la política, de la fuerza y de la autoridad; en consecuencia también de la generación de normatividad con pretensiones de validez general(Tapia, L.2009,95-96).

Bajo esta concepción, todas las acciones políticas tienden a la convergencia en el Estado, siendo el pueblo las voluntades individuales colectivizadas que se centralizan en el Estado. Esta es la visión unívoca del poder y el poder como trascendencia que se expresa en la institucionalidad del Estado moderno. En esta misma línea Antonio Negri nos señala que “la pretendida “totalidad” absoluta de su poder es una idea mistificadora que ya es tiempo de pasarla por el cedazo de la crítica”(Negri , A. 2006,51).

En el pensamiento de Marx, esta crítica a la monopolización de la política por parte del Estado, se expresa en la condición de clase dominante de la burguesía que controla los medios de producción, los mercados, se expande por el mundo, controla las condiciones del trabajo, el desarrollo tecnológico, concentra la propiedad, etc. Lo que permite crear un orden institucional acorde a sus

condiciones dominantes, que refuerce sus valores, como la propiedad privada, la mercantilización, la explotación económica, el consumo capitalista. Bajo esas condiciones de clase dominante construye un Estado burgués a su imagen y semejanza; es decir, un instrumento de clase que constriñe a los dominados a seguir sus reglas de juego. En palabras de Tapia:

“La configuración del Estado como monopolio de la política y no solo de la fuerza, en la perspectiva de Marx es un resultado concomitante de la concentración de los medios de producción como propiedad privada de sujetos, así, una clase dominante, en la medida en que esa concentración de los medios de producción les permite apropiarse del valor trabajo de aquellos que en su condición de desposeídos tienen que vender su fuerza de trabajo y así, conceder el derecho a apropiarse de ese excedente”(Tapia,L.2009,97).

De hecho, Luis Tapia plantea pensar algunas formas que superen la condición de monopolio de la política y la fuerza por parte del Estado, dentro de la misma tradición del marxismo y específicamente dentro de los aportes de Rene Zavaleta respecto del concepto de “formaciones sociales abigarradas”. La noción de abigarramiento de Zavaleta supone pensar la “coexistencia y sobreposición desarticulada de varios tiempos históricos, modos de producción, concepciones de mundo, lenguas y diferentes culturas de autoridad. En la noción de formación social abigarrada, el énfasis no está puesto en la articulación y re funcionalización que es el rasgo central de la conceptualización de la noción de formación económica-social, sino más bien se concentra en lo contrario, en la idea de sobre posición desarticulada” (Tapia, L. 2009,100). La idea de Luis Tapia es pensar el Estado en condiciones de abigarramiento para superar el monopolio de la política y la fuerza en el modelo de Estado nación capitalista. Tapia señala:

“Un rasgo fuerte del abigarramiento, que es el que nos permite marcar la diferencia, es el hecho de que persisten estructuras de autoridad o de autogobierno de varios de los pueblos y culturas que han sido conquistados. Esto implica que varios territorios de un país como Bolivia, en el espacio que se reclama ser un Estado Nación, no solo existen las estructuras del Estado más o menos republicano y moderno sino que también existe una diversidad de otras formas políticas de autogobierno, estructuras de autoridad, que son la principal forma en que relativiza, se reduce o se cancela la idea y la factualidad del monopolio de la política” (Tapia, L.2009, 100).

¿Qué implicaría para Tapia pensar el estado-nación en condiciones de abigarramiento? Implicaría que la construcción de normativas, formas de autoridad, tipos de relaciones, formas decisionales no fueran solo la expresión única de la institucionalidad del Estado o, más bien, no fueran un monopolio del Estado, imponiendo sus dinámicas al territorio de arriba abajo. Precisamente, la noción de abigarramiento nos permitiría pensar desarticuladamente diversas maneras de pensar la autoridad, las normas, los tiempos históricos y salir de la lógica de un pensamiento único, donde la unidad ya no fuera solo el Estado, como ente centralizador que encuadre todas las relaciones políticas bajo el patrón de la homogeneidad cultural. En palabras de Tapia, se trataría:

“ Las varias dimensiones de esta condición del abigarramiento, es decir, la que tiene que ver con el hecho de que el monopolio Estado está quebrado por la persistencia de otras estructuras de autoridad que son las que obtienen la lealtad primordial de varios pueblos y culturas que en principio responden a otro orden político en tanto es parte de la totalidad social en la que se socializan y constituyen como sujetos y , así reproducen y desarrollan una cultura diferente a aquella corresponde a la configuración de un Estado moderno”(Tapia,L.2009,102).

Uno de los aspectos centrales del pensamiento de Tapia es combatir los proyectos que tienden a la homogenización, en este sentido cuestiona la construcción del estado criollo homogeneizador y propone pensar el Estado

desde su condición de “abigarramiento” como una desarticulación de diferentes tipos de gobierno, autoridad y tiempos de participación, en tanto, Tapia quiere pensar la “democracia” desde una temporalidad plural. Nuevamente aparece el tema de la pluralidad para desmontar la noción de un tiempo único y una lógica homogeneizadora de los proyectos políticos oligárquicos.

3.4.5. Democracia directa y disolución del Estado-Nación-Colonial

Desde el punto de vista de la estrategia revolucionaria comunista es Tapia el autor que va más lejos planteando una nueva forma de organización política que supere al Estado nación colonial propone una forma de organización política sustentada en la democracia directa y la inclusión de todas las culturas y pueblos en esta nueva dinámica de democracia. Con este cambio Tapia releva dentro de la tradición del marxismo el tema de la democracia y realiza sus propuestas a partir de una serie de críticas a lógica del Estado nación colonial.

Una primera crítica que esboza Tapia es sobre la estructura del Estado nación colonial y la figura de la presidencia como institución colonial y a la vez democrática. “Colonial” en el sentido de ser una institución que se encuentra trazada por intereses transnacionales y por otro, “democrática” en el sentido de la vía de su elección. Esta figura albergaría la contradicción de una falla estructural de un Estado colonial y de la democracia como sistema de elección. Al decir de Tapia:

“Por un lado se organiza internamente los procesos de reproducción del sistema de instituciones públicas a través de la dinámica interna o institucional que está organizada a través del sistema de partidos, pero en su conjunto este sistema institucional funciona para recibir la determinación externa (Tapia, L. 2005,83).

La determinación externa de la presidencia de la república haría que los procesos internos del Estado nación colonial estarían configurados desde el exterior. Sería una institución dependiente y subordinada a los intereses transnacionales y coloniales. Este análisis Tapia lo desarrolla desde el concepto de Zavaleta Mercado de la “forma primordial,” para entender cómo se construye el poder al interior de una sociedad a través de una serie de mediaciones entre sociedad y Estado en diferentes escenarios históricos. Al respecto señala Tapia “como se construye el poder al interior de la sociedad o país, y también para poder explicar como de acuerdo a esa construcción se tiene o no se tiene la capacidad de responder a las determinaciones externas” (Tapia, L.2005, 84).

Para Tapia, el neoliberalismo es neocolonialismo, es decir, la capacidad de los capitales transnacionales para incidir en las decisiones internas de una sociedad y del Estado. En este sentido, es como se entregó a empresas extranjeras los hidrocarburos, con ello se acrecentó la dependencia externa del país a intereses de empresas transnacionales. Al decir de Tapia “con esa entrega se clausura la posibilidad de sostener un gobierno propio en el país, ya que un gobierno que no se autofinancia es incapaz de ser autogobierno o gobierno nacional (Tapia, L. 2005,88).

En este escenario, la “Guerra del Gas” en Bolivia estableció para Tapia nuevas formas de cuestionamiento y legitimidad del Estado colonial, expresados en la agenda de Octubre de la nacionalización de los hidrocarburos y la capacidad de articular un nuevo modelo de economía y sociedad plural en el país. Todo ello a partir del cuestionamiento de los movimientos populares subalternos que criticaron a la clase política y sus instituciones y se plantearon con la voluntad de asumir los cambios políticos y sociales que el Estado colonial demandaba. En palabras de Tapia, “en el discurso presidencial y el de sus ministros, lo

racional es lo colonial. Se enuncia que somos incapaces de pensar bien, por nosotros mismos y de autogobernarnos y que lo racional es aceptar la organización del mundo y del país definida por otros” (Tapia, L.2005, 107).

El Estado colonial también se manifiesta en el tardío reconocimiento de la ciudadanía de las naciones indígenas, que solo fue posible en la revolución del 52, pero se lo hizo bajo la lógica de la integración de un solo modelo cultural de Estado -nación liberal. Sin reconocer la diversidad cultural y las formas de vida de estas naciones, al igual que el discurso multiculturalista del periodo neoliberal que buscaba integrar a estas expresiones culturales en los cauces de las institucionales liberales. Sin integrar sus formas de gobierno e instituciones solo apropiándose simbólicamente de la diversidad multicultural. Por ello, Tapia plantea que la *Asamblea Constituyente* (2006) debe lograr corregir estas experiencias refundando la lógica monocultural y multicultural del Estado nación colonial.

También plantea la necesidad de crear una nueva institucionalidad política que permita una mayor representatividad de la diversidad cultural y una mayor participación de esta en los cauces institucionales. El autor propone una presidencia colegiada o colectiva que sea expresiva no solo de las mayorías dominantes, sino también de las minorías, ya que la idea de plurinacionalidad para este autor supone:

“La inclusión de las minorías políticas en todo los poderes a la vez que la inclusión de las minorías culturales. La democratización que incluya respeto igualitario en condiciones de multiculturalidad y pluralismo político implica un cogobierno entre mayorías y minorías (Tapia, L. 2007,100-1).

Tapia, a partir de las fallas y diagnósticos de la falta de democracia de las estructuras estatales coloniales, propone la superación de este modelo, como

también la idea de una presidencia colectiva que represente mayorías y minorías en todos los niveles de las instituciones de gobierno. Por lo tanto, esta nueva forma de Estado debería ser plural en todas sus estructuras y con representatividad igualitaria en todos los niveles, porque, de lo contrario, reproduce las viejas estructuras del Estado colonial.

En este sentido, para el autor la igualdad democrática estaría directamente vinculada a las estructuras institucionales que le dan soporte, de manera que un gobierno representante de mayorías y minorías supone una estructura política que cimiente esa lógica de una democracia directa y una organización política acorde a la libertad política del autogobierno. En palabras de Tapia:

“La igualdad es algo que no se consigue sustituyendo al ciudadano en los espacios y tiempos de deliberación y toma de decisiones, sino, más bien, diseñando un conjunto de espacios en los que su presencia pueda ser más continua, o tenga la posibilidad de ejercer el derecho de cogobierno junto a sus otros conciudadanos tanto a nivel local como nacional. En este sentido, la democracia como forma de gobierno que produce igualdad política y funciona en base al principio de igualdad política, consiste en crear las condiciones para que más tiempo y de manera más continua, es decir, en más espacio, este presente la libertad de más individuos y colectividades” (Tapia,L.2007,124).

Las ideas que están detrás de esta propuestas de una superación del Estado nación colonial son la libertad política y la autogestión de los ciudadanos por medios de estructuras institucionales representativas igualitarias de minorías y mayorías. Se reivindica dentro de esta propuesta la ciudadanía como ejercicio de la libertad política y autogestión, como también la idea de democracia pero no como una forma de representación de las mayorías, sino también de las minorías que deben ser también representadas institucionalmente.

Todo esto debe estar acompañado de tiempos continuos de participación política en diversos espacios, la idea es generar cogobiernos donde participen la mayor cantidad de personas. Una democracia que no está sujeta solo a la idea de votar y elegir sus representantes cada cierto tiempo, en palabras de Tapia “esto implica, en sentido más grueso, el derecho a cogobernar. Esto es algo que se puede desplegar a través de varias instituciones, de varios momentos de la vida política, y que no debería circunscribirse al derecho a votar o a candidatearse a cargos públicos” (Tapia, L.2007, 127).

El derecho a participación se transforma en un eje central de esta nueva lógica de democracia, reconociendo los espacios históricos de esa participación como las comunidades, la deliberación colectiva en asambleas, sindicatos, entre otros. La participación comunitaria debería ser una forma transversal de participación política y autogobierno dentro de este planteamiento.

En esta nueva dinámica democrática no existiría una separación entre poder ejecutivo y poder legislativo. Serían dos momentos de la participación:

“ esto implicaría que tanto el poder legislativo como ejecutivo, (..) No actuaría de manera independiente, sino en relación a lo que aquí en rigor podríamos llamar la soberanía del pueblo, no como una abstracción, sino de un pueblo que participa como ciudadano individual en estos espacios institucionalizados de democracia local o estos espacios locales de democracia nacional, que en el caso del país serían de carácter multicultural”(Tapia,L.2007,135).

Democracia participativa, autogobiernos, pluralismo político, ciudadanía activa y deliberantes. Son algunas de las ideas centrales de la propuesta de Tapia para superar la lógica del Estado nación colonial. Implementar la igualdad entre sistemas jurídicos y normativos para lograr reconocimiento pluricultural, evitar la jerarquía normativa, dado que Bolivia es una formación social abigarrada

donde se supone coexisten desarticuladamente diversos modos de vida y sociedades. En el marco de estas premisas, se plantea la superación de la monoculturalidad del Estado-nación y la democracia representativa liberal. La pregunta que cabe hacerse es si dentro de esta propuesta se condensa la lucha de clases o la extingue, si se mantiene el régimen capitalista de producción y si esta forma de democracia directa disuelve los diversos modos de sometimiento e injusticia en la sociedad.

3.4.6. La visión del jacobino³²(A. García Linera)

“El objetivo del gobierno constitucional es conservar la república: el del gobierno revolucionario es fundarla.

La revolución es la guerra de la libertad contra sus enemigos; la constitución es de régimen de la libertad victoriosa y serena.

El gobierno revolucionario necesita una actividad extraordinaria por estar, precisamente, en guerra. Se ve sometido a reglas menos uniformes y menos rigurosas, porque las circunstancias en las que se encuentran son tormentosas y móviles; y sobre todo, se ve obligado a desplegar sin respiro recursos nuevos y veloces para hacer frente a peligros nuevos y urgentes.

El gobierno constitucional se ocupa principalmente de la libertad civil; y el gobierno revolucionario de la libertad pública. En situaciones de régimen constitucional, basta

³² Los autores de Comuna tildan especialmente Raúl Prada de “Jacobino” a Álvaro García Linera por representar las ideas revolucionarias modernas, que se derivan de la toma del poder del Estado y creación desde este de un gobierno revolucionario. Además Linera se concibe como heredero de la izquierda jacobina francesa en la línea de Marx y Engels, de manera que este autor se hace parte de esa cultura revolucionaria jacobina heredera de la revolución francesa.

prácticamente, con proteger a los individuos de los abusos de poder público debe defenderse de sí mismo de todas las facciones que lo atacan”

Robespierre

La lucha por el Estado será el centro de la reflexión de Álvaro García Linera en su etapa como vicepresidente de Bolivia entre el 2006 hasta el 2012, vamos analizar algunos de estos planteamientos que se desarrollan dentro y fuera de la producción del autor en el grupo Comuna. Los estudiosos de Linera, entre ellos Torres y Levinson señalan que habría en este autor diferentes momentos en la apreciación que tiene del aparato estatal comenzando por su etapa guerrillera, donde el Estado ejemplificaba la negatividad de la dominación asociada a ser un instrumento de clases, para luego, en su etapa como vicepresidente de Bolivia, abordar reflexivamente al Estado, lo que efectivamente también señala un cambio en las concepciones políticas del autor.

Según nos señala Tomas Torres (2018), en su etapa guerrillera momento en que escribe bajo el seudónimo de *Qhananchiri*, su producción intelectual se centra en el desarrollo del tema de la forma comunidad y las potencialidades de esta, para romper con la lógica del trabajo enajenado capitalista. Por ello, para García Linera la forma comunidad expresa el comunismo en su forma de vida contemporánea, de manera que su estrategia guerrillera será la de buscar en las mismas comunidades (ayllus rojos) las condiciones para subvertir el capitalismo y buscar en esas experiencias de vida los sujetos que encarnen ese comunismo de “fraternidad universal”. Esta posición se desarrollará teóricamente en su etapa carcelaria, donde profundizará cómo la forma comunidad entra en tensión con la forma valor, ya que la comunidad representa una forma no enajenada de producción. Estas premisas las desarrolla a partir de la dialéctica posesión/propiedad:

“(…) Marx da cuenta de la imposibilidad de aplicar el mismo concepto de “propiedad” usado en Europa, para estudiar sociedades en donde la tierra no puede ser alienada (vendida). Cambió sistemáticamente los títulos de Kovalesvsky en los que se habla de “propiedad” por “posesión”, Marx prefería hablar de “comunidad” como “dueña” de la tierras, y de los individuos trabajadores como “poseedores” de ella” (García Linera, A.1991, 37).

El planteamiento anterior, asume la potencia de la labor practica y el trabajo vivo desarrollado en la forma de vida comunidad como un antagonismo a la forma valor y el trabajo enajenado capitalista, al decir de Linera “ Asumir que la realidad y la observación de esa realidad es en todo momento una actividad viva del hombre, parte del continuo laborar practico, es asumir en la Historia y de su transformación ; y esto es, justamente lo que reafirma Marx como su posición frente al materialismo precedente”(García Linera,A.1991,41).

La potencialidad subversiva y revolucionaria de la comunidad, dado la propiedad común, el trabajo colectivo y no enajenado de la lógica del capital, le otorgan la posibilidad mediante la universalización de esa forma de vida en la sociedad boliviana de encaminar un proceso de transformaciones postcapitalistas. De allí que la producción teórico- política de García Linera sea calificada de un marxismo indianista, en tanto logra articular las posiciones políticas de Marx con las reivindicaciones indianistas y la potencialidad de sus formas de vida en futuros procesos revolucionarios. Para ello, concibe al Estado, al igual que Marx, como un instrumento de clases, donde la clase que se hace del poder estatal crea las posibilidades para la superación de la forma estatal burguesa o dominante y la subversión por una comunista, de allí que Linera critique la experiencia revolucionaria del 52 al señalar:

“(…) la revolución burguesa del 1952, como nunca antes, creo las posibilidades de creación de la nación burguesa dentro de los límites territoriales de irradiación del Estado; en otras palabras, la nacionalización del conjunto social perteneciente a la territorialidad estatal, pero

también, como nunca antes, desde la invasión española demoró(sic)temporalmente las posibilidades de nuevos tipos de unidad nacional fundadas en la división histórico-cultural de la reproducción asociada a la comunidad”(García Linera,L.1990,5).

Es decir, el Estado revolucionario del 52, que cataloga de burgués, profundizó la división de dos naciones dentro de una territorialidad estatal, por una parte la “moderna” dominante y por otra la subalterna de las formas de vida comunitarias. En su etapa guerrillera, ya encontramos la afirmación estatal que la conquista del poder del Estado supone la capacidad de las fuerzas sociales de transformar el Estado y la disputa por la significancia de él que posteriormente se expresará en la noción de las “tensiones creativas de la revolución ”. ³³

Estas posiciones de su etapa guerrillera y carcelaria no son contradictorias a las que desarrolla desde la vicepresidencia de Bolivia. Sin embargo, como señalamos más arriba siguiendo a Tomas Torres y Livinson, la etapa de la vicepresidencia marca y significa con mayor centralidad la reflexión sobre el Estado y este como una estructura relacional construida por las fuerzas sociales que anidan en él y fuera de este. Donde concibe al aparato estatal como:

³³ Linera desarrolla este concepto de “tensiones creativas de la revolución” para dar cuenta de los debates que se dan al interior de las fuerzas de cambio por las dinámicas y trayectorias de un proceso revolucionario, Entre estas tensiones que el autor destaca encontramos la centralización de las decisiones por las mismas dinámicas centralistas del Estado y la descentralización de las decisiones en las lógicas de los movimientos sociales, que efectivamente generan una tensión en el proceso revolucionario de un gobierno que se plantea de los movimientos sociales pero que toma el control de un Estado colonial bicentenario. Otra de las tensiones que expresa Linera, que serán abordadas con mayor detención en el último capítulo de esta investigación, es la tensión entre demandas de interés particular versus las demandas generales del movimiento popular. En este sentido, se expresa otra contradicción de cómo asegurar el liderazgo indígena campesino, pero a la vez ampliar la base social de los cambios políticos. Por último, los efectos de un proceso de industrialización nacional para aumentar los ingresos del Estado para responder a las demandas sociales y proteger los derechos de la naturaleza. Ver Linera, Álvaro García.2012. *Las tensiones creativas de la revolución*. La Paz: La Razón.

“Lo que llamamos Estado es una estructura de relaciones políticas territorializadas y, por tanto, flujos de interrelaciones referidas a la dominación y legitimación política. Esta relación Estado siempre es un proceso histórico político en construcción, en movimiento, en flujo” (García Linera, A. 2009,8).

En las movilizaciones del 2000, la llamada Guerra del Agua y posteriormente las dos Guerras del Gas, generan en la concepción estatal de García Linera una reconfiguración sobre cómo el Estado es permeado y producido por la agenda de los movimientos sociales. El Estado no es tan solo un instrumento de dominación de clases, sino también una condensación de la lucha de clases y a la vez una construcción de las fuerzas sociales. En palabras de Linera:

“(…) en términos analíticos es posible distinguir en la organización del Estado al menos tres componentes estructurales que regulan su funcionamiento. El primero es el armazón de las fuerzas sociales (...) En segundo lugar está el sistema de instituciones, de normas y reglas de carácter público (...) Como tercer componente de un régimen de Estado está el sistema de creencias movilizadoras” (García Linera, A. 2015,426).

Según nos señala Torres (2019), en esta etapa Linera concibe al Estado como una producción de las fuerzas sociales y construcción de un cierto sentido común, de manera que el aparato estatal se encuentra sujeto a las modificaciones que las fuerzas sociales y políticas desarrollan tanto al interior como fuera de él. En este sentido, para Linera el Estado Plurinacional boliviano se encuentra atravesado por las Guerra del Agua, del Gas y el planteamiento de la “Agenda de Octubre”.

García Linera en esta etapa de la vicepresidencia va entender al Estado no simplemente como instrumento de dominación, sino como correlación de las fuerzas sociales y creación de sentido común, cuestión que se advierte en la cita a continuación:

“Por una parte, como una correlación política de fuerzas entre bloques y clases sociales con capacidad de influir, con mayor o menor medida, en la implementación de decisiones gubernamentales o, si se prefiere, como construcción de una coalición política dominante; por otra, como una maquinaria donde se materializan esas decisiones en normas, reglas, burocracias, presupuestos, jerarquías, hábitos burocráticos, papeles, tramites, es decir, como institucionalidad. Estos dos primeros componentes hacen referencia al Estado como relación material de dominación y conducción política. Y, en tercer lugar, el Estado como idea colectiva, como sentido común de época que garantiza el consentimiento moral entre gobernantes y gobernados. Con este tercer componente, nos referimos al Estado como relación de legitimación política o, en palabras del profesor P. Bourdieu, como monopolio del poder simbólico” (García Linera, A. 2009,8).

Estas tres ideas sobre el Estado, vale decir, el Estado como correlación de las fuerzas sociales, como sentido común y como poder simbólico. Desde el punto de vista teórico, obedecen a las influencias del pensador greco-francés Nicolás Poulantzas y como ya vimos en la cita anterior del francés Pierre Bourdieu. Respecto del pensador greco-francés siguiendo la visión de Marx establece que el aparato estatal sería la condensación de las luchas sociales, al decir de Poulantzas:

“Precisando algunas de mis formulaciones anteriores, diré que el Estado capitalista, en este caso, no debe ser considerado como una entidad intrínseca, sino-al igual que sucede, por lo demás, con el “capital”-como una relación, más exactamente como una condensación material de una relación de fuerzas entre clases y fracciones de clase, tal como expresa, siempre de forma específica en el seno del Estado” (Poulantzas, N. 1979,154).

Dentro de esta perspectiva, que a la vez converge con los planteamientos de Álvaro García Linera, las luchas políticas se encuentran entramadas con las del Estado, es decir, los antagonismos sociales se encuentran reflejados y reproducidos en las dinámicas del Estado. En efecto, Poulantzas es más explícito al señalar:

“las luchas populares atraviesan al Estado de parte a parte y ello no se consigue penetrando desde fuera en una entidad intrínseca. Si las luchas políticas referentes al Estado atraviesan sus aparatos es porque estas luchas ya no están inscritas en la trama del Estado, cuya configuración estratégica perfilan. Ciertamente, las luchas populares, y más generalmente los poderes, desbordan con mucho al Estado: pero en la medida en que son (y aquellas que son) propiamente políticas, no son exteriores a él.”(Poulantzas, 1979).

El Estado como correlación de las fuerzas sociales, como maquinaria e imaginación política, estos tres elementos constituyen la apreciación que tendrá Álvaro García Linera del Estado en su etapa de vicepresidente. En relación al Estado como maquinaria, obedece a la materialización de decisiones gubernamentales de la coalición dominante que se materializan en normas, leyes, hábitos burocráticos, presupuestos, jerarquías, trámites, papeles, es decir, una maquinaria como institucionalidad burocrática. Con respecto al Estado como imaginación política, dice relación con la capacidad de elaborar un relato que se transforme en sentido común y que sea el soporte de la legitimidad entre gobernantes y gobernados (Gramsci). Estas ideas cohesionadoras muchas veces se imponen por la fuerza para legitimar los sistemas de dominación de la conducción política de la coalición dominante, por ello para Linera el Estado contemporáneo puede ser visto como:

“(…) un proceso de construcción histórico de dominación a partir de tres grandes monopolios: de la coerción, de la riqueza pública y de la legitimación política en la que cada uno de estos tres grandes monopolios, a la vez han sido producido por procesos articulados correlaciones de fuerzas y de institucionalización de esas correlaciones de fuerza y de legitimaciones políticas. Los monopolios serían como los “átomos” de la “materia estatal, en tanto que las “partículas elementales” de la que se componen estos tres “átomos” serían la correlación de fuerzas, la institucionalidad y la legitimidad” (García Linera, A. 2009,10).

Por último, es preciso ver el rol que cumple el Estado en el proceso revolucionario desde la perspectiva de Álvaro García Linera. Para Linera la revolución social contemporánea implica la construcción de una nueva estructura de poder; de manera que podemos decir que la posición de Linera se encuentra en las antípodas de las posiciones anti-poder institucional como las de Gutiérrez y Tapia. Para el llamado jacobino es necesario, crear una nueva estructura de poder y no agotar en el aparato estatal la lucha revolucionaria, puesto su control es solo temporal y es desbordado por la potencia de las acciones de la comunidad, la multitud y los movimientos sociales. En tanto el Estado es solo un medio de la “potencia plebeya” y no un fin en sí mismo:

“ De ahí que una revolución social que transforma de raíz la correlación de fuerzas políticas y cultural de un país, tiene que transformar desde abajo las antiguas estructuras estatales de dominación y, construir desde abajo, desde la propia sociedad activa, las nuevas relaciones de poder social, que necesariamente habrá de materializarse, o de construirse, en nuevas estructuras de poder. Por ello es que una revolución social es una construcción de nuevas estructuras de poder; no la ocupación de las antiguas que expresan la vieja relación y correlación de fuerza social” (...) No se trata que la lucha política sea únicamente la lucha por el Estado. No. La lucha política desborda el Estado; pero también pasa por el Estado, constituye el Estado” (García Linera, A. 2015,69).

Para Linera, la lucha y la revolución de los explotados y subalternizados pasa, aunque no exclusivamente, por la lucha y el control del poder del Estado, dado que el Estado es poder simbólico y construcción de sentido común de lo universal en la sociedad, el sentido de pertenecía a una comunidad imaginada (Anderson,1993). Por ello para Linera, debemos asumir una lógica gramsciana de luchar por el sentido común, por la construcción de hegemonías. En tanto, el Estado es también como hemos visto imaginación política para unificarnos “en un tipo de universalismo que unifica voluntariamente a las personas, pero

eso requiere haber ganado previamente las creencias; haber derrotado a los adversarios previamente en la palabra” (García Linera, A. 2015,82)

3.4.7. Del reconocimiento de la plurinacionalidad al rechazo de la modernidad y sus instituciones

Uno de los temas importantes que introducen las reflexiones de los/as autores de Grupo Comuna es pensar el Estado desde la “pluralidad”, esto lo podemos advertir con mayor claridad en sus dos últimos textos, *Transformaciones Pluralistas del Estado* (2007) y *El Estado como Campo de Lucha* (2010). Para estos/as autores/as la idea de plurinacionalidad contempla la idea de autonomía y reconocimiento de las naciones prehispánicas y su derecho al autogobierno y sus formas de vida. En este sentido, la idea de lo plural también contempla no solo el reconocimiento político de las naciones indígenas, sino también, de sus diversas maneras de realizar sus economías, no solo economía de mercado privada, sino también las del sector social cooperativo y comunitario reconociendo el carácter plural de las economías y de las naciones. Al decir de Oscar Vega:

(Lo indígena) “ Es el nombre de lo plural en nuestra sociedad, porque nombra a una pluralidad de formas de vida y modos de vivir (...) Al definir que el modelo económico es plural exige una comprensión distinta de la economía y la articulación de las formas organizativas económicas, ya no es constitucional pretender establecer un “modelo de crecimiento y desarrollo”(Vega, O. 2009,142-150)

Esta idea de plurinacionalidad del Estado unitario monocultural establece el reconocimiento político, social y cultural de la complejidad social en el Estado. De este modo se rompe con el esquema liberal decimonónico del modelo de Estado-nación, creado sobre el paradigma de la homogenización y el progreso económico. Se propone un modelo de economía y nacionalidad plural,

desplazando a la idea de crecimiento económico, por una la lógica del vivir bien/sumak kawsay. La idea de la plurinacionalidad y lo plural contiene el desmontaje de la lógica decimonónica de la construcción de la nacionalidad y de la “comunidad imaginada” como señalara Benedict Anderson (1993) y también de las lógicas del progreso económico donde se anclo la idea de civilización en la construcción del Estado-nación.

A continuación queremos señalar la propuesta de Raúl Prada que consiste en repensar el modelo de Estado-nación moderno deshaciéndose de la monopolización política del Estado sobre lo social y la visión univoca de las nacionalidades como culturas esencialistas que permanecen históricas y culturalmente petrificadas. Pensar el modelo de Estado-nación más allá de la monoculturalidad es un desafío político para Raúl Prada:

“En plena crisis estructural del capitalismo la condición proliferante de lo plural, adquiere otra connotación, convirtiéndose en una alternativa al mundo único, al pensamiento único” (Prada, R.2009, 85).

Se trataría, por tanto, de pensar las naciones como imaginarios culturales y sociales no constreñidos al poder instituido de los Estados y de considerar a estas como acepciones móviles que se sitúan y configuran desde diversas temporalidades y expresiones heterogéneas de la cultura, Prada subraya este aspecto cultural diciendo:

“En este caso hablamos de nación más en el sentido cultural, incluso en el sentido territorial, como es el caso de los suyus, naciones-territorios de las sociedades andinas, conformaciones complejas, basadas en los ayllus, comunidades duales, asentadas en distintos pisos ecológicos y marcas, pueblos que comprenden a conjunto de ayllus. El sentido de naciones y pueblos indígenas originarios se abre a una pluralidad de configuraciones de nación, a distintas acepciones colectivas históricas y culturales.”(Prada, R. 2009,53).

Para Prada, la idea de nación como mito, como invención, como una tradición inventada a través de símbolos, hitos, personajes, en efecto, una historia nacional compartida creada desde la dinámica centralista del paradigma de la homogenización monocultural. La propuesta es por tanto, ir más allá del modelo decimonónico de Estado-Nación y reconocer “la preexistencia colonial de las naciones y pueblos indígenas originarios campesinos, por lo tanto, el reconocimiento del derecho a su autogobierno, a la libre determinación, a sus instituciones propias, lengua, normas y procedimientos característicos, cosmovisión y gestión propia, reconocimiento de la autonomía y de consolidación de sus entidades territoriales (Prada, R. 2009,53).

Para Raúl Prada las ideas de pluriculturalidad y autonomía se configuran como “identidades” políticas contemporáneas de los movimientos de emancipación en América Latina que desplaza cualquier mediación externa institucionalizada llámese sindicato, Estado, partido, etc. Este autor pone acento en la defensa del territorio-comunidad y de los procesos de dominación colonial, y también introduce a través de estas formas comunitarias de politización un cuestionamiento a la modernidad y el capitalismo:

“Estos territorios, estos cuerpos, con sus formas comunitarias de relacionarse, con sus formas intersubjetivas propias de comunicarse, con sus maneras de politizar sus demandas, se convierten con el tiempo en resistencias a la modernidad y al capitalismo, ofreciéndose como ofrenda y sacrificio, diseñando alternativas. Podríamos denominar a la modernidad como una forma aparente y a la colonialidad como su forma efectiva, forma aparente cultural, política y jurídica, por un lado, y forma efectiva subordinaciones culturales, de dominación polimorfos que obstruyen las democratizaciones, de ejercicios jurídicos discriminadores. Empero esta contradicción entre forma aparente y forma efectiva da lugar a culturas proliferantes actualizadas y emergentes, a politizaciones de campos no institucionalizados, a

replanteos de derechos colectivos que atraviesan los formalismos jurídicos, a la circulación de saberes que se oponen a la ciencia universal y a la filosofía absoluta”(Prada,R.2009,50).

Según lo visto anteriormente, en Prada se presenta de manera muy clara la confusión de entender la “modernidad” como triunfo de los ideales capitalistas, asociando a la modernidad a los dispositivos de neutralización de las promesas emancipadoras de la modernidad como el Estado liberal burgués, la economía de mercado, la homogeneidad cultural bajo las premisas del orden y el progreso. Olvidando que las promesas de la modernidad como la eliminación de todas las jerarquías sociales, la tiranía arbitraria de la tradición y el poder absoluto se articulan en los ideales de la “igualdad”, “libertad” y “fraternidad,” de los cuales se deriva el marxismo de los pensadores alemanes como ruptura y superación de la modernidad burguesa y sus instituciones. La renuncia a la “modernidad” es un error político que ubica a los críticos progresistas de la modernidad al mismo nivel de los neofacistas. Esta idea está desarrollada por Santiago Castro-Gómez (2019) a lo largo de texto “*el tonto y los canallas,*” donde este autor señala: “si para combatir el capitalismo y colonialismo nos vemos empujados a rechazar las ideas políticas *modernas* que los combatieron, nos colocamos en la situación del “tonto” que se queda sin brújula y no sabe distinguir quien es el amigo y quien es el enemigo. Creyendo combatir desde una trinchera segura tanto al “canalla” neoliberal como al “canalla” neofacista termina secretamente aliado con ellos” (Castro-Gómez, S. 2019,12).

PARTE 4.

Debates en torno a la estrategia de la concepción de Revolución y la propuesta de una universalidad contingente

4.1 ¿Cambiar el mundo sin tomar el poder? Debates sobre la estrategia revolucionaria

Para los/as autores/as autonomistas de Comuna Tapia y Gutiérrez, la identificación del Estado con el poder es una de las apreciaciones características de la concepción moderna de la política. La idea del Estado soberano donde convergen las diversas voluntades del pueblo, donde el poder aparece como una máquina soberana es una concepción unívoca del poder. Bajo esta visión moderna del Estado y la política, la tendencia es que las prácticas y discursos políticos se centralizan e institucionalicen en el Estado, transformando a este en el lugar donde anida por excelencia el poder.

Por lo tanto, en esta visión moderna del poder el control del Estado supone la toma del poder y el control monopólico de la política que se ha institucionalizado en la idea de poder constituido. En este sentido, se fundaría el pensamiento revolucionario moderno, del cual es heredero el socialismo científico de Marx y Engels, identificando en ciertos aspectos la revolución con la conquista del poder estatal. Aunque sabemos que para Marx y Engels su control era momentáneo y transicional para acabar con la sociedad de clases, la propiedad privada de los medios de producción, el trabajo enajenado y la creación de una nueva institucionalidad que permitiera el tránsito hacia otra sociedad: el “comunismo”.

La revolución como toma del poder gubernamental-estatal es una de las ideas centrales de la visión moderna de los procesos revolucionarios, no tan solo marxista, sino también burgueses, nacionalistas, fascistas, etc. Sin embargo, en el pensamiento de Marx y Engels se piensa el “control” del Estado burgués no

como toma o golpe de Estado cuestión que deriva de la experiencia bolchevique leninista, sino más bien se piensa como un momento transicional para disolver el Estado bajo la “dictadura del proletariado”. Debido a que el Estado encarna la dominación de clases, por ello la revolución no es solo acabar con el poder del Estado, sino con todas las formas de sometimiento y configurar un mundo con una nueva gramática de la política, la sociedad y la naturaleza desde la posición de los explotados y sometidos. El “comunismo” como la radicalización y horizonte final de la modernidad.

Una radicalización de la modernidad implica concebir al Estado como un espacio más del entramado de las relaciones de poder. El Estado no tan solo como una maquinaria de dominación de clases, sino también como un instrumento transicional al servicio de la emancipación de los explotados, ya que el Estado es creador de sentido común compartido, vale decir, de una cierta universalidad de un mundo de iguales que permitirá crear las condiciones de una futura sociedad comunista.

La mayoría de los/as autores de Comuna divergen del pensamiento de una modernidad radicalizada de los pensadores del socialismo científico y se ubican en una posición socialista utópica donde abandonan la lucha por el Estado como plataforma de la emancipación de las mayorías sociales. Renunciando a la idea de una cierta universalidad, por la defensa de las autonomías extra institucionales lo que denominamos como posición autonomista.

En este escenario, los/as autores/as autonomistas (Gutiérrez y Tapia) de Comuna tienden a confundir la “modernidad” con los dispositivos de gobierno de la modernidad burguesa liberal desde donde terminan confundiendo la “modernidad” con un modelo de homogenización de las nacionalidades durante el siglo XIX.

Esta crítica a la estrategia revolucionaria de la toma del control del Estado, es una crítica a la configuración moderna de los conceptos políticos que han mutado a partir de las experiencias contemporáneas de la globalización capitalista. Es también una crítica a la asimilación de la estrategia institucionalizada de la lucha política, que se llevó adelante durante el pasado siglo XX por los llamados socialismo reales donde el prototipo fue la URSS. Esta es una posición que emerge de las experiencias de los fracasos revolucionarios que asimilaron la revolución a la toma del Estado, la burocratización de la política, la configuración de capitalismo de Estado y la mantención de los antagonismos de clases entre funcionarios y pueblo. En este sentido, nos señala Raquel Gutiérrez:

“el conjunto de experiencias concretas en las que ha ocurrido la ocupación del gobierno o del Estado por algún partido revolucionario o “popular” ha significado el declive tendencial de la capacidad colectiva de intervenir en el asunto público, lo que constituye una parte importante de la lucha emancipativa contemporánea”(Gutiérrez,R.2009,53).

La teorización sobre la estrategia de cambiar el mundo sin tomarse el poder emerge de la experiencia de los zapatistas en Chiapas. La larga noche de los 500 años, produce el desarrollo de una estrategia de cambio social que plantea la autonomía política de las comunidades zapatistas en el territorio y la liberación de su lucha frente al Estado y la conquista del poder por el desarrollo de las comunidades auto gestionadas, donde se apunta a cambiar el mundo fuera de las lógicas del Estado y el poder instituido.

Es precisamente esta experiencia política la que abre el debate sobre las nuevas formas de lucha revolucionarias del siglo XXI, reconociendo que las estrategias del pasado que centraron su norte en la toma del Estado y el control del poder habían fracasado. De lo que se trataba en estas nuevas perspectivas de la lucha

contemporánea por la emancipación era de no tener el poder, sino más bien de disolver las lógicas del poder que se habían encarnado en las instituciones de la burocracia estatal. Este es el llamado que establece Jhon Holloway asumido por la mayoría de los/as autores de Comuna al sostener:

“El desafío revolucionario a comienzo del siglo XXI: cambiar el mundo sin tomar el poder. Este es el desafío que se ha formulado más claramente con el levantamiento zapatista en el sudeste de México. Los zapatistas han afirmado que quieren hacer el mundo de nuevo, que quieren crear un mundo de dignidad, un mundo de humanidad, pero sin tomar el poder” (Holloway, J.2011, 41).

En esta misma línea encontramos las críticas y las posiciones anti-poder institucional de la autora Raquel Gutiérrez al sostener:

“(…) históricamente y hasta nuestros días no ha sido preocupación de ningún gobierno ni progresista ni revolucionario, la cuestión de cómo disolver las estructuras de poder permitiendo el autogobierno, admitiendo la pluralidad, habilitando las condiciones para la autorregulación de la sociedad”(Gutiérrez, R.2009,54).

A contracorriente de las posiciones mayoritarias dentro de estos/as autores, Linera difiere de esta concepción de Estado, al sostener que el Estado es un espacio en disputa, el cual puede ser resignificado y ser el puente para el desarrollo de una futura sociedad comunista. Por eso para Marx, la toma del poder del Estado es momentánea y transicional, prepara las condiciones para la futura sociedad. Lo anterior, nos permite discutir que el Estado sea tan solo un instrumento de clases, ya que también dentro de esta lógica, es construcción de las fuerzas sociales que se hacen de él. De ello era consciente Marx y Engels cuando señalaba el control obrero del Estado burgués como etapa transicional a una sociedad postburguesa. Ello implica superar la estéril diferenciación entre cambiar el mundo desde arriba o desde abajo (Holloway, Gutiérrez y Tapia). Es

decir, no hay contradicción entre conducir una administración popular del Estado y la posibilidad transformadora de las comunidades autogestionarias desde las comunidades hacia el Estado o viceversa. Esta ruptura que se produce respecto del control transicional del Estado se produce porque hay un ejercicio reflexivo de la autora mexicana de replantear la estrategia revolucionaria considerando los fracasos de las experiencias del siglo XX, las cuales centraron su accionar en la toma del Estado. Sin embargo, para García Linera el Estado juega un rol fundamental en los procesos de transformación social, aunque no lo concibe como la única plataforma de la lucha política de quienes desean transformar la sociedad, al decir de Linera:

“No se trata de que la lucha política sea únicamente la lucha por el Estado. No. La lucha política desborda el Estado; pero también pasa por el Estado, constituye el Estado. (García Linera, A. 2015,69).

Para superar posiciones que solo supongan el rechazo de todo poder o institucionalidad o posiciones que vean a estas experiencias como insignificantes y excéntricas sin capacidad de impulsar los cambios que requiere una sociedad pos neoliberal. Partimos del horizonte comunista como la identidad política instigadora de la revolución y si ambas posiciones convergen en la utopía de la revolución postcapitalista hacen que estas posiciones sean convergentes. Lo que plantean de manera diferente son las estrategias y las maneras de llevar adelante una misma utopía.

Lo que están planteando no es abandonar la utopía revolucionaria, sino más bien cambiar la estrategia revolucionaria que contempla la toma del poder del Estado para cambiar la sociedad. De todas maneras, Marx nunca pensó que la sola toma del poder del Estado implicaba una revolución, ya que esta no es un hecho sino una concepción articulada a partir de los temas que hemos tratado en los

capítulos anteriores. Sin embargo, Raquel Gutiérrez apela a pensar y situarse en las luchas sociales, desde un tiempo extrainstitucional que asume la voz aymara de Pachacuti y se replantea este enlace entre revolución, Estado y política emancipatoria.

El acento “revolucionario” de la perspectiva política de Gutiérrez no es la política institucional del Estado, en tanto el Estado expresa formas de política que clausuran la capacidad de la transformación social, lo vuelven política normal instituida, lo reducen a una mera cuestión de expresiones burocráticas y de dominación política que obstaculizan la capacidad emancipatoria que tienen las luchas sociales: “ Más aun, el conjunto de experiencias concretas en las que ha ocurrido la ocupación del gobierno o del Estado por algún partido revolucionario o popular ha significado el declive tendencial de la capacidad colectiva de intervenir en el asunto público, lo que constituye una parte importante de la lucha emancipadora contemporánea”(Gutiérrez, R.2009,53).

Para Gutiérrez la estrategia revolucionaria debe centrarse en el hacer de las prácticas políticas que desconfiguran el orden instituido, captar esos momentos de revelación del Pachacuti. En efecto, poner acento en todas las expresiones de la lucha política extrainstitucional, al igual que Tapia que reivindica lo que él denomina como “política salvaje” para hacer alusión a un conjunto de expresiones horizontales y deliberativas de reforma social , moral e intelectual de la dominación que se plantean anti-institucionalidad, según se señaló anteriormente.

Evaluamos a partir de la discusión expuesta que las expresiones que intentan “cambiar el mundo sin tomarse el poder”, sin querer terminan potenciando la economía-mundo capitalista, la vuelven más fuerte, la ayudan a regenerarse y a institucionalizar las formas de resistencia en nuevas formas de dominación. El

sistema, como bien lo ha señalado (1983) Imanuel Wallerstein, termina institucionalizando el racismo, el sexismo y etnizando la fuerza de trabajo, en otras palabras, institucionaliza las resistencias y las formas de desigualdad social haciéndolas parte del sistema jurídico e institucional de la economía mundo capitalistas. Estas son algunas de las formas de dominación del “*capitalismo histórico*” para Imanuel Wallerstein(1983). En esa misma línea marxista se plantea Linera, planteando complementar la lucha por lo particular con una lucha por lo universal, donde el Estado es una institución clave para impulsar estos procesos:

“En el fondo la lucha por el Estado es la pelea por una manera de unificarnos, por un orden universal, por un universalismo que unifica voluntariamente a las personas, pero eso requiere, entonces, haber ganado previamente las creencias; haber derrotado a los adversarios previamente en la palabra, en el sentido común; haber derrotado previamente a las concepciones dominantes de derecha en el discurso, en la percepción de mundo, en las percepciones morales que tenemos de las cosas”(García Linera,A.2016,82).

La concepción de revolución de Marx y Engels es la búsqueda de una emancipación universal, no la de ciertas maneras y modo de vida o socialidad. Es la pretensión de una superación radical y universal de las formas y maneras de explotación de la economía-mundo capitalistas.

4.2. Disputa en torno a las autonomías y el Estado

La estrategia de “cambiar el mundo sin tomar el poder” supone la existencia de una serie de experiencias particulares dirigidas a transformar al mundo que no tienen al Estado como centro de las transformaciones de la sociedad. Estas

experiencias autonomistas³⁴ rehúyen del poder, tratan de no estar vinculados a estas posiciones, debido a que entienden la idea de poder soberano como un deformador de las aspiraciones emancipadoras. La vía que expresan estas experiencias es la “autonomía” política frente al Estado por lo general quienes se inscriben en el marco de esta estrategia de transformación, entienden a la autonomía como:

“Autonomía del trabajo frente al capital (autogestión), autonomía del sujeto social frente a las organizaciones partidarias o sindicales frente al Estado, frente a las clases dominantes (ideológicas), y por último, la autonomía social e individual (como modelo de sociedad)” (Modonessi, M.2010,103)

Desde este tipo de actividades y prácticas se plantean transformar la sociedad, pero por debajo y más allá del Estado las que le interesa reivindicar a Raquel Gutiérrez y Luis Tapia; prácticas que manifiestan los ritmos de la inversión del abajo hacia arriba, es decir, los tiempos del pachacuti y dinámicas horizontales, deliberativas y antinstitucionales. Las cuales se muestran como “política salvaje”, como radicalización del sistema político para superar la democracia liberal, de allí que Tapia plante que la consigna de los comunistas del siglo XXI, es la “conquista de la democracia”.

Estas actividades realizan en su práctica cotidiana lo que antes era parte de los discursos y las aportaciones de los partidos de la izquierda revolucionaria y reformista. Al concebirse críticos al poder, no lo desean tomar, sino diluirlo como estrategia revolucionaria. En palabras de Gutiérrez: “ si el antagonismo social contemporáneo desde el lado del capital, el predominio del trabajo

³⁴ Entre las experiencias autonomistas que podemos señalar la experiencia “zapatista” como prototipo de experiencia que reivindican los autonomistas como Holloway, Zibechi, Gutierrez, Machado, Penissi, Cangi entre otros.

abstracto, el valor de cambio y el poder estatal avanzan por las sendas del despojo, el saqueo, la sobre-explotación y el desprecio; desde el lado del trabajo vivo, del “hacer útil”, del privilegio del valor de uso y de la capacidad práctica de las diversas comunidades humanas para cooperar entre sí ese mismo antagonismo camina por senderos de la autonomía, la reapropiación de los bienes comunes, la reconstrucción de un sentido de justicia y el respeto”(Gutierrez,R.2009,45).

Es preciso preguntarse, si la autonomía política frente al Estado es un medio para alcanzar una futura sociedad sin dominación o es un fin en sí mismo. Si estas experiencias son más cercanas a experiencias anarquistas y libertarias que descreen en un proyecto colectivo universal o más bien si estas son solo un espontaneismo y rechazan la estrategia de la toma del poder del Estado. Lo que es posible apreciar que muchas de estas posiciones que han desplazado el sentido originario de la concepción revolucionaria de Marx y Engels surgen de los fracasos de las experiencias de los socialismos estatistas del siglo XX. Muchas de estas posiciones poseen una visión crítica de los dirigismos, los mandos verticales que desarrollaron las experiencias de los partidos revolucionarios de la izquierda tradicional y proponen una vía más bien autogestionaria. El gran dilema de la estrategia “autonomista” queda claramente expresado por Franck Gaudichaud:

“¿Cómo tomar el poder sin ser tomado por el poder o sin acomodarse en nombre de un cierto “realismo” institucional?¿ Cómo construir formas de poder popular constituyente o de doble poder, moldeando instituciones de poder en todos los poros de la sociedad (en lugar de estatizarla)(Gaudichaud,F.2013,18).

El dilema de las resistencias populares que se proponen la autogestión y el cambio radical de la sociedad. Por fuera y más allá del Estado, es el paso de ser

poder constituyente hacer poder constituido. En otras palabras, cómo pasar de ser una experiencia deliberativa y constituyente particular y luego pasar a devenir en un poder constituido para toda una comunidad política. Este es el gran dilema, que evidencia la reproducción del poder y sus formas de poder-constituido.

Estas corrientes que asumen el particularismo autogestionario por fuera y más allá del Estado, están permeadas teóricamente por lo que Zizek ha denominado “historicismo posmoderno” que refiere a la renuncia de un gran relato universal de la modernidad. Estas perspectivas tienden a reducir los fenómenos políticos y sociales a una explicación de relaciones de poder estructuradas a través de la historia.

Para Zizek, leído por el último Castro-Gómez, estos teóricos herederos del mayo del 68 como Foucault, Deleuze y Derrida los cuales abandonaron la lucha por un cambio social general en la sociedad “usualmente vinculados a las corrientes académicas de moda, como los estudios culturales, han contribuido enormemente a la despolitización de la economía, centrando su atención en temas “secundarios” como el de las identidades sexuales, los derechos de las minorías, la violencia de género y el calentamiento global. En lugar de atacar el capitalismo, los posmodernos prefieren denunciar por totalitaria la “lucha de clases” y el “economicismo” marxista y apoyar en cambio los procesos de subjetivación de las mujeres, las parejas gay, los indígenas y afrodescendientes, las lesbianas y los trabajadores precarios. Le dan importancia a las luchas contra el racismo, el sexismo, la homofobia y el colonialismo, pero no cuestionan el horizonte capitalista que hace posible y estructura todas estas luchas” (Castro-Gómez, S.2015, 7).

El interés de muchas de estas experiencias autonomistas, es cambiar los modos de sociabilidad, posicionarse dentro de la estrategia de un cambio civilizatorio que supere al capitalismo. Por ello algunas luchas autonomistas vinculadas a la experiencia zapatista plantean que la lucha contra la noche de los 500 años, es una lucha contra el racismo, la politización de las relaciones de pareja, el cambio en los modos de poder vertical y cosmovisiones modernas del mundo y la sociedad. Estas perspectivas que pueden ser caracterizadas como las posiciones del antipoder y su encarnación en el poder soberano del Estado. La mayoría de ellas establecen una estrategia de transformación de la sociedad sin la necesidad de tomar el poder del Estado, renunciando por lo menos en el corto plazo a un horizonte universal de transformación, lo cual desplaza totalmente el sentido que tiene la revolución para Marx y Engels. Para los pensadores alemanes esta supone una liberación universal de todas las formas de sometimientos, estableciendo que los cambios se producen por los antagonismos sociales que se dan en las sociedades de clases y no es posible la conciliación de estas disputas en la estrategia del cambio revolucionario. Poniendo el acento que el modo de producción capitalista coopta cualquier estrategia fragmentaria de contestación a través del proceso expansivo de la mercantilización y como lo señala Linera de la “acumulación primitiva permanente”. Al respecto Linera nos señala:

“cuando un activista, el dirigente sindical, el académico, el investigador, el sindicalista únicamente se queda en su lucha local, aparentemente por fuera del Estado, únicamente centra su atención y su fuerza en un tema particular; puede obtener un resultado, puede obtener un pequeño cambio en el metabolismo del capitalismo, pero a larga el capitalismo vuelve a reproducirse absorbiendo y alimentándose de esa energía fragmentada. El activismo aislado se convierte sin que uno lo quiera o lo desee en una fuerza productiva del capitalismo

porque lo ayuda a regenerarse, lo ayuda a potenciarse, sin deseirlo lo ayuda a expandirse” (García Linera, L. 2016, 69).

Para Santiago Castro-Gómez: “se hace necesario recuperar una dimensión de universalidad capaz de hacer frente al capitalismo y su “otra cara” inseparable, la democracia liberal-parlamentaria” (Castro-Gómez, S. 2015, 8). En este mismo sentido, Álvaro García Linera plantea una crítica a las posiciones posmodernistas que intentan cambiar el mundo solo desde una vía autonomista frente al Estado, al sostener:

“sin horizonte viable alternativo, las luchas se presentan como una dispersión caótica y fragmentada de esfuerzos desconectados y sin futuro; y no es como dicen los posmodernistas que vivamos una época en la que han desaparecido los “metarrelatos”. Lo que sucede es que al “gran relato” de la emancipación, le ha sustituido el “metarrelato” de la resignación que es un metarrelato vergonzante, es decir, sin esperanzas sin heroísmo ante la vida” (García Linera, L.2016, 89).

Lo que cabe preguntarse es si la vía universalista está realmente agotada, como sostienen las posiciones autonomistas y posmodernas, o, por otra parte, ¿hasta qué punto estas vías autonomistas y particularistas no representan una forma de potenciamiento de las dinámicas capitalistas de explotación?

4.3. La paradoja del control estatal. El debate Tapia- Gutiérrez – Linera

A continuación, queremos abrir la discusión respecto de la paradoja que suscita el control estatal por fuerzas políticas que se conciben como transformadoras o revolucionarias. Tenemos que considerar que muchas veces estas experiencias terminan en un permanente control estatal que clausura la posibilidad de apertura a la utopía comunista. Como sabemos, Marx y Engels plantearon el control del poder del Estado como un momento de transición revolucionaria

hacia el comunismo. Mientras tanto se debía superar las estructuras del poder de las democracias burguesas y construir colectivamente un nuevo sentido común que permitiera la superación del Estado de clases. Sin embargo, muchas experiencias progresistas se han anquilosado al poder soberano del Estado y han clausurado la posibilidad de desarrollar el proceso de la revolución comunista. Este es uno de los temas que se aborda en el libro de Luis Tapia, *El Leviatán Criollo* (2019). Este autor plantea que el Estado progresista boliviano ha cooptado las luchas sociales y ha monopolizado y concentrado las demandas políticas en la estructura estatal, con una lógica vertical desde el Estado sobre las demandas sociales. En este sentido nos señala:

“En Bolivia estamos viviendo el despliegue de un proyecto de articulación de la dominación política, que pasa por un creciente proceso de concentración del poder en el estado y en la cabeza del poder ejecutivo, que se acompaña de un proceso de reducción de los derechos políticos. Se trata de un proyecto autoritario hecho con mentalidad absolutista” (Tapia, L. 2019,75).

Tapia utiliza la idea de “Leviatán” de Hobbes para pensar la configuración de la concentración del poder político en una sola estructura de poder institucional que converge en el ejecutivo; vale decir, del soberano incuestionable encarnado en la figura de la presidencia de la república. La base de esta propuesta es la idea de un contrato social que se usa para legitimar el consentimiento de los dominados, lo que los convierte en súbditos del poder constituido en la estructura de poder soberano. Esta visión contractualista establece que la humanidad se encuentra en una situación de guerra de todos contra todos, a partir de la idea que el hombre posee la maldad por naturaleza, lo que en principio supone que somos seres posesivos y deseantes. En la búsqueda de la satisfacción de estos deseos entramos en conflicto con otros. En efecto, se piensa que se necesita un poder político que ponga límites a este estado de

guerra permanente y que permita que se produzca la convivencia de la sociedad civil. De allí que los sujetos razonantes de la sociedad civil acuerden delegar el poder y las libertades en un soberano-estatal. Esto es lo que plantea Locke en la idea de un pacto de asociación y luego de sujeción a un poder temporal.

Otra de las ideas que destaca Tapia de la lectura de Hobbes son las pasiones que fundamenta la estructuración de un poder soberano; es decir, el miedo al estado de guerra permanente y la muerte, lo que hace posible el establecimiento del Estado y su reproducción: “El miedo a la muerte producida por el desorden y la guerra lo que lleva aceptar la concentración absoluta del poder. Esta manipulación del miedo es uno de los ejes centrales de la política de control y represión desplegadas desde entonces” (Tapia, L.2019, 76). El miedo ha servido desde entonces para legitimar la concentración y delegación del poder político en un instrumento de dominación y de poder soberano que conocemos bajo la forma de aparato estatal, Tapia utiliza así, la figura de Hobbes para referir su crítica a la forma de Estado absolutista que ha devenido el gobierno progresista del Estado en Bolivia. En palabras de Tapia:

“La idea de Leviatán es una construcción racionalista para legitimar al poder político estatal. Este argumento suponía la igualdad de los seres humanos en tanto seres de razón; ya que si solo pensamos del mismo modo podemos llegar a consensuar la necesidad de una soberanía política. El gobierno boliviano más bien supone que la mayor parte de los bolivianos y bolivianas son idiotas y que no somos iguales en términos de razón, por el modo en que expone y justifica sus acciones y reacciones, por el modo que justifica la represión a las marchas indígenas, por el modo en que responde a las denuncias de corrupción en el seno del gobierno. No hay verosimilitud. Este supuesto de falta de racionalidad en los gobernados, es una debilidad en los gobernantes. Eso ha generado un desgaste en el margen de apoyo que tuvo el actual gobierno en las elecciones del 2009, que ya no son el único referente”. (Tapia, L.2019, 78).

Luis Tapia, bajo la noción de *Leviatan criollo* realiza una fuerte crítica a las dinámicas que el control del Estado llamado progresista realiza respecto de la participación política. Tapia denuncia que este Estado progresista ha concentrado y cooptado las luchas políticas, que ha clausurado la participación política por fuera del Estado y ha reducido la activación de los espacios democráticos que llevaron al poder a este bloque de gobierno encabezado por Evo Morales. En este sentido, Tapia plantea:

“El cambio de gobierno fue posible gracias a un proceso de activación de varias formas de espacios democráticos de deliberación en los procesos de unificación de los pueblos indígenas, en la articulación de los movimientos anti-privatización. El cambio de gobierno fue propiciado por un proceso democrático. En este sentido, la organización del Leviatán que tiene en mente el MAS, implica un proceso de reducción de esa democracia, es decir, de desarticulación de su condición de posibilidad. En este sentido, hay una faceta de traición pero también de suicidio” (Tapia, L.2019, 79).

La radical crítica de Tapia al gobierno del MAS, la realiza respecto de cómo este gobierno que llega al poder producto de un proceso político de luchas sociales, termina clausurando este proceso por medio de la estatización de las demandas sociales y los espacios de deliberación democráticos y comienza a generar para este autor, un proyecto político absolutista. Esta mentalidad absolutista para Tapia se “expresa en la voluntad de querer controlar a la sociedad civil” (Tapia, L.2019, 81). Tratando de desorganizar los espacios de democracia que existían en la sociedad boliviana “subordinando de manera corporativa a las organizaciones, o dividiéndolas y creando organizaciones paralelas de tal manera que no existan elementos de la sociedad civil autónoma” (Tapia, L.2019, 81) En palabras de Tapia:

“Se está atacando sistemáticamente los núcleos de autonomía política de la sociedad civil, con el fin de eliminar la vida política y reducir todo al poder del Estado y dentro de este a la

cabeza del poder ejecutivo. El proyecto absolutista se expresa también en la intolerancia con el ejercicio de los derechos ciudadanos relativos al control del poder político, a la libertad de opinión. El poder ejecutivo está penalizado jurídicamente la expresión de opiniones autónomas y las prácticas de fiscalización ciudadana sobre el estado” (Tapia, L.2019, 82).

En esta misma línea, Raquel Gutiérrez, plantea las críticas a la paradoja estatal de un gobierno que plantea transformaciones radicales a la sociedad termina clausurando la posibilidad emancipadora de esos cambios. Para Gutiérrez, la Guerra del Agua genera un proceso político de insubordinación del orden político, en términos de levantamientos sociales, organización y proyectos de transformación nacidos al fragor de las insurrecciones, los cuales son clausurados por el momento del desenlace electoral del proceso y su captura y cooptación por el momento estatal que suspendió los ritmos del Pachacuti.

La visión revolucionaria anti estatista y autonomista de Raquel Gutiérrez, construida a su vez, también, desde una crítica radical a la izquierda tradicional, la hizo ver con buenos ojos la convergencia de los procesos de Chiapas en México, donde aparece el campesinado indígena como protagonista de la lucha y el levantamiento de insubordinación zapatista con las experiencias que había impulsado en la organización revolucionaria aimara y quechua del Ejército Guerrillero Tupak Katari (EGTK) junto a Felipe Quispe y Álvaro García Linera. Ambas experiencias la nutrieron teórica y reflexivamente sobre la estrategia de “cambiar el mundo sin tomar el poder” y de desarrollar una posición revolucionaria autonomistas que se sustenta en el potenciamiento de las resistencias locales frente al Estado.

La perspectiva autonomistas de Raquel Gutiérrez establece que la paradoja estatal reside en quienes desean el poder para transformar el aparato del estado, terminan reproduciendo el poder de gobierno en las mismas condiciones que

deseaban transformar. En esa perspectiva, la idea de esta autora es plantear la lucha revolucionaria por fuera y más allá del Estado y el capital y ver la multiplicidad de voces que se levantan frente a las dinámicas de explotación desde la pluralidad. Se trata de replantearse la relación con el poder en la estrategia revolucionaria de emancipación, en tanto, para esta autora “de la estrategia de la toma del poder (ETP) de corte revolucionario clásico, o de su versión ligera de ocupación del aparato de gobierno mediante las elecciones en medio del horizonte de una próxima Asamblea Constituyente, no se deriva de forma directa la emancipación social” (Gutiérrez, R.2009, 52). En otras palabras, la autora no cree que las formas políticas del poder instituido puedan generar las condiciones para un proceso de emancipación más allá del Estado y el capital. Por lo anterior, desarrolla una crítica a las experiencias llamadas progresistas que han generado reformas al neoliberalismo, pero que a la postre han detenido los procesos de transformaciones sociales, al respecto señala Gutiérrez:

“Así, entre el 2000 y 2005 la experiencia de las luchas bolivianas iluminó con fuerza un camino doble de confrontación y expulsión territorial de algunos segmentos más ambiciosos y depredadores del capital transnacionalizado en su forma corporativa, junto a un complejo abanico de formas de asedio, perturbación y ruptura del poder político instituido. Ese conjunto de acciones colectivas reinauguró una abigarrada *ruta de pachacuti*, heredera de antiguas tradiciones de regulación de la convivencia indígenas y populares que, además, se ha nutrido de otras experiencias de lucha obrera y popular. La posterior limitación de esa ruta desde el propio gobierno que los movimientos de insubordinación pusieron en el centro del mando político en Bolivia, exhibe la necesidad de profundizar en la comprensión de los rasgos antiestatales y anti-capitalistas de tales acciones colectivas, así como en la reflexión acerca de las maneras no estatales de autounificación social, esto es, de conformación de nociones incluyentes que aporten claves para generar figuras de agresión plural: nociones de múltiples nosotros más allá de la ilusoria unificación estatal”(Gutiérrez, R.2009,353).

Por último, vamos a señalar como Álvaro García Linera aborda la cuestión de la paradoja estatal a partir de la noción de *Tensiones Creativas de la Revolución* (2011). En este texto, Linera explica las diferencias, contradicciones y tensiones que se presentan en el bloque que impulsa los procesos de cambio desde el Estado. Con respecto a ello, Linera nos señala:

“las tensiones y contradicciones son por tanto, los mecanismos mediante los cuales se logran los cambios y se impulsa el avance de una sociedad, y forma parte indisoluble del curso democrático y revolucionario de los pueblos” (García Linera, A.2011, 25).

Muchas veces dentro de las fuerzas transformadoras se expresan las paradojas de la crítica a las dinámicas de los procesos de cambios. Esto es lo que pone al descubierto Linera en este texto. Para Linera en todo proceso revolucionario se desarrollan contradicciones y tensiones y estas se dan de dos formas fundamentalmente. Con respecto de la contradicción, la primera es con las clases antagónicas con quienes se disputa el poder y en, segundo lugar, las que se desarrollan dentro de las mismas fuerzas de cambio. A estas últimas, el autor las denomina como secundarias, en tanto se dan al interior del bloque popular que impulsa los procesos de transformación desde el Estado, en palabras de Linera

“son parte de la dialéctica del avance de nuestro proceso revolucionario y lo alimentan porque son las fuentes fundamentales del desarrollo, del debate al interior del pueblo y la transformación social” (García Linera, A.2011, 27).

En este escenario, Linera desarrolla cuatro tensiones creativas de los procesos de cambios revolucionarios, que manifiestan para este autor la densidad y potencialidad de los procesos revolucionarios desde el gobierno de los movimientos sociales.

La primera de estas tensiones creativas del proceso revolucionario se da, para el autor, entre los movimientos sociales y el Estado. Por una parte, el Estado representa la concentración de las decisiones, monopolio sobre la coerción, administración de lo público estatal y las ideas fuerzas que articulan una sociedad. En cambio, los movimientos sociales y las organizaciones son por definición más horizontales y democráticas en la toma de decisiones. Desarrollan un mayor grado de sociabilidad y deliberación sobre los asuntos comunes.

Esta tensión creativa que plantea Linera se da en torno a la relación conflictiva entre el Estado y el sindicato-ayllu. Este último representa un poder político, territorial y cultural, que protegió los derechos de los miembros de la comunidad frente al Estado colonial, que siempre se planteó como una entidad exterior a él. Este nuevo Estado descolonizador se plantea como un Estado-sindicato, ello precisamente pone fin al conflicto sostenido entre el sindicato y el Estado, con lo cual se plantea una transformación radical de mayor democratización que implica la ampliación de derechos y de unificación participativa de la sociedad.

Esta tensión creativa deja planteada la paradoja de cómo avanzar en la democratización expansiva del Estado social, superando la burocracia tradicional concentradora y absolutista del Estado colonial. Cómo poder desarrollar un “Estado integral” sin la necesidad de debilitar las organizaciones sociales de sindicatos y comunidades autónomas.

En otras palabras, Linera se plantea la paradoja de cómo abordar la tensión entre la vía autonómica de las organizaciones que se mueven por fuera y más allá del Estado, en el marco de la configuración de una nueva estructura estatal integral y descolonizadora que se desarrolle en convergencia con los procesos anteriores, pero que unifique y le dé sentido discursivo y estructural a las nuevas

definiciones de lo “universal”. “Es en la creación de un nuevo modo de producción material crecientemente socializado, expansivamente comunitarizado que se juega el destino postcapitalista de la sociedad y del mundo, es ahí donde podrían comenzar a concentrarse las potencias, las energías autónomas comunitarias de los sindicatos y los ayllus. De estas maneras el poder político de los movimientos sociales podría devenir en poder económico directo, sin mediación estatal, sobre el cual podría darse con el tiempo nuevos ascensos revolucionarios que empujen la autoderminación de la sociedad a peldaños más altos”(García Linera, A 2011, 37).

A continuación vamos a tratar una segunda tensión creativa que se expresa en cómo garantizar la conducción indígena, campesina, obrera y popular del proceso, al cual se van adhiriendo otros sectores. En este sentido, se instala la pregunta de cómo poder conciliar a los sectores empresariales que favorecen estos cambios con los sectores populares que los deben conducir.

Para Linera, la forma de abordar esta paradoja es ampliar la definición de “lo popular” a todos quienes apuestan por la descolonización del Estado, a un Estado pluricultural que supone la igualdad de derechos entre los pueblo. Se trata de una economía plural que respete las condiciones de la naturaleza, que apoye las autonomías comunitarias, la democratización de las decisiones, etc. Es decir, una ampliación del bloque revolucionario, sin olvidar que esta es una revolución popular, indígena campesina, que coexiste con otros sectores que van adhiriendo al proyecto plurinacional del buen vivir. El autor entiende que el liderazgo plebeyo debe reeducar a los sectores reaccionarios, irradiar su liderazgo histórico y moral a otros sectores, ir paulatinamente configurando la hegemonía de un bloque nacional-revolucionario, que luche por los intereses colectivos del proyecto.

Una tercera tensión creativa de la revolución, se expresa para este autor en los intereses de un grupo pequeño y particular frente a los intereses colectivos de los sectores mayoritarios de la sociedad. En palabras de Linera, esta tensión creativa es “la contradicción entre lo general y lo particular, entre la lucha común, comunitaria, comunista, y la búsqueda del interés individual, sectorial, particular y privado” (García Linera, A. 2011,41). En las demandas que se expresan dentro de una sociedad a veces existen quienes luchan por un interés general y colectivo, mientras otros los hacen por cuestiones particulares, demandas privadas de necesidades de un sector de la sociedad.

Todos estos temas fueron los que se consolidaron en la agenda de intereses generales que se fueron afianzando tras el ascenso de bloque popular revolucionario y que han expresado el camino signado por esta tensión creativa entre los intereses universales frente al interés privado de ciertos sectores. Para Linera, esta tensión se expresa:

“(…) al interior del bloque social popular, entre *lo general* que beneficia a todos y *lo particular* que beneficia a unos pocos, es lo que precisamente estamos viviendo desde el año 2010. Una victoria de la voluntad universalista del bloque indígena-obrera-popular permitirá la consolidación expansiva y hegemónica del proceso revolucionario. Por el contrario, si triunfa el particularismo corporativista y gremialista en el accionar del pueblo, se marcará el inicio de un proceso degenerativo de la revolución, y será el punto de partida para la *restauración* conservadora del bloque empresarial adversario del pueblo” (García Linera, L. 2011, 48).

Según Linera, esta tensión se pudo superar a través de la profundización del debate democrático y pedagógico entre los distintos sectores sociales, en torno a afianzar demandas de carácter universales creadas colectivamente, desde las cuales se fue produciendo la unidad de las clases subalternas. Los efectos de ese proceso, se verán más tarde cuando las distintas organizaciones indígenas

campesinas elaboran una propuesta de desarrollo económico de carácter universal que incorpora a los sectores asalariados urbanos. Sin embargo, la tensión se mantuvo, ya que posteriormente se volvieron a producir fisuras por demandas locales de intereses particulares, aunque el bloque popular en el poder volvió a ratificar los intereses generales del proceso por sobre los intereses particulares y locales.

A continuación, voy a desarrollar la última tensión creativa que visualiza Álvaro García Linera del proceso revolucionario, que está referida a la necesidad desarrollista de la industrialización de las materias primas para mejorar los ingresos del Estado en pos de responder a las necesidades sociales y por otro, la de un modelo del buen vivir que supone una práctica dialogante y respetuosa con la naturaleza.

La nacionalización de los recursos naturales establece pasar a la etapa de desarrollar una industria nacional para mejorar los ingresos del Estado y a través de estos responder a una serie de necesidades que plantea la sociedad. También supone cambiar la matriz productiva de un modelo primario exportador a un modelo de desarrollo que incorpora la tecnología y la industria a estos procesos de producción. El proceso de industrialización nacional, establece en palabras de ex vicepresidente “industrializar el gas, minerales como el litio, el hierro, y algunas reservas de aguas. Cada una de esas actividades productivas requiere mucho esfuerzo, tiempo y dinero, pero al final una vez puesta en marcha son ellas las que permitirán multiplicar los ingresos monetarios del país por tres, por cinco o más logrando una base duradera para mejorar los salarios, construir más infraestructura, mejorar los bonos a los niños, a los ancianos, a las mujeres, etc. Esta es una de las mayores demandas históricas del pueblo boliviano, como también lo fueron la plurinacionalidad y la autonomía, y nuestro gobierno

asume como un reto a cumplir lo más pronto posible” (García Linera, A. 2011,65).

De acuerdo a lo señalado, esta tensión expresa el dilema de cómo lograr un modelo económico eficiente en términos productivos y de resolución de las demandas sociales, pero que a la vez se haga cargo de las demandas de protección y respeto de la naturaleza. La industrialización nacional ha sido interpretada por algunos intelectuales como el desarrollo de un capitalismo de Estado, desde el cual no se podrían desarrollar las posiciones indígenas comunitarias del vivir bien. Para estas posiciones, se encubrirían con el afán desarrollista los temas que la rebeldía popular impuso a partir de la Guerra del Agua y del Gas. Para Linera, estas posiciones intelectuales confunden la explotación privada del trabajo, que caracteriza el capitalismo, con una apropiación universal de la renta para intereses generales, lo que marca un punto de inflexión con los capitalismos de Estado.

Las antiguas experiencias desarrollistas de capitalismos de Estado, estaban marcadas por la generación de elites técnico burocráticas y sectores empresariales a fines al proyecto que acumulaban los excedentes producidos por la industria nacional. El Estado desarrollista estaba permeado por la lógica capitalista de la apropiación privada, mientras que el estado plurinacional del “buen vivir” pone en su norte la satisfacción de las necesidades comunitarias de interés universal e introduce activamente la dinámica del valor de uso y redistribuye los excedentes entre los sectores postergados y los intereses generales de la sociedad: “Hablamos por tanto de otro régimen social en construcción con avances y retrocesos, eso es lo que estamos haciendo, potenciando al Estado como el mecanismo de generación de riqueza, no para la acumulación de una clase sino para su redistribución, en la sociedad,

especialmente entre los humildes, los más pobres y los más necesitados, que son el alma y el sentido profundo y el norte final de todas nuestras acciones como gobierno” (García Linera, A. 2011, 68).

El tema que queda planteado es cómo aminorar y desarrollar una industria, que de por sí genera contaminación, lo haga desde la lógica de protección de la naturaleza y el “buen vivir”. En el fondo, la pregunta es cómo superar el modelo tradicional de la industrialización por los principios de naturaleza y la totalidad viva. Para ello es fundamental el aporte de la cosmovisión de las comunidades indígenas campesinas. Hay mucho que aprender de su manera de desarrollar la relación con la naturaleza. Estas comunidades que ven a las fuerzas de la naturaleza como componentes de un organismo vivo y no como un bien de consumo a utilizar, nos proponen un nuevo régimen de relación social con la naturaleza. Se trata de industrializar desde una dinámica respetuosa de la naturaleza como organismo vivo. Se trata, en palabras de Linera citando a Marx, de “humanizar la naturaleza y naturalizar el ser humano”. A eso le llamaba Marx el comunismo, la realización de la lógica total del “valor de uso” de la naturaleza en el ser humano y del ser humano realizado en la naturaleza. En eso consiste el vivir bien: en utilizar la ciencia, la tecnología, y la industria para generar riqueza, de otra manera con que se podría construir carreteras, levantar postas sanitarias, escuelas, producir alimentos, satisfacer las necesidades básicas y crecientes de la sociedad” (García Linera, A. 2011,70). Se trata de pasar, como diría Bolívar Echeverría (2005) de una modernidad efectiva capitalista a una “modernidad potencial” que construye un horizonte universal de abundancia y vivir bien general, lo que implica sin lugar a dudas una revolución.

4.4. Universalidad contingente versus Universalismo particularista

Desde fines de los 80, dentro de la izquierda se viene perfilando a partir de los fracasos de los socialismos reales una redefinición del proyecto socialista o comunista. En esta línea, Ernesto Laclau (2004) y Chantal Mouffe(2004) plantearon la radicalización de la democracia y la articulación de las diversas formas de subordinación de raza, sexo, clase, ecologistas, feministas y antiglobalización.

En América Latina, esta redefinición del proyecto socialista ha pasado por incorporar a los movimientos indianistas, lo que conocemos como “marxismo indianista”, donde Álvaro García Linera ha sido uno de sus destacados teóricos. También, quienes han teorizado sobre las rebeldías y las dinámicas del tiempo de la insubordinación como Raquel Gutiérrez, o la política extrainstitucional de la “política salvaje” en Luis Tapia, la “memoria larga” de las luchas subalternas de Raúl Prada y Silvia Rivera entre otros. Los debates de la modernidad/colonialidad que han dado paso a la llamada inflexión decolonial³⁵.

³⁵ Se entiende por autores de la inflexión decolonial a un conjunto de intelectuales de América del sur y del Caribe muchos de ellos profesores de Universidades norteamericanas que han cuestionado las lecturas tradicionales de la modernidad desde una perspectiva “post-colonial o decolonial” algunos de sus autores más importantes son Enrique Dussel, Walter Dignolo, Anibal Quijano, Santiago Castro-Gomez, Edgardo Lander, Arturo Escobar, Catherine Walsh, Ramón Grosfogel. En este sentido el proyecto decolonial Según Ramón Grosfogel “no es solamente nombrar las estructuras de poder, es el proyecto de diversidad epistémica, para descolonizar hay que pasar por la diversidad epistémica. Estamos dando un paso, lo que estamos hablando no es la producción de un saber académico sobre, sino de pensar un proyecto junto y con, en un proyecto político de descolonización, de la colonialidad del poder, del saber y del ser y de la naturaleza (Conversación grabada con Ramón Grosfogel en la Universidad Javeriana en noviembre de 2006, citado por Restrepo, Eduardo, and Axel Alejandro Rojas Martínez. *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Popayán: Universidad del Cauca, 2010.

No debemos desconocer que el replanteamiento de un nuevo proyecto revolucionario marxista deba nutrirse de las nuevas experiencias de cuestionamiento y del pensamiento crítico, incorporando las resistencias discursivas y materiales de las luchas por las identidades culturales, de las minorías sexuales, el feminismo, los afrodescendientes, las comunidades indígenas y otros. Efectivamente, las condiciones del capitalismo neoliberal y globalizado han fragmentado y diluido las categorías y las estructuras de la estratificación social del capitalismo industrial. Pero ello no quiere decir que se haya acabado la explotación en el modo de producción capitalista y que otras sean las dominaciones estructurantes. Y con ello, tampoco, que hayan desaparecido las dinámicas de la confrontación social. Si bien es necesario nutrirse de las luchas por la identidad cultural, pero en el marco de una demanda universal, que implique salir de las demandas particulares de las comunidades indígenas, de las comunidades de la diversidad sexual o el feminismo para articularse en un proyecto de transformación general sin miedo a una “universalidad” que contenga los particularismos, en tanto en ello se juega un proyecto revolucionario cuando un particular excluido se apropia de la “universalidad” que lo ha subalterizado y se propone ser un “universal contingente” que contiene su diferencia y especificidad.

Es la búsqueda de una sociedad “otra”, lo que mantiene el puente entre los comunistas del pasado y los comunistas del presente. En tanto, como sostiene Santiago Castro-Gómez en una de sus últimas obras:

“no hay manera de que una comunidad particular (sea indígena, negra, gay, musulmana, lésbica) viva una existencia independiente del sistema de relaciones de poder que las ha constituido precisamente como identidad subalterna. Es una ilusión creer que las

comunidades subalternas viven como las nómadas de Leibniz, sin puertas y ventanas abiertas al mundo exterior”(Castro-Gómez, S.2015,275).

Las luchas por demandas particulares se encuentran ancladas desde nuestra perspectiva, a un horizonte que las determina y la estructura que es la explotación capitalista como dimensión universal. Lo anterior, no quiere decir que estas reivindicaciones sean menos importantes, sino más bien que estas se encuentran vinculadas a un horizonte universal que las determina y al Estado como creador de cierta universalidad. En palabras de Castro-Gómez:

“No es posible cambiar una relación de poder simplemente aferrándose a la *diferencia cultural*, es decir al particularismo de las identidades, dejando intocado el sistema de relaciones que trasciende esa particularidad. Quien lucha por cambiar su posición subalterna, tendrá que cambiar también las relaciones de poder que han definido esa posicionalidad particular, lo cual implica necesariamente que aceptar que su identidad se verá *también* modificada.” No se puede tener una cosa sin tener la otra. Modificar el sistema de relaciones significa necesariamente modificar la particularidad de cada uno de los elementos que se relacionan en el sistema.”(Castro Gómez, S. 2015,275).

En la línea de lo que plantea Castro-Gómez (2019) y Álvaro García Linera (2016), queremos afirmar un proyecto marxista revolucionario que defienda la “universalidad concreta” que implica asumir las identidades, diferencias y particularidades en una política de equivalencias que asuma la disputa por lo universal (Laclau, 1985). Que mantenga los diagnósticos iniciales del marxismo, pero no por simple mantención de una doctrina ideológica, sino porque aún posee sus rendimientos y el potencial revolucionario que dio su nacimiento. Me refiero al materialismo dialéctico y las nociones de una “identidad comunista”, de “la lucha de clases” y el “control del Estado” como momento transicional para la construcción de una nueva sociedad, aunque sea una utopía sin dominación de clases y sin Estado.

Desde el punto de vista teórico- político la defensa a la “universalidad contingente” implica concebir al Estado no como mero instrumento de dominación de clases, sino como una entidad que se construye a partir de la correlación de fuerzas sociales que se expresan en la sociedad, como una construcción social de quienes se hacen con el y lo desbordan. El Estado como un espacio de disputa contrahegemónica y también una determinada manera de crear universalidad. De crear discursos comunes, de instalar ideas compartidas sobre lo público, sobre los bienes comunes, pero efectivamente, sin cooptar y apagar la potencia de la sociedad civil y las particularidades.

En efecto, la construcción de mundos en común pasa por el Estado y lo trasciende. Así, tanto las demandas de lo particular como las universales comparten la imposibilidad de plenitud. Dado lo anterior, consideramos que la discusión sobre lo particular y lo universal en política es estéril y se debe transitar a una universalidad que contenga lo particular, vale decir, una universalidad contingente. Lo que hemos señalado expresa la dialéctica entre un universalismo abstracto o negativo frente una universalidad concreta y contingente que confronta a autores como Laclau y Zizek, según el filósofo colombiano:

“Se impone la distinción entre universalidad negativa, entendida como vacío estructural del sistema que nunca podrá ser llenado, y la universalidad contingente que sería la posibilidad de simbolizar de forma imperfecta ese vacío. Aquí radica la diferencia crucial entre Zizek y Laclau. Para el filósofo argentino aunque el sistema de representación no pueda ser representado como totalidad, la *ausencia* de ese “punto cero” demanda, sin embargo, ser representada de forma contingente. Y ese será, precisamente, el papel de la política” (Santiago Castro, S. 2015,278).

A partir de la idea anterior, queremos afirmar la política como la construcción de mundos en común más allá de los particularismos de la diferencia y más acá

de un universalismo abstracto que borra las diferencias. Para ello establecemos la separación entre “universalismo” y “universalidad”. El primero es la estrategia de un particular para transformarse desde su particularidad en lo universal y borrar las otras expresiones locales, el ejemplo más común que dan autores como Dussel (2007) es cuando se asume que la historia de una cierta parte de Europa es la historia que explica todos los procesos del mundo, es decir, una “historia universal” que pasa por el “mundo clásico”, “el feudalismo” y “la modernidad”, convierte a esta línea de historia local en un universal extrapolable a todos los comportamientos y sociedades del orbe. En este caso, universalismo y eurocentrismo irían de la mano.

De modo contrario, queremos reivindicar la “universalidad” en concordancia a los planteamientos del último Castro-Gómez como, “construcción de mundos en común”, a partir de quienes han sido excluidos de la “universalidad”, es decir, la universalidad sería el momento en que una particularidad subalternizada se asume como un igual y disputa por llenar lo “universal” desde su diferencia y particularidad. Ello es convergente a la idea de Marx de un sujeto particular “el proletariado” contiene en sí la emancipación no solo de los trabajadores, sino de toda la sociedad burguesa, es decir, una revolución como emancipación no de la parte sino del todo. El reclamo es por tanto revalorizar una universalidad contingente o concreta de carácter marxista que contenga las luchas locales, a pesar que algunas posiciones decoloniales cuestionen la universalidad:

“Algunos activistas de izquierda dicen que el universalismo es tan solo una estrategia para legitimar la superioridad cultural de Europa sobre el resto del mundo, sancionando de *iure* los privilegios obtenidos de facto a partir del saqueo que produjo la colonización. Es por esto que, en su opinión, la lucha de la descolonización implica necesariamente el abandono de la

universalidad, ya que esta es tan solo un invento perteneciente a la historia local y particular europea. Desde este punto de vista, la universalidad tiene solamente un carácter ideológico. Cualquier lucha política que apele a los valores universales pecaría de “eurocentrismo”, porque elevaría un carácter general lo que tan solo vale para una cultura en particular” (Castro-Gómez, S. 2015,283).

No podemos negar desde la historicidad de los procesos de expansión civilizatorios de Europa, primero del cristianismo y la colonización portuguesa y española y luego del racionalismo en la expansión inglesa y francesa su pretensión universalista y civilizatoria. Estas experiencias se asumieron como culturas universales a las cuales los salvajes de la periferia se debían adaptar, asumiendo que estas expresiones de la cultura europea eran la encarnación de la cultura universal al cual los pueblos bárbaros se debían subsumir.

Hasta ese punto concordamos con algunas posiciones decoloniales, poscoloniales, y feministas. Sin embargo, siguiendo las últimas obras de Castro-Gómez, sostenemos que no se puede equiparar el eurocentrismo a la universalidad, que es necesario abordar la relación de lo particular con lo universal, “comprender el tipo de relación entre estos dos polos”(Castro Gómez, S.2015,283) y como en el límite de ambos se expresa la política como relación entre lo particular y lo universal en la deliberación de equivalencias. Es imposible hacer una revolución sin apelar a la “universalidad” y sin contener a los particularismos, en palabras de Castro Gómez:

“La universalidad no es un asunto de valores dados *a priori*, sino que es un asunto de *construcción política*; no es un procedimiento que *precede* a la discusión política y la regula (como en Raulw y Habermas) sino que es un *efecto contingente* de operaciones políticas de equivalencias. Así las cosas, resulta claro que un llamado al particularismo extremo, tal como se da en las políticas de la diferencia en Europa y los Estados Unidos, pero también en ciertas

concepciones Abyayalistas³⁶ en América Latina, no aporta mucho a las luchas progresistas. Insistimos: no es posible ningún tipo de política emancipatoria sin referencia a lo universal. Negar lo universal no es el camino adecuado para negar el eurocentrismo” (Castro-Gomez, S.2015, 287).

Entonces, la pregunta que cabe hacerse es como lograr un proyecto revolucionario de una universalidad que contenga las diferencias y particularismos. Desde mi lectura y siguiendo la lectura del ultimo Castro-Gómez (2015) sobre Laclau habría que transitar de la lógica de la diferencia a lógica de las equivalencias, es decir, partiendo de la base de las luchas locales, de la diferencia, y particulares pero articuladas en una perspectiva universal. Vale decir, de la creación de acuerdos en común, esto se logra construyendo hegemonías. Ello se hace articulando los límites de lo particular con lo universal, haciendo política de equivalencias: “La universalidad se produce cuando se da este paso de las diferencias a las equivalencias, es decir cuando la cadena de equivalencias prevalece sobre la lógica de las diferencias” (Castro-Gómez, S. 2015, 290). En palabras de Castro Gómez:

“En este punto valdría la pena considerar la crítica de Zizek a las políticas de la diferencia. Como se recordará, su tesis es que todas esas demandas particulares (las luchas feministas, gays, ecologistas, lésbicas, etc.) son atendidas diferencialmente por el Estado liberal – capitalista y traducidas en “derecho para las minorías”. Este es el *modus operandi* del multiculturalismo. Mientras no se genere una lógica equivalencial, todas estas luchas particulares serán inútiles porque el capitalismo ha creado un “mercado” para cada una de ellas y son fácilmente absorbidas. Por eso, nos dice Zizek, el camino a seguir es negar la

³⁶ Cito a Santiago Castro Gómez sobre estas posiciones “Me refiero con ello a la invocación de “Abya Yala” (nombre dado por algunos grupos indígenas a la América prehispanica) como lugar de enunciación de ciertas reivindicaciones políticas (indigenistas, pero también feministas y ecologistas). El problema de este gesto es su tendencia a invocar una exterioridad frente a la modernidad en su conjunto, negando con ello las pretensiones de universalidad de la política moderna (y proponiendo un abandono de las tradiciones críticas de la izquierda), por considerarlas una forma de “colonialismo” (Castro-Gómez, S.2015, 287).

diferencialidad de esas luchas y hacerlas converger en torno a una particularidad sintomática capaz de liderar la ofensiva anticapitalista: la clase de los desclasado, de los que “no tienen parte” en el sistema, del *lumpenproletariat* de las grandes urbes. Frente a esto, Laclau estará de acuerdo con lo primero mas no con lo segundo. Coincide con Zizek en que no hay forma que un grupo particular sea capaz de atacar con algunas esperanzas de éxito la dominación que sufre, sin articularse con otros grupos. Pero no está de acuerdo en que la lógica de la diferencia sea absolutamente negada y que exista una particularidad privilegiada que pueda liderar el proceso de articulación. No hay lugar en el pensamiento del argentino para imaginar el privilegio ontológico de un particular (como por ejemplo el *lumpenproletariat*) que sea capaz de articular *por sí mismo* a todas las diferencias en torno a la lucha revolucionaria”(Castro-Gomez,S.2015,292).

Lo anterior, no desconoce que la “identidad comunista” no siga siendo la instigadora de la revolución, como tampoco “la lucha de clases”, ya que la lógica de la articulación de las particularidades se da en el escenario de la confrontación social y de un espacio agonista de la política y tampoco colisiona con un control estatal como estrategia de universalización. Ya que el Estado, es particularmente un espacio de construcción y de sentido de lo universal. De esta manera es posible mantener en las condiciones actuales un proyecto revolucionario marxista de una universalidad contingente que se ubica entre los límites o el espacio fronterizo de las diferencias con la construcción de sentidos compartidos. No anula la articulación de ambos polos que aparecen muchas veces como opuestos.

También reivindicamos la conquista de la democracia como lema de los comunistas del siglo XXI. Pensamos que la democracia radical y la revolución deben trabajar juntas. En este sentido, entendemos la democracia en la línea planteada por Castro-Gómez como poder constituyente, es decir, “como el momento constitutivo de lo social que se funda en la ausencia de determinaciones y que por tanto, jamás podrá confundirse ni reducirse con el

poder constituido” (Castro Gómez, S.2015, 306) en tanto, con el desplazamiento del poder soberano del rey y la instalación de la soberanía popular se genera la pugna por la configuración de la legitimidad del poder y las certezas que los grupos político comienzan a disputar, en un espacio agonista de la política. En este sentido, se produce:

“(....) una vez instaurado el imaginario democrático, el poder queda vaciado en su sustancialidad y subordinado al antagonismo de las voluntades colectivas. Tal antagonismo se convierte, como vimos antes, en el elemento *constituyente* de la política, lo cual significa que no puede ser erradicado, ni desplazado a partir del recurso a una autoridad última que sirva de fundamento. No hay juez supremo que opere sobre la base de una legitimidad garantizada metafísicamente, sino un debate permanente sobre lo que puede ser o no legítimo” (Castro-Gómez, S.2015, 309).

En este escenario, la democracia como la estamos entendiendo pasa a ser el terreno de la confrontación política, el terreno de la construcción de equivalencias y hegemonías que disputan la construcción de la legitimidad. Es por tanto, el escenario de la democracia, el lugar en donde las luchas políticas tratan de hegemonizar ese lugar vacío que ha dejado el poder soberano. La democracia ha devenido en el terreno de la política, el lugar donde se disputa la construcción común de una legitimidad que ha sido guillotizada. Es el espacio del debate permanente y el lugar de la configuración de las hegemonías que una política de izquierda revolucionaria debe salir a disputar.

“con lo cual afirmamos que la descolonización del Estado-nación no conlleva el rechazo de la democracia, sino la resignificación cultural y política de sus criterios normativos. Más aun, estoy convencido de que el giro decolonial, proclamado desde América Latina, solo será visible desde el punto de vista político, como una *transmodernización* de la revolución democrática” (Castro-Gómez, S.2015, 319).

El ideal democrático permite combatir las jerarquías sociales desde la universalidad de un particular (mujeres, minorías, negros, pobres, ricos etc.) eludiendo un particularismo extremo que se cierra sobre su particularidad y renuncia a un proyecto colectivo de transformación social. La democracia instala dos premisas fundamentales de la revolución, la libertad y la igualdad, es decir, que solos los que son libres y se han liberado de sus cadenas pueden disputar la democracia, ya que esta surge del momento que los esclavos o los súbditos del rey entienden que su condición de subordinación es una situación histórica, una construcción social y no una condición trascendente y metafísica y pueden emanciparse del amo y el rey.

La búsqueda de la libertad es la primera afirmación de la democracia y la segunda que los hombres libres son iguales en dignidad y derechos. En este escenario, la democracia es un modo político que habilita a la revolución, pero una revolución marxista que desmonte el edificio de instituciones burguesas que sobre estos principios democráticos la burguesía instaló. Luego de su triunfo como clase hegemónica, a través de la instalación de las ideas del parlamentarismo liberal.

CONCLUSIONES.

“La renuncia a la universalidad es el mayor error de la “izquierda posmoderna” pues una vez perdido el recurso a la dimensión universal, toda política emancipatoria resultaría imposible. Lo único que queda es la confrontación salvaje de las fuerzas, en el que se impondrá siempre el más fuerte o el más inescrupuloso. No se trata, pues, de escoger entre universalismo y particularidad, sino de entender el juego político entre las dos dimensiones” (Castro Gómez, S.2015, 272).

Las/os autores abordados en esta tesis reivindican a su manera y desde su lectura política la figura de Marx y la apelación a la revolución³⁷. Sin embargo, divergen en las estrategias de las transformaciones sociales y de potenciamiento de estas transformaciones. En este ámbito se producen las principales rupturas y desplazamientos de sentidos con el pensamiento de los pensadores alemanes. En el marco de estas premisas, cabe preguntarse si es posible plantear un proyecto marxista de transformación social donde ya no se conciba un sujeto universal de la transformación social, si es posible pensar el marxismo más allá

³⁷ En el caso de Raquel Gutiérrez asocia el concepto de revolución a las experiencias de los socialismos del siglo XX por ello utiliza más el concepto de “emancipaciones” en plural. La autora se plantea superar este enlace de revolución con respecto al Estado y el capital. Se inscribe en la línea de las discusiones sobre nuevas formas de politización y una estrategia de transformaciones por una vía autónoma del Estado. Ver Gutiérrez Aguilar, R. (2009). *Los ritmos del Pachakuti, Levantamiento y movilización indígena-popular en Bolivia* (2000-2005).

de las clases y la lucha de clases. O si es posible pensar un proyecto de revolución contemporánea desde el marxismo, pero dentro de una redefinición de las categorías manteniendo la utopía comunista, dando cuenta de la mutación de las clases y las experiencias de la confrontación social que pueden ser potenciales en una revolución contemporánea. Y a la vez, sin perder de vista el horizonte capitalista que las produce.

En la interpretación que hemos desarrollado de las posiciones de las/os autores de Comuna podemos evidenciar una mantención de las utopías comunistas de carácter anticapitalistas, que se expresa en la noción de radicalización de la democracia y la “política salvaje” en Luis Tapia.

Efectivamente, en el grupo Comuna no hay un sujeto de la revolución y especialmente en Tapia se proponen formas extrainstitucionales de ejercicio de una ciudadanía crítica, aquellas formas excedentarias de la política siguiendo Georges Bataille (1949). Las que pueden nutrir las expresiones de nuevas formas de democracia, ya que para Tapia el horizonte contemporáneo de la lucha comunista es la conquista de la democracia. Con lo cual desplaza la noción de democracia como un sistema político heredero del liberalismo burgués, aunque resignificándolo en una democracia popular que se mueve por fuera de los cauces institucionales.

En la producción de Raquel Gutiérrez, ya no hay un sujeto de la transformación social, sino diversas experiencias de insubordinación y trastrocamiento del orden establecido. A esta teórica y política le interesa estudiar estos levantamientos sociales, las formas de insubordinación, estudiar las luchas en el despliegue de su antagonismo. De manera que Gutiérrez no renuncia a la teoría de la “lucha de clases”, solo a la noción de que una clase en particular tiene las condiciones de devenir en clase universal revolucionaria.

Al igual que Tapia, para Gutiérrez ya no habrían revoluciones con un sujeto universal de la transformación social, sino diversas expresiones del antagonismo que contienen un potencial revolucionario capturados de una mejor manera en la noción de un tiempo de subversión del orden establecido que se contiene en el término aimara de Pachacuti. Raúl Prada recata también la noción de “multitudes en acción”, de diversas expresiones del antagonismo social y a la vez hace ver cómo estos antagonismos se articulan en una “memoria larga” de luchas sociales de carácter “fantasmagórico”, que constituye para este autor lo que es el “comunismo”, un “fantasma” que asola a las clases dominantes y que cada ciertos momentos de insubordinación vuelve aparecer. Prada, quizá, sea el autor más lejano a las nociones iniciales de los pensadores comunistas alemanes, sin embargo, su marxismo es creativo y se nutre de una pléyade de autores/as y tradiciones del pensamiento crítico contemporáneo.

A partir de los argumentos señalados, podemos advertir que los autores/as de Comuna han instalado temas y problemas que pueden contribuir actualizar la concepción inicial de revolución de Marx y Engels. El primero de ello es la estrategia de “revoluciones sin sujeto” o sin agente preestablecido que supone la ampliación de la base social de la transformación de la sociedad rompiendo el enlace entre agente y revolución. Pasando de la noción de un sujeto universal preexistente (Marx) a una revolución sin sujeto anterior a la lucha de clases misma (Comuna), lo cual empalma con la noción de hegemonía de “Gramsci” como lucha cultural y política.

En este punto, habría una actualización de la idea de sujeto de la revolución universal por revoluciones sin un agente definido con anterioridad a la lucha social. Lo interesante de esta apuesta es que se produce desde los esbozos de una teoría de las luchas sociales, que se centra en el estudio del hacer y las

formas de politización de las luchas sociales y, en base a ello, quiere repensar las características de la transformación contemporánea.

Otro de los temas en los cuales se podría dar cuenta de una actualización de las ideas iniciales de Marx y Engels con respecto a la concepción de revolución, es en el desarrollo de un marxismo situado desde los problemas sociopolíticos de la periferia, que nutre el lenguaje político de la “economía política” inicial de Marx y Engels por una nueva gramática situada en conceptos tales como *tiempos de pachacuti*, *política salvaje*, *forma comunidad*, potenciados estos conceptos desde el indianismo, postcolonialismo y los movimientos sociales andinos. De este modo, se incorpora en las reflexiones sobre la revolución el pluralismo cultural, la polifonía y transculturación de las luchas sociales contemporáneas. Asumiendo la lucha de clases y la lucha revolucionaria y/o emancipatoria.

También destacamos en estas actualizaciones, la revalorización de la “democracia”, no solamente como democracia burguesa, sino como espacio de la política de deliberación horizontal permanente más allá de lo instituido. Y en torno a ello, abordar la aporía entre el poder constituyente y el poder constituido en los debates sobre autonomía y Estado. Particularmente en el caso de García Linera, queremos destacar la propuesta de una universalidad contingente que supone el rescate de los particularismos identitarios en un proyecto universal y estatal que contiene a las identidades y las diferencias. Ello queda claramente expresado cuando este autor aborda las “tensiones creativas” dentro de un bloque de fuerzas transformadoras que se hace del poder del Estado.

Las posiciones de los/as autores de Comuna reivindican con mucha fuerza la “identidad política comunista”. Gutiérrez, por ejemplo, señala que el comunismo es una postura política a la cual adscribe y que se sustenta en

“indagar en los intereses más generales del movimiento y tomar partido por el trabajo dentro de las contradicciones sociales cuya conflagración mueve la historia. Para ello, antes que cualquier cosa, hay que tener bien abiertos los ojos para entender al movimientos histórico-concreto- a fin de, ahí dentro esforzarnos por sintetizar el conjunto de condiciones de su realización”(Gutierrez,R.1999,30). También, Prada adscribe al comunismo como memoria larga de rebelión y de esperanza y Tapia reivindica la conquista de la democracia como lema de los comunistas de nuestro tiempo y de las luchas anticapitalistas. Todos los elementos anteriores convergen, para estos/as autores/as, en el imaginario fantasmagórico del comunismo, de una memoria larga de las rebeldías sociales que irrumpen cada cierto tiempo el sueño de las clases dominantes y hacen que el fantasma de la revolución no duerma (*Fantasma insomne*). De allí que la producción intelectual de Comuna este fuertemente vinculada al ciclo rebelde que se inicia con la Guerra del Agua en Cochabamba.

Quisiera cerrar las reflexiones de esta tesis señalando las principales rupturas con la concepción de revolución de Marx y Engels en los/as autores de Comuna. Es necesario analizar críticamente los rendimientos políticos que poseen estas perspectivas, que si bien se mantienen en la línea de un marxismo crítico, habría que ver hasta qué punto estos planteamientos contribuyen a fortalecer las estructuras de dominación capitalistas de los sectores dominantes, tanto de la economía como sus instituciones del Estado, al no concebir la toma del Estado como tampoco una crítica decidida de la “economía política”.

En nuestra opinión, creemos que las perspectivas críticas del marxismo examinadas deben estudiar más decididamente alternativas económicas que contengan un proyecto de transformación social, si bien hay una batería

importante de conceptos políticos en estos/as autores/as, su aporte en cuestiones de índole económica es deficiente. La mayoría de sus temáticas se expresan en el plano político de discusión y crítica al Estado y a las instituciones políticas. Si bien, Álvaro García Linera logra detectar y desarrollar en las tensiones creativas de la revolución, la cuarta tensión entre industrialización y protección de la naturaleza y desarrolla algunos de sus análisis a partir, de la economía política. A pesar de lo anterior, en este ámbito de la economía política se expresa en Tapia, Prada y Gutiérrez su mayor distanciamiento del pensamiento de Marx, ya que todas las disputas políticas que abordan se manifiestan en última instancia en disputas económicas, de allí que Marx sea uno de los últimos clásicos de la economía política³⁸. La lucha de clases se expresa por cuestiones económicas, privatizaciones, mercantilización, alza de los precios de los recursos naturales. Las grandes tensiones que se expresaron entre el gobierno del MAS y las comunidades indígenas fue por cuestionamientos al modelo extractivista que mantenía el gobierno transformador de Evo Morales. En ese ámbito, las/os autores de Comuna no desarrollaron grandes aportes a redefinir el modelo economía plural o plantear alternativas a él. Esta es, efectivamente, una tensión creativa de la revolución, como nos plantea Álvaro García Linera y un desafío para futuras discusiones de proyectos revolucionarios que reivindican el marxismo como una perspectiva de análisis. Con respecto a esta última premisa, Gutiérrez, Prada y en menor medida Tapia han concebido la lucha emancipadora más allá de las instituciones modernas liberales, como el Estado y la economía burguesa, estableciendo la estrategia revolucionaria en el plano de las relaciones de poder más allá de lo instituido. En este escenario, Tapia, Prada y Gutiérrez reivindican una política extrainstitucional con tiempos

³⁸ Esto no quiere decir que solo son demandas económicas, sino que hay un horizonte general económico que las determina y se denomina modo de producción capitalista.

permanentes de participación deliberantes, por fuera y más allá del Estado, articuladas en una memoria larga de las luchas sociales y en el hacer de las prácticas políticas que desordenan el tiempo normal por una situación de trastrocamiento de un tiempo de pachacuti. En ello, se genera una ruptura a nivel del análisis de la “economía política” como modo de abordar en Marx y Engels la cuestión de la emancipación y el Estado como instrumento y correlación de la lucha de clases. Al parecer, estos autores/as vinculan la modernidad con el capitalismo y asumen que renunciando a las instituciones modernas, estarían superando el capitalismo recurriendo a las “epistemologías otras” de los pueblos originarios y nociones prehispánicas o premodernas como los tiempos del pachacuti. Como hemos sostenido, el trabajo de Marx y Engels es una radicalización de la modernidad burguesa, por un mundo sin explotación, donde se realice las promesas de la modernidad de una mejora material, de un mundo sin heteronomía y un orden democrático que desnaturaliza todas las jerarquías sociales.

Esta manera contra-institucional y autonomista de entender la transformación política encierra una aporía para el pensamiento revolucionario heredero de Marx y Engels. La aporía dice relación con la construcción de un proyecto de transformación colectiva tendiente a la universalidad, según Marx entendía el comunismo: es decir, como “comunidad universal”. Es aquí precisamente donde se desprende la mayor ruptura con el pensamiento revolucionario de Marx, la de renunciar a una determinada manera de universalidad. Esta premisa presenta una separación radical con el pensamiento comunista de Marx, en la medida que para Marx la revolución es transformación universal “pasar del reino de la necesidad al reino de la libertad,” cuya libertad no es particular sino universal, sin negar en ella su particularidad, diferencias y las críticas al poder

instituido, en tanto Marx es un pensador historicista, que reconoce cierta manera de universalidad, sin caer en un universalismo abstracto que borra las diferencias.

Las posiciones de los/as autores de Comuna con respecto a la construcción de sujetos o formas de vida que construyen su potencial revolucionario en la historicidad de las luchas sociales mismas permite sortear la cuestión del sujeto de la transformación, no así la cuestión de la revolución. En tanto el proyecto de una revolución supone la construcción de universalidad tanto desde lo instituyente como más allá de lo instituido. La concepción de revolución para Marx pasa por la identidad política comunista, la lucha de clases, el sujeto de la emancipación porque en ello se encierra la idea estratégica de pasar a una comunidad de fraternidad universal llamada comunismo.

Desechar ciertas maneras institucionales de universalidad, sean estas deficientes y a veces deplorables, es una renuncia a la cuestión más elemental del comunismo, que es la construcción de mundos en común. Sin quererlo, al renunciar a lo universal y al control de instituciones públicas como medio de una cierta universalización y construcción de sentido común, estos autores caen (Gutiérrez, Tapia y Prada) en la fantasía ideológica de renunciar al Estado y al poder y sobrevalorar aquellas formas extra institucionales de la política. Apelando a un ritmo del pachacuti que debe superar el tiempo de lo instituido estatal.

Esta desconfianza en los procesos político que se van instituyendo por medio del dialogo político extra e intra institucional los lleva a una predica purista y moralizante que sustrae de la política los espacios que han sido elaborados en las disputas de clases como el Estado y los derechos sociales. La concepción autonomista y purista apreciable en estos autores, tiende a ver los actos

revolucionarios como una novedad creadora que solo es posible fuera de lo institucional, por ello es necesario instalarse decididamente en los llamados espacios del antipoder y descontaminados del poder instituido principalmente comunitarios frente al Estado. De este modo, se suspende en sus tesis políticas “la historicidad” de los procesos políticos renunciando a la universalidad por cooptadora y estatizante.

A contracorriente de lo anterior, sabemos desde Marx y Linera, que el Estado no es tan solo instrumento de clases, sino también un campo de confrontación social de las fuerzas que se expresan en la sociedad: es burocracia, pero también una manera de instalar sentido común e imaginarios compartidos. Linera establece que la política revolucionaria se debe mover entre los límites de lo universal con lo particular, ya que la política desborda al Estado y la sola apelación a la diferencia termina fragmentando las resistencias al capitalismo, creando nuevas formas de apropiación simbólica de la dominación como el multiculturalismo³⁹.

Si renunciamos a la política institucional otros la harán por nosotros, si equiparamos el Estado a un mero instrumento de poder y dominación, olvidamos que el Estado es también una construcción de las clases que se hacen de él. Es un producto social y, para ser más precisos, una correlación de las fuerzas sociales que se expresan en la sociedad. Es maquinaria burocrática, pero

³⁹El “multiculturalismo” es considerado como un modelo político caracterizado por el reconocimiento cultural dentro del marco de instituciones políticas liberales donde son tratados estos temas principalmente indígenas de manera atemporales y exóticas. En este escenario, es que el mismo pensamiento indígena ha puesto en cuestión estas narrativas hegemónicas dando cuenta de su colonialismo implícito. Para una revisión de estas discusiones revisar el trabajo de Claudia Zapata (2019). *Crisis del multiculturalismo en América Latina: conflictividad social y respuestas críticas desde el pensamiento político indígena*. transcript Verlag.

también capacidad de creación de sentido común. No es una condición histórica que el Estado sea solo reproducción de poder, como tampoco que las experiencias del siglo XX fracasadas determinen otras formas de control estatal. Tampoco, que las luchas sociales se agoten en el control del Estado. Las luchas son productoras de conocimiento social y político y no un mero objeto de estudio. El problema de estas posiciones autonomistas es la asociación del Estado a un espacio de reproducción de poder, reduciendo el poder a la política, renunciando a una confrontación contra hegemónica tanto de las ideas como de las instituciones que nos delegó la modernidad para luchar contra la arbitrariedad.

No debemos dar por sepultadas experiencias que en otros momentos fracasaron en un proyecto de transformación social. Este no debe ser un lugar común de algunas perspectivas contemporáneas que cuestionan estas experiencias por totalitarias y esencialistas. Debemos rescatar sus aportes, aciertos y desechar los errores del pasado. Cabe rescatar el significado de la revolución hoy, a pesar de que la vida de los revolucionarios y comunistas este siempre permeada por derrotas “pero justamente para eso se es revolucionario y comunista: para permanentemente aprender y remontar, a partir de la derrota, de las lecciones que dejan los fracasos temporales, y buscar los espacios, las acciones y los conceptos para sobreponerse a la adversidad mediante los nuevos caminos que expande la acción colectiva emancipatoria” (García Linera, A.2016, 87).

A pesar de estas rupturas con el pensamiento de Marx y la crítica a ciertas lecturas políticas, queremos afirmar que las posiciones del grupo Comuna han instalado lucidamente una “identidad política comunistas” en el pensamiento marxista de nuestro presente latinoamericano. Estas posiciones abordadas, establecen la revolución no como la idea de profetas o una vanguardia

intelectual que lidera las luchas sociales, tampoco estos autores/as asumen fanáticamente a tal o cual reformador del mundo así sea Marx o al reformador que aludan”(Gutiérrez, R.1999,30). Más bien, las posiciones estudiadas, se asumen como parte de una identidad política que toma la opción por la insubordinación del orden establecido (comunista), sin liderar estos procesos y sin adecuar las luchas a sus causas. Sus posturas no se han planteado hablar ni atribuirse la definición de lo que deben ser las luchas sociales, han creado sobre esa base pensamiento crítico, categorías conceptuales para comprender y aportar a los debates rebeldes de nuestro tiempo. Han contribuido a que el “fantasma” no duerma, aquel “fantasma” que viene de las luchas del pasado, de las injusticias sociales de otros tiempos, pero que trae las esperanzas del porvenir. Aquel fantasma que atormenta el sueño de los vencedores, de aquellas luchas del pasado y del presente, de ese fantasma que recorre la historia, el fantasma del comunismo y la revolución.

Cabe finalmente preguntarse hasta qué punto ese fantasma de la revolución es posible si en estas/os autores examinados desechan el enlace entre sujeto y revolución. ¿Es posible sostener el fantasma de la revolución sin una base económica y social determinada? Si la revolución ya no encuentra una justificación en la explotación del trabajo ¿qué justificaría una revolución, cuál sería su legitimidad? ¿Una determinada identidad política bastaría para justificarla, una manera de comprender el mundo social por medio de la lucha de clases sería suficiente para justificar el cambio social e histórico? Estas son algunas interrogantes que se desprenden de esta investigación y del porvenir del fantasma de la revolución y de las luchas sociales contemporáneas.

Bibliografía.

Fuentes Primaria Socialismo Originario.

Marx, Karl. 2015. *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Buenos Aires: Ediciones Colihue SRL.

Engels, Friedrich; Marx, Karl.2018. *Manifiesto comunista*. Madrid: Ediciones Akal.

Engels, Friedrich.2020. *La situación de la clase obrera en Inglaterra*. Madrid: Ediciones Akal.

Libros Publicados Electrónicamente.

Marx, Karl.2003. El 18 Brumario de Luis Bonaparte. Madrid:
[https://aulavirtual4.unl.edu.ar/pluginfile.php/7094/mod_resource/content/1/18_brumario_d
e_luis_bonaparte_Karl_Marx_.pdf](https://aulavirtual4.unl.edu.ar/pluginfile.php/7094/mod_resource/content/1/18_brumario_de_luis_bonaparte_Karl_Marx_.pdf)

Marx, Karl.2015. *Luchas de clases en Francia de 1848 a 1850*.
Madrid:[https://www.fundacionfedericoengels.net/images/PDF/marx_luchas-clases-
francia_interior.pdf](https://www.fundacionfedericoengels.net/images/PDF/marx_luchas-clases-francia_interior.pdf).

Marx, Karl.2005.Ludwig Feuerbach y el Fin de la Filosofía Clásica Alemana. Madrid:
[https://www.fundacionfedericoengels.net/images/engels_feuerbach_RL_crisis_socialdemoc
racia.pdf](https://www.fundacionfedericoengels.net/images/engels_feuerbach_RL_crisis_socialdemocracia.pdf)

Engels, Federico.1980. *Obras Escogidas*: Tomo uno. Moscú:
<https://www.marxists.org/espanol/m-e/oe/pdf/oe3-v1.pdf>

Fuentes Primarias Grupo Comuna.

García Linera, Á., Gutierrez, R., Prada, R., y Tapia, L. 1999. *El fantasma insomne: pensando el presente desde el Manifiesto Comunista*. La Paz: Muela del Diablo Editores.

García Linera, A., Gutiérrez, R., Benavente, C., Patzi, F., Prada, R., y Suárez, H.2000. *Bourdieu leído desde el sur*. La Paz, Plural editores.

García Linera, Á., Gutiérrez, R., Prada, R., y Tapia, L.2000. *El retorno de la Bolivia plebeya*. La Paz: Muela del Diablo Editores.

García Linera, A.2016. *Democracia, Estado y Revolución*. Tafalla: Txalaparta.

García, Á., Gutiérrez, R., Prada, R., y Tapia, L.2001. *Tiempos de rebelión*. La Paz: Editores Muela del diablo.

García, Á., Gutiérrez, R., Prada, R., y Tapia, L. 2001. *Pluriverso: teoría política boliviana*. La Paz: Editores Muela del diablo.

García Linera, Á., Gutierrez, R., Prada, R., y Tapia, L. 2002. *Democratizaciones plebeyas*. La Paz: Muela del Diablo Editores.

García Linera, Á., Prada, R., y Tapia, L. 2004. *Memorias de octubre*. La Paz: Muela del Diablo.

García, Á., Tapia, L., Vega, O., y Prada, R. (2005). *Horizontes y límites del Estado y el poder*. La Paz: Muela del Diablo, Comuna.

Gutiérrez Aguilar, R. (2009). *Los ritmos del Pachakuti/, Levantamiento y movilización indígena-popular en Bolivia (2000-2005)*. La Paz: Muela del Diablo, Comuna.

Gutierrez, Raquel. 2006. *¡A desordenar! Por una historia abierta de la lucha social*. México: Centro de Estudios Andinos y Mesoamericanos.

Linera, A. G., Mealla, L. T., y Alcoreza, R. P. 2007. *La transformación pluralista del estado*. La Paz: Muela del Diablo, Comuna.

Linera, Á. G., Tapia, L., Vega, O., y Prada, R. (2010). *El estado: campo de la lucha*. La Paz: Muela del Diablo, Comuna

Linera, Álvaro García. 2012. *Las tensiones creativas de la revolución*. La Paz: La Razón.

LINERA, Álvaro García; PAZ, Carlos Rivera. 2010. *Del Estado aparente al Estado integral*. Ministerio de Coordinación de la Política.

LINERA, Álvaro García. 2012. *Estado, revolución y construcción de hegemonía*. Correo del Orinoco.

Proudhon Pierre-Joseph. 2019. *¿Qué es la propiedad?* Madrid: Ediciones Olejnik.

Tapia Mealla, L. 2008. *Política salvaje*. Clacso

Tapia, L. 2013. *De la forma primordial a América Latina como horizonte epistemológico*. Estudios Latinoamericanos

Tapia, L. 2014. *Dialéctica del colonialismo interno*. La Paz: Autodeterminación.

Tapia, Luis. 2016. *El momento constitutivo del estado moderno capitalista en Bolivia*. CIDES-UMSA.

Tapia, Luis. 2016. Consideraciones sobre el trabajo teórico de Zavaleta a partir de la obra de Marx. *René Zavaleta Mercado. Pensamiento crítico y marxismo abigarrado*, Buenos Aires, Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe.

Linera, Álvaro García; Stefanoni, Pablo.2008. *La potencia plebeya: acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*. Buenos Aires: Prometeo Libros Editorial.

Fuentes bibliográficas Secundarias.

Arendt, H. 1971. *Sobre La Revolución*. España: Alianza editorial.

Aricó, José.1999. *La Hipótesis de Justo*. Buenos Aires: Sudamericana.

Anderson, Perry.2018. *Las antinomias de Antonio Gramsci*. Ediciones Akal.

Anderson, Perry.1985. *Consideraciones sobre el marxismo occidental*. Madrid: Siglo XXI
Anderson, Perry. *Spectrum*. Verso, 2005.

Badiou, Alain; Setton, Román.2019. *La filosofía frente al comunismo*. Madrid: Siglo XXI Editores.

Benedict, Anderson.1993. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México, DC: Editorial Fondo de cultura Económica.

Balibar Etienne.1976. *Cinco Ensayos de Materialismo Histórico*. Barcelona: Ed.Laia.

Bermudo, José Manuel.2019. *Marx: del ágora al mercado*. Bonallettera Alcompas.

Cabaluz, Fabián; Torres, Tomás.2021. *Aproximaciones al marxismo latinoamericano: Teoría, historia y política*. Santiago:Ariadna Ediciones.

Castro-Gómez, Santiago.2015. *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno*. Ediciones Akal.

Castro-Gómez, Santiago.2019. *El tonto y los canallas: notas para un republicanismo transmoderno*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

Castro-Gómez, Santiago.2015. *Crítica de la razón latinoamericana*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

Díaz, Hernán M.2021. *De Saint-Simón a Marx: Los orígenes Del Socialismo en Francia*. Editorial Biblos.

Derrida, Jacques. 1995. *Espectros de Marx*. Madrid: Editorial Trotta.

Dussel, E. (1998). Un proyecto ético y político para América Latina. *Anthropos*, (180), 14.

Errejón, Íñigo.2012. La lucha por la hegemonía durante el primer gobierno del MAS en Bolivia (2006-2009): un análisis discursivo. *Programa de doctorado: Conflicto político y procesos de pacificación. Departamento de Ciencia Política y de la Administración II. Universidad Complutense de Madrid*.

- Foucault, Michel.2008. *Seguridad, territorio, población*. Ediciones Akal.
- Gadamer, H. G.1996. *Estética y Hermenéutica* (1964) [trad. de José Francisco Zúñiga García]. *Daimon Revista Internacional de Filosofía*
- Gadamer, Hans-Georg; Olasagasti, Manuel.1992. *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme.
- Gadamer, Hans Georg; Valdés, Ernesto Garzón.1981. *La razón en la época de la ciencia*. Barcelona: Alfa.
- Gaudichaud, Franck; Webber, Jeffery; Modonesi, Massimo.2019. *Los gobiernos progresistas latinoamericanos del siglo XXI. Ensayos de interpretación histórica*. UNAM Ediciones.
- Gaudichaud, Franck, et al.2013. *Emancipaciones en América Latina*. Quito.
- Habermas, Jürgen.2008. *El discurso filosófico de la modernidad*. Katz editores.
- Hatto, A. 1949. " Revolution": An Enquiry Into the Usefulness of an Historical Term. *Mind*,
- Holloway, John. 2011. *Cambiar el mundo sin tomar el poder: el significado de la revolución hoy*. LOM Ediciones.
- Hobsbawm, Eric.2011. *Cómo cambiar el mundo: Marx y el marxismo 1840-2011*. Editorial Crítica.
- Harnecker, Marta.1986. *La revolución social:(Lenin y América latina)*. Siglo XXI.
- Katz, Claudio.2018. *La teoría de la dependencia, 50 años después*. Buenos Aires: Batalla de Ideas.
- Linares, Á. G., y Stefanoni, P.2008. *La potencia plebeya: acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*. Buenos Aires: Prometeo Libros Editorial.
- Lowy, Michael.2010. *La teoría de la revolución en el joven Marx*. Buenos Aires: Ed. El Colectivo.
- Losurdo, Domenico.2013. *La lucha de clases. Una historia política y filosófica*. Barcelona, España: El Viejo Topo.
- Negri, Antonio.2008. *La fábrica de porcelana*, trad. de Susana Lauro.
- Ouviña, Hernán.2016. *René Zavaleta Mercado. Pensamiento Crítico y Marxismo Abigarrado*. Santiago: Editorial Quimantu.

- Paz, Octavio.1970. Los hijos de la Malinche. *El laberinto de la soledad*. Madrid: Siglo XXI.
- Poulantzas, Nicos.1979. *Estado poder y socialismo*. Madrid: Siglo XXI.
- Quijano, Aníbal. 2014. Raza, Etnia y Nación en Mariátegui. *Cuestiones Abiertas*. Ediciones Clacso.
- Ricoeur, Paul; CORONA, Pablo.2001. *Del texto a la acción: ensayos de hermenéutica II*. México: Fondo de cultura económica.
- Rojas-Mix, Miguel.1991. *Los cien nombres de América: eso que descubrió Colón*. Editorial Universidad de Costa Rica.
- Rama, Ángel; Subirats, Eduardo; Von Der Walde, Erna.1984. *La ciudad letrada*. Hanover: Ediciones del norte.
- Rosanvallon, Pierre.2012. *La sociedad de iguales*. Buenos Aires: Ediciones Manantial.
- Rowland, Christopher (ed.).2000. *La teología de la liberación*. Ediciones AKAL.
- Richard, Nelly (ed.).2008. *Debates críticos en América Latina: 36 números de la " Revista de crítica cultural"(1990-2008)*. Editorial ARCIS.
- Rivera Cusicanqui, Silvia.1986. *Oprimidos pero no vencidos: luchas del campesinado aymara y qhechwa de Bolivia, 1900-1980*. Geneva: Instituto de Investigaciones de las Naciones Unidas para el Desarrollo Social.
- Svampa, Maristella.2016. *Debates latinoamericanos. Indianismo, desarrollo, dependencia y populismo*. Buenos Aires: Edhasa.
- Torres López, Tomás.2018. *Álvaro García Linera, la comunidad y el Estado: continuidades y contradicciones a partir de sus lugares de enunciación (1988-2012)*.Santiago: Ariadna.
- Virno, Paolo; Gómez, Adriana.2003. *Gramática de la multitud: para un análisis de las formas de vida contemporáneas: seguida de historia natural*. Ediciones Colihue SRL.
- Wallerstein, Immanuel Maurice.2001. *El capitalismo histórico*. Madrid: Siglo XXI.
- Winn, Peter.2004. *Tejedores de la revolución: los trabajadores de Yarur y la vía chilena al socialismo*. Santiago: Lom ediciones.
- Zavaleta, René.1977. *El poder dual: problemas de la teoría del Estado en América Latina*. México: Siglo XXI.
- Zavaleta, Rene.2013. *Zavaleta Mercado, René 1935-1984*. La Paz: Plural Editores.

Zavaleta, René.1989. *El Estado en América Latina*. La Paz: Los amigos del libro.

Zizek, Slavoj.2013. "*La idea de comunismo*." Madrid, Akal.

Zapata, Claudia.2015. *Intelectuales indígenas en Ecuador, Bolivia y Chile. Diferencia, colonialismo y anticolonialismo*, Ediciones la Habana.

Zapata Silva, Claudia.2019. *Crisis del multiculturalismo en América Latina: conflictividad social y respuestas críticas desde el pensamiento político indígena*. transcript Verlag.

Artículos en Revistas Electrónicas.

Sánchez, C.1996. Nietzsche y Foucault. Verdad, invención y política.

http://www.academia.cl/biblioteca/publicaciones/Academia_02/Nietzsche%20y%20Foucault%20Verdad%20invencion%20y%20politica.pdf

Anderson Perry, <https://www.anticapitalistas.org/IMG/pdf/Anderson-LaNocionDeRevolucionBurguesaEnMarx.pdf>

<https://fddocuments.ec/document/depurando-el-concepto-de-revolucin-2019-5-21-4-comprensin-del-suceso-es.html?page=2>

Emmanuele Kant, p.1 <file:///C:/Users/usuario/AppData/Local/Temp/Dialnet-QueEsLaIlustracion-3171408.pdf>

Thompson, Edward P. La Economía "moral" de la multitud en la Inglaterra del Siglo XVIII. *Revista de Occidente*, 1974, no 133, p. 54-125.

Páginas Web.

<https://www.filosofia.org/enc/ros/babu.htm>

<https://traficantes.net/libros/las-luchas-de-clases-en-francia-de-1848-1850>

<https://www.bolpress.com/2020/12/17/flujo-y-recorridos-intensivos-de-comuna>

<https://www.marxists.org/espanol/m-e/1880s/83-tumba.htm>

