

ARTÍCULO

Hacia una creación heroica: los abordajes de los particularismos en América Latina

Towards a heroic creation: approaches to particularisms in Latin America

Antonella A. Santin
CONICET, Argentina



Marcelo A. Allendes Rosa
Investigador independiente, Argentina



Resumen

En un escenario latinoamericano en movimiento, subyacen nociones cognoscitivas en torno a la modernidad, con sus conceptualizaciones de la libertad y el progreso, que esconden una visión específica sobre lo universal. Ello se traduce en prácticas que adquieren formas concretas según sujetos, instituciones e intereses específicos. En este sentido, nos preguntamos: ¿cuál es la manera en la que se ha presentado la pretensión de universalidad de la modernidad en nuestros territorios? ¿Qué atributos caracterizan la realidad latinoamericana situada socio-históricamente? Siguiendo estos interrogantes, en este trabajo se recuperan los aportes desarrollados por Eduardo Grüner (2010), José Carlos Mariátegui (1918, 1929, 1988), Juan José Hernández Arregui (2004, 2011), John William Cooke (1971) y René Zavaleta Mercado (1986), a modo de recuperar los particularismos e historias que permitan reconstruir las perspectivas y prácticas políticas desde el Sur Global.

Abstract

In a changing Latin American landscape, underlying cognitive notions about freedom, modernity, and progress conceal a vision of the universal, evolving into practices that take concrete forms according to specific subjects, institutions, and interests. In this sense, we ask ourselves: How has modernity's claim to universality been presented in our territories? What attributes characterize our socio-historical Latin American reality? Following these questions, this paper draws on the contributions developed by Eduardo Grüner (2010), José Carlos Mariátegui (1918, 1929, 1988), Juan José Hernández Arregui (2004, 2011), John William Cooke (1971) and René Zavaleta Mercado (1986), as a way to recover the particularisms and histories that allow reconstructing perspectives and political practices from the Global South.

Palabras clave: modernidad, universalismos, abigarramiento, diversidad, formas territoriales productivas

Keywords: modernity, universalisms, variegation, diversity, productive territorial forms

*Era el subsuelo de la patria sublevado.
Era el cimiento básico de la nación que asomaba,
como asoman las épocas pretéritas de la tierra
en la conmoción del terremoto.*

Raúl Scalabrini Ortiz, *Tierra sin nada, tierra de profetas* (1946)

Introducción

El presente de nuestras sociedades latinoamericanas se encuentra atravesado por disputas de poder, frecuentemente signado por la construcción de historias parciales contadas por narrativas triunfantes en voces de quienes pugnan por imponer sus intereses, respaldados en las ideas de la libertad individual, la modernidad y el progreso. Desde esta visión, el presente se enarbola sobre las bases de ideas foráneas a estas latitudes que le han otorgado ciertos sentidos al Estado, la nación y la identidad.

Estas formas han sido colmadas de contenido pretendidamente universal a partir de teorías europeas que han dejado en los márgenes la realidad heterogénea, yuxtapuesta y diversa que, en esencia, se manifiesta en muchas de las prácticas y cualidades que caracterizan al hacer, pensar y sentir de nuestros pueblos. Desde lo macrosocial, estamos moldeados y condicionados por la posición periférica en el mapa mundial; desde lo microsocial, se constituyen subjetividades políticas alentadas por intereses de unas minorías, que tienden a construir voluntades invalidantes de las diferencias y legitimantes de aspiraciones representativas de un imaginario ajeno.

En la actual coyuntura de ajuste estructural bajo el oleaje neoliberal de la nueva-vieja derecha radicalizada, Argentina se encuentra atravesando un período de transición particular. Similar a la situación a nivel global, en el presente se encuentran síntomas de viejos y nuevos órdenes, con prácticas, sentidos y narrativas que dan cuenta de un momento donde “lo viejo muere y lo nuevo no puede nacer”, un interregno en el que “se verifican los fenómenos morbosos más variados” (Gramsci, 1999, p. 37). Esto se constata en la manifestación de una crisis profunda: una crisis de representación e imaginación política que atraviesa transversalmente al conjunto social.

En este marco, interesa ahondar en las posibles formas en que se piensa lo común, en un mosaico histórico de identidades, intereses, formas sociales productivas y económicas diversas y contrapuestas. En particular, el presente trabajo pretende abordar las siguientes preguntas: ¿cuáles son las formas posibles de pensar la tensión universalidad-particularismos desde nuestra región? ¿Qué atributos caracterizan a nuestra realidad situada socio-históricamente? Con esta búsqueda, se presentarán aportes teóricos realizados desde los lentes de autores críticos latinoamericanos que pueden ser útiles para esbozar posibles respuestas a estos interrogantes.

En el primer apartado, plantearemos una serie de claves de lectura iniciales que darán el marco para comprender la forma en que las pretensiones de universalidad de la modernidad han ocultado las formas de resistencia histórica de estos territorios. Como punto de partida, se tomarán los aportes del sociólogo argentino Eduardo Grüner (2010) en torno al lugar otorgado en la historia a la primera revolución de la región, sucedida en Haití a fines del siglo XVIII y principios del siglo XIX. Complementariamente, se sumará un breve aporte de José Aricó (1982) a fin de presentar el marco de comprensión que, desde una perspectiva marxista, destaca el lugar de los particularismos latinoamericanos en el ámbito de la superestructura moldeada por la expansión capitalista global.

Posteriormente, en una aproximación al contexto argentino del siglo XX, se desarrollará la potencia histórica del peronismo como constitutivo de la identidad nacional-popular a través de la lucha social en

la época de la resistencia peronista. Dicho análisis se realizará desde la óptica de Juan José Hernández Arregui (2004, 2005) y John William Cooke (1971), quienes buscaron realizar una traducción propia de la realidad social de la época, como parte de un sistema global inserto en lógicas semicoloniales.

En el segundo apartado se continuará el hilo reflexivo retomando la discusión sobre las formas de traducción posibles de una teoría y praxis emancipatoria desde el Sur Global, a partir de ciertas líneas de comprensión pensadas desde la perspectiva de Antonio Gramsci (1986). Luego, desde los lentes de José Carlos Mariátegui (1918, 1929, 1988), se presentarán algunas claves de comprensión sobre la forma en la cual este autor interpretó el marxismo desde Perú con proyección en el resto de la región, en virtud de que sus estudios permitieron abordar, desde una mirada amplia y propia, las complejidades y particularidades sociohistóricas concretas de la sociedad peruana, consolidando una perspectiva útil para pensar lo particular desde América Latina.

En el tercer apartado se desarrollarán una serie de aproximaciones en torno al concepto propuesto por Zavaleta Mercado (1986a, 1986b, 2009) respecto al abigarramiento en las sociedades latinoamericanas, haciendo referencia para ello a algunos hechos clave de la experiencia socio-histórica boliviana. Asimismo, se presentan los modelos de Estado propuestos por García Linera (2010), entendidos como formas posibles de pensar y diseñar nuevas institucionalidades acordes a los tiempos y características de la práctica política de estas sociedades. Para finalizar el apartado, se recuperará la tensión universal-particular, esbozando la noción de transmodernidad como otra forma de impulsar una modernidad situada y alternativa desde estas latitudes.

A modo de cierre, se retomarán los puntos centrales abordados para esbozar algunas reflexiones abiertas que se presentan como desafíos orientados a pensar lo propio, lo público y lo común desde América Latina en los tiempos actuales.

La pretensión universal de la modernidad occidental y las claves marxistas para Latinoamérica¹

De acuerdo con Eduardo Grüner (2010), la circulación del capital y el trabajo con la extensión del capitalismo durante el siglo XIX —que tuvo como base un sistema de explotación y esclavitud en África y América Latina, convertidas en enclaves coloniales de Europa— sembró ciertas condiciones materiales proclives a producir una serie de eventos revolucionarios.

A inicios de siglo, la Revolución Haitiana de 1791 y su posterior independencia en 1805, en tanto acontecimientos históricos y políticos largamente invisibilizados por el auge de la Revolución Francesa de 1789, denunciaron las consecuencias del avasallamiento de derechos y el ocultamiento de las realidades de las y los esclavos afroamericanos, producto de la expansión progresiva y cada vez más profunda de la lógica mercantil capitalista que, por ese entonces, imponía Europa como eje central del llamado occidente geopolítico.

Desde una perspectiva decolonial crítica, se afirma que la pretensión universalista de los derechos ciudadanos que se expandió a nivel global inauguró la era de la modernidad. Sin embargo, este suceso encontró sus límites con el invisible abordaje de las identidades negras. Según el autor, la tendencia homogeneizadora de las identidades iniciada en este ciclo conforma una modernidad periférica en América Latina y también en África. La colonialidad del saber, concepto acuñado por Aníbal Quijano (2000), toma forma allí donde el poder construye una historia oficial, jerarquiza el conocimiento europeo y subalterniza a los sujetos que son parte de la historia oculta. Como plantea Grüner:

El silencio estruendoso del pensamiento eurocéntrico sobre la Revolución Haitiana [...] no es un mero ocultamiento intencional: ese silencio está ya inscrito desde antes de la revolución, en la impasibilidad de los europeos, de que ocurriera [...] a partir de allí, se explica nítidamente el silenciamiento posterior. (2010, pp. 46-47)

1. Parte de las reflexiones aquí plasmadas, fueron desarrolladas a partir de los insumos bibliográficos y teóricos compartidos en el Seminario de posgrado "Marxismo y lo nacional-popular en América Latina. Entre el desencuentro y la traducibilidad", dictado por Martín Cortés en el marco del Doctorado en Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires en el año 2024.

Por acción u omisión, la colonialidad como mecanismo político, transversaliza las narrativas sociales y sus subjetividades, occidentalizando los procesos históricos implantados como horizontes en la modernidad. Consecuentemente, la producción de alteridades, tanto hacia adentro como hacia afuera del conjunto social, se conforma como un dispositivo de poder (Castro-Gómez, 2000), donde el desconocimiento y la diferencia agudizan la fragmentación, conformando “pueblos sin historias” (Grüner, 2010, p. 65). En palabras del autor:

La revolución haitiana viene a poner en crisis de facto, simultáneamente, a los dos componentes centrales de la colonialidad del saber, tanto del pensamiento eurocéntrico [...] como a la concepción evolucionista, lineal y ‘progresista’ de la historia, imposibilitada de reconocer un desarrollo desigual y combinado de las historias de las sociedades, que en momentos de crisis hace estallar todas las linealidades históricas en un instante-ahora catastrófico. (Grüner, 2010, p. 47)

Desde este momento, esas otras modernidades se manifestaron históricamente de múltiples formas en una persistente demanda de reconocimiento, altamente silenciado por los imaginarios universales contruidos en torno a la nación.

Los mecanismos de sobreexplotación de la fuerza de trabajo en estas latitudes, que funcionaron como parte de los elementos centrales de la acumulación originaria del capitalismo, dieron impulso a los países centrales consiguiendo dar forma a la base material de la modernidad, y con ello también se fue moldeando su contracara. Parafraseando al autor, mediante sí misma la modernidad debe conciliar los universales-abstractos de la libertad, la igualdad y la fraternidad enaltecidos desde comienzos de la organización política de la sociedad contemporánea, con los hechos particulares-concretos de la esclavitud, el genocidio y la desigualdad implementados desde sus inicios (Grüner, 2010, p. 50).

La modernidad intrínsecamente fragmentada niega así el subsuelo trágico sobre el cual se construye, ocultando los conflictos reales y particulares de las periferias del mundo. Retomando las ideas de Samir Amin, Grüner (2010) plantea que las formas de resistencia hablan de la desigualdad combinada y del cuestionamiento al pensamiento eurocéntrico dominante, que se consolidó a partir de la extensión mundial de la ley del valor del capital, el cual, retomando a Marx, universaliza las historias entre regiones.

En términos hegelianos, a través de la dominación ideológica y la hegemonía cultural se pone en juego la relación entre lo universal abstracto y lo particular concreto, entre el todo y las partes (Grüner, 2010, p. 53-54). De allí que las narrativas vinculadas a las sociedades tradicionales, relacionadas al atraso y lo ‘arcaico’ son continuamente estigmatizadas. En esta línea de pensamiento, el autor plantea que la clave está en comprender que lo que hay en las sociedades que han habitado nuestros territorios periféricos históricamente son, por un lado, ideas y relaciones de intercambio que dan lugar a formas mercantiles y, por el otro, nociones y vinculaciones que dan lugar a formas de organización política y de autoridad diferentes a las que emanan de la racionalidad instrumental del capital. De este modo “la manera de Latinoamérica de estar en el mundo en Occidente es diferente, un modo decisivo y trágico, de su ser-en-el-mundo” (Grüner, 2010, p. 58).

En oposición a la idea cartesiana del sujeto pleno y totalizante que explora la modernidad, en nuestra región damos con un no-sujeto desplazado, que alude a una posmodernidad múltiple y desarticulada. La propuesta del autor trata entonces de construir un tercer sujeto, un relato que se encuentre a las antípodas de la historia oficial presentada como armónica y plana. Dicha necesidad surge de pensar las realidades desde los territorios dispares, en movimiento, con las historias propias de estas latitudes, atravesadas por procesos expropiatorios profundos, colonización epistemológica e ideológica, luchas entre fracciones de clase en el poder, con burguesías que aspiran a intereses externos, y estatalidades conducidas por períodos bajo lógicas neoliberales.

La tensión entre lo universal y lo particular en Grüner, expresa la importancia de la producción de teorías filosóficas y prácticas políticas que vuelvan a narrar y reconstruir la genealogía de estos territorios, a partir de una lectura histórica que los reubique desde la periferia del escenario mundial al centro del mismo. La importancia de esta reconstrucción histórica se halla en la urgencia de recuperar los procesos sociales y políticos que, aunque invisibilizados en la historia oficial, marcaron las formas de organización y estructuración de las sociedades contemporáneas en Latinoamérica. Recuperar el subsuelo trágico de la historia en estos territorios es el punto de inicio para reconstruir la dimensión de lo particular frente a la tendencia homogeneizadora de la historia propuesta por el capital y los intereses que lo sustentan.

Así planteada, la revisión generada por Grüner (2010), permite retomar la larga discusión desatada por el marxismo desde la dialéctica histórica respecto a la universalidad de la burguesía, del proletariado y

del capital para la posterior instauración de la dictadura del proletariado y la sociedad sin clases. Frente a la potencia expansiva del capitalismo y los imaginarios universales que impone, la contrapropuesta de pensamiento y acción política crítica supuso el desarrollo de una teoría con pretensión de universalidad guiada por las características territoriales particulares, la conformación de los diversos sectores sociales y sus trayectorias históricas contextualizadas a nivel nacional y regional.

En este marco, Latinoamérica, con su propia historia sociocultural, política y económica, representa cierta interpelación a la teoría marxista en lo que respecta a la constitución del Estado-nación, la ciclicidad del movimiento histórico, los lugares de lo periférico en el mapa económico mundial y las formas de construcción de un horizonte emancipatorio común. En este aspecto, las formaciones sociales periféricas que caracterizan a nuestras latitudes desafían a pensar tanto las condiciones de producción de un marxismo latinoamericano, como las formas en que se constituye lo nacional, entendido como lo particular-concreto dentro del escenario general. Como reflexiona José Aricó (1982) respecto a la comprensión marxista en torno a la realidad de los países de la región:

Marx no podía ver detrás del caos, del azar y de la irracionalidad, el proceso de devenir naciones de los pueblos latinoamericanos, porque su perspectiva capitalístico-céntrica se lo vedaba. Una construcción teórica como la suya, basada en la modalidad particular que adquirió la relación Nación-Estado en Europa, determinaba necesariamente una concepción de la política, del Estado, de las clases, y más en general del curso histórico de los procesos que no encontraba réplica cabal en América Latina. (p. 54)

Este autor recupera así a un Marx situado socio-históricamente que analiza el desarrollo periférico de ciertos países europeos, como es el caso de Irlanda y el devenir de la cuestión agraria rusa, a partir de la lectura histórica sobre el avance del capital, poniendo el foco en las condiciones óptimas para hacer la revolución. Para Aricó, la anomalía latinoamericana recuerda al marxismo la importancia de hallar los particularismos dentro de los marcos de desarrollo de la superestructura universal creada por el capital, cuestión que Marx comprendió en Europa al dejar ver su interés en las experiencias nacionales donde el movimiento social con conciencia de su rol histórico pugnaba por la transformación y la conquista de la democracia (Aricó, 1982).

Salvo excepciones, en América Latina los intentos de traducción del marxismo tuvieron dificultades para influenciar en la teoría y en la práctica a las masas trabajadoras debido a la pluralidad histórica que caracteriza a nuestras sociedades, marcadas por la yuxtaposición y empalme de prácticas políticas, sociales y económicas. En cambio, los movimientos nacionales que recogen el conjunto de tradiciones políticas populares han adquirido un rol central en la historia de estos territorios.

En Argentina, por ejemplo, la experiencia peronista que irrumpió con fuerza el 17 de octubre de 1945 se concibe como continuadora de anteriores luchas emancipatorias de carácter nacional, que emergieron desde abajo formando parte constitutiva de la memoria genética de las clases populares. Hubo allí un nacionalismo plebeyo e irreverente que, en palabras de Hernández Arregui, era un “nacionalismo de clase contra la apostasía de las clases dirigentes vendidas al extranjero” (2005, pp. 360-361). Este pensador parte de una perspectiva nacionalista y emplea un método de interpretación marxista de la Argentina de su tiempo, teniendo en cuenta que “era peronista porque era marxista”. Se trataba de una expresión que hacía referencia a la adecuación objetiva de su pensamiento al grado de desarrollo de la conciencia política del proletariado nacional peronista. Por ello, resulta primordial recordar que, en sus obras, la “cuestión nacional” ocupaba un lugar trascendental.

Tal como señala Piñeiro Iñiguez (2013), Hernández Arregui empleó su formación marxista como herramienta para comprender la dialéctica de “lo nacional”, relacionándolo con una cadena de actos de voluntad colectiva. Sobre este punto, sostuvo que la nación era un pueblo, un conjunto de personas que toma conciencia de las condiciones materiales de vida y de producción; por lo tanto, la conciencia no era universal ni abstracta, sino que hallaba sus raíces en esa coyuntura. La conciencia nacional era entonces la lucha del pueblo argentino por su liberación, independencia y autonomía (Hernández Arregui, 2004, p. 47).

Respecto del nacionalismo, Hernández Arregui argumentó que este debía ser continentalista y sustentado en las clases populares modernas. En ese sentido, diferenció el nacionalismo de los países centrales —que era opresor, imperialista y que se oponía a cualquier proyecto nacional que tuviera lugar en las semicolonias— del nacionalismo de los países oprimidos, cuya esencia era la igualdad y la independencia económica (Hernández Arregui, 2004, p. 165).

Considerando su condición semicolonial, en Argentina había una cuestión nacional a resolver, pero también prevalecía una cuestión social vinculada a la fragmentación y las desigualdades persistentes entre las clases sociales. De esta forma, Hernández Arregui afirmó que “el marxismo, ni en la teoría ni en la práctica, se opone a las luchas emancipadoras de carácter nacional. Antes bien insiste en la independencia nacional de los países coloniales” (Hernández Arregui, 2004, pp. 117-118). En virtud de ello, su análisis marxista del nacionalismo latinoamericano consistió en ubicar a las clases obreras de estos países como el motor de la liberación nacional, dado que la clase trabajadora de los países centrales se verían imposibilitados de ejercer esa tarea por el grado de alienación adquirido al formar parte del sistema colonial e imperialista.

Como vemos, el método de Arregui se emplea como instrumento de interpretación de nuestras latitudes en clave descolonizadora. Esto es, la verdadera emancipación surgiría del corazón de estos territorios, en tanto países oprimidos que forman parte pasiva del engranaje mundial capitalista. Su tesis radicaba en que sólo el proletariado de los países dependientes podía emprender esta tarea por cuanto su misión histórica era, primeramente, la construcción de un Estado poscolonial (Hernández Arregui, 2004, p. 174-175).

Como se observa, hay un esfuerzo orientado a reformular el marxismo desde el nacionalismo y bajo un contorno americano. Por ello, se destaca la importancia de producir una traducción a la realidad concreta de Argentina, ya que, como señaló en aquella época:

El marxismo odia la rigidez cadavérica, el dogma estancado, y demanda en su adecuación a la práctica la renovación permanente, no la repetición propia de mentes inarticuladas, de lo que otros han pensado en latitudes y circunstancias históricas ajenas. Así, el método depende siempre de una situación temporal y no ésta del método. (Hernández Arregui, 2005, p. 31)

A partir de lo planteado, se puede ver que la tensión universalismo-particularismo presente en los aportes de Hernández Arregui, se halla en la búsqueda de la formación de la conciencia nacional situada y cómo ésta colisiona con las perspectivas que, desde las grandes potencias a través de las oligarquías locales, procuran imponerse por sobre las particularidades de estos territorios. De esta forma, el autor relaciona la dependencia económica con la subordinación cultural, situación que se advierte en la caracterización por él realizada del período 1930-1943, previo a la irrupción del peronismo en Argentina (Hernández Arregui, 2005, p. 99).

Hernández Arregui consideró que los intelectuales más preeminentes de esa época se mantuvieron seguros a la vera de la oligarquía que gobernaba Argentina. En ese sentido, la oposición a todo pensamiento nacional se configuraba bajo la forma de un negativismo que se disfrazaba de declaraciones universalistas sobre la cultura. En consecuencia, la literatura en este período admitió su disgusto por el país y su encandilamiento por los criterios y producciones europeas:

La literatura tributaria del favor de las oligarquías nativas podrá abordar temas nacionales, pero el tratamiento, a través de una actitud refleja, será imitación formal de otras latitudes, del mismo modo que las economías nacionales son manejadas desde afuera. Esta artificialidad es la que define la literatura de esa generación de 1930. A la economía del monocultivo corresponde una literatura equívoca de introspección. (Hernández Arregui, 2005, p. 116)

Este período fue caracterizado por este pensador, como un momento de subordinación de la intelectualidad argentina a su oligarquía gobernante y, por ende, a los intereses de potencias extranjeras, especialmente anglosajonas. Las formas universalistas con las que las élites argentinas interpretaban la realidad social y económica del país estuvieron vinculadas con la sumisión y la dependencia al imperialismo, cuestión que Hernández Arregui trató críticamente a lo largo de su obra. De hecho, en *Nacionalismo y Liberación* advirtió que mientras se mida la realidad nacional con la vara impuesta por Europa durante los siglos XIX y XX, la nación seguirá viéndose a sí misma de acuerdo a las creencias e ideas europeas adventicias (2005, pp. 98-99).

En franca oposición a estos postulados, sostuvo la necesidad de reafirmar los particularismos como nación latinoamericana, asentada sobre el potencial productivo, alimentario y mineral, pero también en la unidad de la historia y de la lengua a través de la propia práctica social americana (Hernández Arregui, 2005, p. 125). De la tensión universal-particular situada emerge así una posición emancipatoria a partir de las trayectorias y realidades concretas que albergan contradicciones y luchas entre fracciones y proyectos políticos, pero encuentra firmeza en su existencia práctica en las memorias, organizaciones y luchas colectivas que lograron sintetizar la identidad nacional en propuestas representativas, amplias y democráticas para las mayorías.

En vínculo con lo anterior, vale la pena recuperar los aportes realizados por John William Cooke (1971). La Guerra Fría entre EEUU y la URSS (1945-1991) y el triunfo de la Revolución Cubana en 1959 generaron grandes impactos en su praxis política y en la radicalización del pensamiento de esta figura clave para el movimiento nacional en la Argentina de la segunda mitad del siglo XX. Parafraseando a Horacio González (2019, p. 1), pensar la figura de Cooke equivale, en cierta manera, a pensar qué es el peronismo en Argentina, y bien podría decirse que se trata del arte de hacer entrecuchar distintas ideas que la humanidad ha producido. La irrupción del peronismo ocasionó una serie de fisuras a nivel nacional que permitió que Cooke habitase la casa del peronismo en tanto marxista, ya que fue un marxista en tanto peronista.

Al calor de la resistencia peronista, Cooke caracterizó con precisión el carácter anti-nacional del golpe de Estado sucedido en septiembre de 1955 y el régimen político, social y económico que se había erigido con posterioridad, vinculándolo con la búsqueda de aplacar la histórica lucha emancipatoria de Argentina. En ese sentido, consideró de manera situada que “todo planteo para la lucha debe partir del conocimiento de nuestra situación de país semicolonial, integrante de un continente semicolonial” (Cooke, 1971, p. 1).

Desde el seno del movimiento nacional-popular, su apuesta consistía en que el peronismo sólo podía ser superado por el peronismo por cuanto su componente plebeyo era lo más temido por las clases dominantes. Así se explica su célebre definición sobre que “el peronismo sigue siendo el hecho maldito de la política argentina” (Cooke, 1973, pp. 103-104). En esa conceptualización radica buena parte de la teoría y praxis de Cooke: la liberación nacional se construyó desde abajo con un lenguaje propio de estas latitudes, recogiendo experiencias (e injusticias) previas, y es esa construcción social la que permitió no solamente poner un límite a años de sometimiento de una clase sobre la otra, sino también trazar un horizonte común entre ambas.

A medida que se profundizaba el enfrentamiento durante la etapa de la proscripción del peronismo en Argentina (1955-1973), ese horizonte se fue corriendo por el influjo de otras experiencias políticas —como la revolución liderada por Fidel Castro en Cuba— y se volvió cada vez más audaz, pero siempre partiendo de la peculiaridad argentina: el peronismo. En referencia a la evolución de estos procesos, Cooke se negó a separar la cuestión nacional de la lucha de clases y los consideró como dos elementos indivisibles. En consecuencia, señaló que se debía ir hacia la modificación de la estructura que provoca la lucha de clases y la opresión de la clase proletarizada. En su opinión, no se trataba de un planteo “comunista” sino de un planteo real del problema nacional, ya que, dentro de las estructuras de aquel entonces, no existía posibilidad alguna de emancipación cuando los terratenientes y la burguesía industrial estaban subordinados a los intereses del imperialismo (Cooke, 1971, p. 45).

Así, para Cooke, el componente plebeyo no era el único pero sí el determinante en la conformación del frente nacional, cuya conducción debía ser ejercida por la clase trabajadora. Y en la misma línea, el único nacionalismo auténtico era el que buscaba la liberación de la servidumbre real: el nacionalismo de la clase obrera y de los sectores populares. Por eso, en su perspectiva, la liberación de la Patria y la revolución social eran una misma cosa (Duhalde, 2010, p. 19). Al igual que en Arregui, la cuestión nacional y social eran dos temas por resolver: la explotación de la clase trabajadora por parte de la oligarquía y el yugo imperialista, del cual esa oligarquía era dependiente.

Desde esta lectura, hay una búsqueda de la dinámica revolucionaria en nuestra sociedad y su vinculación con la constitución política e histórica de un sujeto ubicado en su tiempo social, desde su singularidad geográfica e ideológica. Es decir, la disputa entre lo universal y particular en Cooke se resuelve a través de la praxis revolucionaria, con la vocación de incidir en las luchas sociales de su tiempo desde una perspectiva plebeya. Un ejemplo de esto se puede vislumbrar con claridad cuando, en una de las cartas dirigidas a Perón, señala que “en Argentina, los comunistas somos nosotros (los peronistas)” (Campione, 1999, p. 49). Esa idea expresa la aplicación de una teoría —la marxista— a la realidad material de la Argentina, en la cual el peronismo representaba el punto más alto de conciencia histórica de la clase trabajadora de nuestro país hasta el momento. A su vez, al señalar al peronismo como el hecho maldito del país burgués, la tensión entre lo universal y lo particular se salda con la práctica revolucionaria concreta, mediante la restitución de los derechos sociales, económicos y políticos de los sectores históricamente oprimidos y postergados, creando respuestas nacionales para los problemas universales que genera la acumulación del capital a nivel nacional.

No fueron únicamente los libros del marxismo, sino especialmente la lucha antiimperialista de esa generación, de la cual Cooke fue protagonista, la que estableció la vinculación del peronismo con otros lenguajes políticos provenientes de la izquierda marxista. En suma, Cooke generó aportes para trascender

la tensión entre lo universal y lo particular al escapar de esquematismos genéricos, ya que nunca concibió al marxismo sólo como una posición teórica que aportaba una solución universal y general, aplicable y replicable a otras realidades geográficas, sino como una herramienta para hacer posible la revolución vía un movimiento nacional de masas, en las condiciones determinadas por las dinámicas sociales y temporales del país en su época histórica.

Ni calco ni copia: algunas traducciones posibles desde nuestras latitudes

Resulta útil comenzar este nudo desde los lentes de Antonio Gramsci (1986), con la búsqueda de presentar la noción de *traducibilidad* como forma fundamental de comprender la configuración de lo común en nuestros territorios. Pese a las producciones particulares que dan lugar a hacer políticos y sociales —y viceversa— de acuerdo con las coyunturas históricas y geográficas, los escenarios comunes permiten dimensionar las formas en las que se traduce una época desde experiencias políticas concretas.

Desde la óptica del lenguaje, Gramsci se pregunta por el modo en que es posible unificar las múltiples lenguas en la Italia de posguerra en una única lengua que las sintetice. En este sentido, utiliza al lenguaje para interpelar la idea de universalidad, la cual termina por anular las diferencias y particularidades propias de realidades, narrativas e identidades múltiples. Así plantea que:

La traducibilidad presupone que una determinada fase de la civilización tiene una expresión cultural ‘fundamentalmente’ idéntica, aunque el lenguaje es históricamente distinto, determinado por la particular tradición de cada cultura nacional y de cada sistema filosófico, por el predominio de una actividad intelectual o práctica, etcétera. (Gramsci, 1986, p. 318)

De esta manera, sugiere que la universalidad debe respetar las historias de los territorios y sus sujetos, siendo la dimensión de la acción política un elemento clave para posicionarse de manera situada en las diversas realidades locales. Se recoge así la necesidad de tomar distancia de la réplica y la imitación, para hallar respuestas a los particularismos que, si pensamos en las realidades latinoamericanas, se encuentran inmersos en estructuras de dominación y dependencia. De esta manera, se entiende a la traducibilidad como los modos de encontrar caminos y horizontes emancipatorios en distintos territorios nacionales, insertos en un escenario común construido por la acción del capital y las ideas hegemónicas sobre la modernidad y el progreso. En este aspecto, subyace a ella la importancia de indagar sobre las formas, narrativas y prácticas concretas, pensadas como terrenos específicos a partir de los cuales se puede traducir el mundo de las ideas (filosofía) al mundo de la acción (política) desde lo particular.

En esta línea, es importante mencionar los análisis de Gramsci sobre la denominada *cuestión meridional* italiana, en la cual describe cómo para la sociedad industrial y desarrollada del norte italiano, el sur encarnaba el impedimento para progresar. De esta cosmovisión se desprendía una perspectiva no sólo racista, sino también maniquea de la realidad, puesto que Gramsci consideraba que el empobrecimiento del sur se debía a la explotación que ejercía el norte de Italia con el concurso de las clases dominantes de ambas regiones. Se trataba de una especie de colonialismo interno, una situación muy característica del capitalismo de países periféricos, bien conocido en el Sur Global. De esta forma, Gramsci concentró sus esfuerzos en repensar la cuestión nacional en Italia y en constituir un bloque histórico conformado por obreros y campesinos.

Bajo esta premisa, traccionar una traducción posible de una teoría y una praxis de liberación en nuestras latitudes, supone tener en cuenta las particularidades locales, con el fin de crear algo nuevo que surja de la mixtura entre lo nacional —con sus contradicciones, avances y retrocesos— y el marxismo. Así lo explicaba Terán (1985) al señalar que una ideología sólo deviene orgánicamente operativa cuando concentra una posibilidad de traductibilidad nacional.

En esta sintonía, en nuestro continente se destacaron los aportes de José Carlos Mariátegui (1988), en los cuales lo universal-particular se despliega a través de su formación marxista aplicada a las singularidades de Perú. Precisamente, esa tensión se advierte en su búsqueda de traducir la potencia crítica y universal del marxismo en la aplicación concreta de la realidad histórica singular, tanto de su país como del continente.

Tras el viaje que realizó a Europa entre 1919 y 1923, que le permitió conocer en primera persona los efectos de la Revolución Bolchevique y también de las contrarrevoluciones producidas, Mariátegui comprendió que las disputas de su época se daban en el marco de un capitalismo que, deliberadamente, procuraba generar diferencias y heterogeneidades internas en los países. Se trataba de una relación asimétrica

entre la periferia y los países centrales, debido a que la producción no tenía como finalidad satisfacer los mercados nacionales de los países dependientes, sino los de las grandes ciudades, en virtud de una compleja red internacional de intereses económicos que sometían a los primeros. Es decir, había una dirección de los poderes centrales que se ejercía sobre la clase trabajadora de aquellos países subordinados. De esta manera, los grandes conflictos universales como la explotación y la dependencia, producto de la fase imperialista del capitalismo, se desplegaban en cada territorio de los países periféricos que se veían privados de un desarrollo capitalista. El movimiento obrero de estos países, pese a realidades y singularidades propias, tenía en común la misma clase de explotación, lo que, de algún modo, lo igualaba; por ende, este pensador comprendía que la confrontación con ese capitalismo podía ser internacional.

A su vez, en clave gramsciana, entendía que la formación marxista debía ser una herramienta de traducción de esos saberes, puestos a disposición de las realidades del territorio en clave nacional. En busca de esa traducibilidad, señaló que:

El socialismo no era en ningún país del mundo un movimiento anti-nacional, pese a que podía parecerlo quizás en los imperios. No obstante, la función de la idea socialista cambiaba en los pueblos políticamente coloniales, puesto que allí el socialismo adquiere, por la fuerza de las circunstancias, sin renegar absolutamente de ninguno de sus principios, una actitud nacionalista (Mariátegui, 1988, p. 101).

De este modo, a partir de la realidad, retomó la idea de lo nacional —entendido como lo particular— en Perú como parte de la lucha de los sectores populares por la autonomía, superando las distancias entre teorías y prácticas políticas planteadas como opuestas. En este sentido, la dimensión del internacionalismo marxista y lo nacional-popular en su pensamiento, no se plantean como perspectivas que albergan nociones necesariamente antagónicas, al igual que la siempre presente tensión universal-particular. Como afirma el autor:

El socialismo no es, ciertamente, una doctrina indoamericana. Pero ninguna doctrina, ningún sistema contemporáneo lo es ni puede serlo. Y el socialismo, aunque haya nacido en Europa, como el capitalismo, no es tampoco específico ni particularmente europeo. Es un movimiento mundial, al cual no se sustrae ninguno de los países que se mueven dentro de la órbita de la civilización occidental. Esta civilización conduce, con una fuerza y unos medios de que ninguna civilización dispuso, a la universalidad. Indoamérica en este orden mundial, puede y debe tener individualidad y estilo; pero no una cultura ni un sino particulares. (Mariátegui, 1986, pp. 248-249)

Diferenciándose parcialmente de lo señalado por la Tercera Internacional², Mariátegui caracterizó en términos históricos a la burguesía peruana, y también latinoamericana, bajo el lente de su tiempo y de las condiciones materiales. Sobre la base de la realidad sociohistórica de su país, sostuvo que la burguesía peruana era incapaz de llevar adelante un proyecto de desarrollo nacional, debido a su condición económica semicolonial y su pertenencia de clase aliada a los latifundistas. La dependencia cultural de esa burguesía a la oligarquía local y al imperialismo le impedía fomentar una noción de soberanía nacional. Algo similar ocurría con la intelectualidad peruana de principios del siglo XX, a la cual Mariátegui también consideraba colonizada en función de su imposibilidad de producir pensamiento con rasgos propios.

Contrariamente a lo que desde una pretensión universalista se sostenía, relacionado a la necesidad de desarrollar las fuerzas productivas como condición necesaria para la concreción del socialismo, Mariátegui advirtió que en América Latina ese dogma no era irreparablemente cierto. Su lectura destacaba las características de inserción del país y la región en relación a las condiciones mundiales: las potencias del norte necesitaban el subdesarrollo del sur y la subordinación de los pueblos de la periferia, por lo cual alentaban su integración dentro de la división internacional del trabajo como meros productores de materias primas. Estas condiciones condenaban a la región a constituirse en simples territorios de saqueo y de explotación, lo cual condicionaba cualquier proyecto de desarrollo con mirada nacional, desde el

2. En 1919 se realizó en la URSS el congreso fundacional de la Tercera Internacional, en la cual se sostenía que el desarrollo del comunismo preferentemente debía ser en Europa. Asimismo, se negaba la existencia de una realidad nacional, en virtud de que partía de una perspectiva universalista y general a todas las sociedades. En consecuencia, la cuestión de América Latina estaba ausente. Esta situación comenzó a cambiar parcialmente en el VI Congreso de la Internacional Comunista de 1928. Sin embargo, se sostuvo allí que para la revolución en nuestro continente, que tenía un desarrollo económico muy limitado, primero debía apostarse por una revolución democrático-burguesa que liquidara las condiciones feudales o semif feudales aún remanentes.

territorio y para las mayorías. En suma, advirtió la imposibilidad de progreso de la mano de la burguesía y la caracterizó como el eslabón necesario para el sometimiento de nuestro continente, ya que, en la práctica, los países de la región mantenían relaciones de carácter semicolonial con los países centrales, pese a que procuraban mostrarse como independientes.

Asimismo, Mariátegui (1929) señaló que, con el concurso de las burguesías nacionales y el imperialismo, se explotaba a las comunidades indígenas. Ello estaba vinculado a la esencia racista, colonial, dependiente y eurocéntrica de las élites locales. Por consiguiente, en este panorama incluyó a los procesos de descolonización en Latinoamérica como un hecho de disputa que debía ser incluido en el marco de la lucha de clases. Así, las luchas anticoloniales y la lucha de clases en la concepción marxista latinoamericana encuentran un punto en común, dado que la cuestión de la raza no podía desligarse del proceso de emancipación social de las masas trabajadoras. Dicha lectura proponía pensar las formas que adquiere la expansión del capital desde el territorio nacional y regional, ubicando los particularismos dentro de las tendencias homogeneizantes que éste produce.

En esta línea, se destaca la centralidad que Mariátegui le asignó a la cuestión indígena porque allí nuevamente se juega la vocación universalista del marxismo que formó al peruano en su viaje a Europa, pero aplicada a la cuestión particular del indigenismo en su país. Consideró que el aspecto más valioso del régimen incaico desarrollado entre los siglos XI y XVI fue el colectivismo basado en la existencia de las comunas agrarias rurales, que consistían en la repartición de la tierra y en la ausencia de la propiedad privada. Este proceso era coordinado por el Inca supremo y por el poder religioso, que cobraba impuestos y gravámenes con el objeto de garantizar determinado número de obras para las comunas. Por esto, la reivindicación en clave marxista de los *ayllus* como régimen comunal de propiedad de la tierra, distribuidos entre cada familia y explotados de forma colectiva, supone una organización social que era testimonio de un “comunismo incaico” (Mariátegui, 1928, p. 39). De hecho, estas comunidades eran el punto de partida para el socialismo que debía ser construido desde abajo, desde las formas locales e históricas de organización social, política y económica en la región. Pese a la colonización y despojo de sus tierras, todavía quedaban vestigios de aquella organización comunal, puesto que “en las aldeas indígenas donde se agrupaban familias [...] subsistían aún, robustos y tenaces hábitos de cooperación y solidaridad que son la expresión empírica de un espíritu comunista. La comunidad corresponde a este espíritu. Es su órgano” (Mariátegui, 1928, p. 62).

El aporte de Mariátegui sobre la cuestión indígena desde la lente marxista fue nodal para la época en la cual publicó sus escritos hacia finales de la década de 1920, puesto que empezaba a ganar fuerza la tesis estalinista del “socialismo en un solo país”, que luego sería replicado en el resto del mundo. De esta manera, la contribución mariateguiana fue sostener que la presencia de tradiciones comunitarias indígenas era compatible con la lucha socialista y que, por lo tanto, la especificidad nacional del Perú podía articularse, desde una concepción internacionalista, con las experiencias revolucionarias que se daban en el mundo.

En conclusión, el internacionalismo de Mariátegui no le impedía pensar la realidad concreta de Perú y de América Latina, sino que, por el contrario, postulaba una retroalimentación entre universalidad y particularidad, porque en su aplicación práctica el marxismo no es un dogma, sino una guía para la revolución en forma situada. En clave de traducibilidad gramsciana, tomó los ingredientes de su pueblo en el periodo de tiempo en el que le tocó vivir y, por lo tanto, pensó un socialismo que no fuese calco ni copia, sino una *creación heroica*, emplazada en su periodo y desde su geografía particular (Mariátegui, 1972, p. 249).

Pensar nuestro sur en clave de *sociedad abigarrada*

Las bases hasta aquí desarrolladas permiten alojar las particularidades nacionales y dar cuenta de las formas específicas en que suceden las luchas sociales desde nuestras latitudes, incluyendo las luchas por el Estado y la construcción de proyectos políticos comunes. En ese marco, utilizaremos esta sección para presentar el concepto clásico de *abigarramiento* propuesto desde el marxismo crítico por René Zavaleta Mercado (1986a, 1986b, 2009). Como plantea Britos Castro y Genovese (2023), “su obra ofrece puentes conceptuales entre la teoría general y universal moderna de corte marxista clásica y una serie de acontecimientos particulares” (p. 260) a través de los cuales sus desarrollos pasaron a consolidarse como parte de los más importantes dentro del pensamiento boliviano y latinoamericano del siglo XX. Con el objetivo de retomar el debate sobre las relaciones entre lo universal y lo particular considerando el devenir del tiempo histórico, se recurre a este concepto para caracterizar los modos propios de desarrollo

de estos territorios en función de las vinculaciones y articulaciones entre las dimensiones económicas, socioculturales y políticas manifestadas en la vida social latinoamericana.

Zavaleta Mercado utiliza el concepto de abigarramiento para aludir a las superposiciones históricas, políticas, culturales y sociales que coexisten en simultáneo a partir del modo de producción capitalista, en territorios donde la lógica colonial ha permeado la realidad territorial. Refiere así a la heterogeneidad y diversidad que pueden superponerse de forma desarticulada, incluyendo múltiples elementos que son parte de la vida social, oponiéndose a la idea de universalidad como modo social totalizante. En este sentido, el tiempo histórico, las formas de producción, las concepciones del mundo, las lenguas, las culturas y las estructuras de autoridad (Zavaleta Mercado, 1986a), son parte de estos elementos que hacen a lo abigarrado. Como característica clave, la noción del abigarramiento apunta a la estructura contradictoria y en constante tensión entre racionalidades y formas diversas, que no se anulan entre sí por su existencia ni tampoco crean una tercera figura (Gago, 2022), sino que suceden de forma antagónica, lo que les otorga sostenibilidad a las combinaciones resultantes.

De allí que se puedan comprender las formas yuxtapuestas de hacer de las comunidades andinas en la fase neoliberal del capitalismo. Como planteaba Zavaleta Mercado en *Lo nacional-popular en Bolivia* (1986b) a fines del siglo pasado:

Tenemos, por ejemplo, un estrato, el neurálgico, que proviene de la construcción de la agricultura andina, o sea de la formación del espacio; tenemos por otra parte [...] el que resulta del epicentro potosino, que es el mayor caso de descampesinización colonial; verdaderas densidades temporales mezcladas, no obstante, no sólo entre sí del modo más variado, sino también con el particularismo de cada región, porque aquí cada valle es una patria, en un compuesto en el que cada pueblo viste, canta, come y produce de un modo particular y todos hablan lenguas y acentos diferentes sin que unos ni otros puedan llamarse por un instante la lengua universal de todos. (Zavaleta Mercado, 2009, p. 214)

El autor plantea, por un lado, la convivencia de formaciones sociales productivas diversas que se dan en simultáneo producto de la propia historia pre y post colonial, lo cual da cuenta de la capacidad multitemporal que adquieren y atraviesan las vivencias de los sujetos sociales situados. Por otro lado, señala las singularidades territoriales propias de cada lugar, lo cual diferencia y particulariza dichas experiencias. En este aspecto, las complejas dinámicas políticas y económicas de las sociedades abigarradas latinoamericanas —pese a estar insertas en un mecanismo global de avance del capital sobre la vida— encuentran formas de sobrevivir, resistir y persistir a partir de la vigencia de prácticas talladas en la memoria larga de los pueblos.

Considerando este concepto que toma como a la experiencia boliviana como modelo de referencia de una realidad situada, se pueden entender a nuestras sociedades desde la interacción en tensión constante de sus partes irreconciliables (Parra García, 2021). De este modo, se busca comprender la superposición desarticulada de modos de producción, reproducción social, autoridad y organización política-cultural en las sociedades latinoamericanas inmiscuidas en estructuras condicionadas por el poder colonial capitalista.

Respecto al binomio universalidad-particularismos, la noción propuesta por Zavaleta Mercado invita a tensionar las simplificaciones sobre la vida social que tienden a reproducir una lógica monocultural inaugurada con el ascenso de la modernidad occidental como tiempo histórico. Desde un enfoque que busca considerar la universalización de las condiciones estructurales y materiales de vida impuestas por el capital, y siguiendo la realidad empírica que muestra la sociedad boliviana, el autor logra observar desde una comprensión local las dinámicas particulares que allí se desarrollan, desplazando y desbordando los márgenes que las limitan. En este aspecto, la concepción zavaletiana aporta claves para leer los procesos histórico-sociales en formaciones multi-sociales (Puente, 2007) de forma situada, siendo este el modo de llegar a realizar una lectura amplia de la totalidad social que incluya los modos en que se manifiestan las relaciones sociales de poder y las consecuencias de las acciones transformadoras en cada territorio. A diferencia de las perspectivas eurocéntricas con pretensión universal, estas propuestas de conocimiento comprenden que:

Las partes en un campo de relaciones de poder societal no son solo partes. Lo son respecto del conjunto del campo, de la totalidad que este constituye [...]. Cada elemento de una totalidad histórica es una particularidad y, al mismo tiempo, una especificidad, incluso, eventualmente, una singularidad. Todos ellos se mueven dentro de la tendencia general de conjunto, pero tienen o

pueden tener una autonomía relativa que puede llegar a ser, eventualmente, conflictiva con la del conjunto. (Quijano, 2000, p. 298-299)

De este modo, el autor realiza una relectura de la historia desde el abigarramiento que caracteriza a las prácticas de los sujetos subalternizados, desplazados de la nación como sinónimo de unidad universal, ubicados en los márgenes de las matrices hegemónicas del poder (como son los indígenas, los negros, las mujeres y los obreros). En términos gramscianos, la recuperación de estas historias reconoce las formas discontinuas de lo idéntico que produce el capital, plasmado en los cuerpos e historias de las culturas locales. De allí que las sociedades latinoamericanas estén conformadas por desarrollos civilizatorios desiguales pero no combinados, donde la discontinuidad, la divergencia y el conflicto de intereses entre sectores antagónicos pueden generar crisis consecutivas que explican gran parte de los desarrollos cíclicos de las historias nacionales latinoamericanas.

Retomando la definición zavaletiana, Luis Tapia comprende el abigarramiento como “la superposición de diversos tipos de sociedad que coexisten de manera desarticulada, estableciendo relaciones de dominación y distorsión de unas sobre otras” (Tapia, 2002, p. 10). Dando lugar a la lucha entre proyectos políticos que no logran imponerse mediante la hegemonía y más bien se excluyen, el autor recoge la discusión sobre la correspondencia de estructuras estatales nacionales que no logran alojar la diversidad de los procesos nacionales existentes en el territorio, identificando “la coexistencia de diversos modos de producción, culturas y estructuras de autogobierno y autoridad local y regional, que no corresponden al Estado supuestamente nacional, pero que tampoco se articulan y sintonizan con los procesos políticos nacionales porque no son reconocidas” (Tapia, 2002, p. 11). La inclusión de ambos autores del(los) concepto(s) de Estado(-nación) largamente problematizados por las corrientes marxistas, invita a pensar, en vistas de la representación política, los modos que pueden adquirir estas instituciones para albergar la diversidad de formas institucionalizadas de un hacer social múltiple, dinámico y complejo.

Conforme a lo expuesto anteriormente, adquiere particular relevancia traer aquí las concepciones recogidas por Álvaro García Linera (2010) en torno a la concepción del *Estado aparente* propuesto por Marx y utilizado por Zavaleta Mercado, y el *Estado integral* desarrollado por Gramsci. Según García Linera, el Estado aparente alude a:

Aquel tipo de institucionalidad territorial política que no sintetiza ni resume a la totalidad de las clases sociales de un país, sino que representa solamente a un pedazo de la estructura social, dejando al margen de la representación a una inmensa mayoría. (Linera, 2010, p. 14).

De esta manera, el autor hace referencia a la imposibilidad de las instituciones estatales de alojar a sectores sociales con diversas lógicas, intereses, prácticas e historias particulares. En términos zavaletianos, se afirma entonces que la estructura estatal de tinte liberal en sociedades con vestigios coloniales, debe adoptar una vía democrática que considere la pluralidad de formas sociales.

En contrapartida a “lo aparente”, la recuperación de la idea de Estado integral, según el autor, hace alusión a cierto balance entre la institución política-estatal y la sociedad civil, donde la multiplicidad de formas sociales toma un lugar preponderante mediante la participación activa en instancias comunes, mientras que el Estado asume tareas administrativas y de gestión central de lo público (Linera, 2010). Esta aspiración remite al pasaje de la función del Estado desde el monopolio a la gestión, a partir del proceso de descentralización de las decisiones en torno a lo colectivo. La articulación entre la sociedad política y la sociedad civil abarcaría entonces una mirada amplia donde el poder y la libertad se encuentran al alcance de los sujetos organizados que son parte de su realidad y narran su propia historia. En este aspecto, se plantea la idea del Estado ya no como imposición o sistema de dominación coercitiva (como lo define la teoría marxista), sino más bien aplicando una mirada relacional entre las bases sociales y las estructuras estatales.

En las primeras décadas del presente siglo, en varios países de América Latina se han desarrollado estrategias en esta línea. Un ejemplo claro es el proceso boliviano a través del cual el sujeto campesino indígena, en una histórica demanda de reconocimiento, consolidó su visibilización y lugar como actor social en la estructura sociopolítica nacional. En conjunto con los obreros, el heterogéneo mosaico étnico-cultural, lingüístico y social (Ranincheski y Da Silva, 2012) que compone la historia boliviana, se vio abrazada por un movimiento popular de masas que logró institucionalizarse por abajo, para luego generar una propuesta política de gestión gubernamental y estatal por arriba.

De este modo, mediante la lucha étnico-política, la experiencia del Movimiento Al Socialismo (MAS) en Bolivia “demuestra la posibilidad de construir poder popular desde abajo por medio de la acción

performativa de la organización social y también de las estructuras políticas, institucionales y estatales” (Santin, 2024, p. 20). Las nuevas formas institucionales de Estado-sociedad se dieron a partir del constante intercambio entre los espacios organizados y las estructuras del Estado, logrando a su vez una amplia representatividad a nivel nacional.

Un aspecto importante de la nueva institucionalidad se relaciona con el concepto de “comunitarización del poder”, sobre el cual Álvaro García Linera y Antonio Negri (2008) debatieron largamente. Esta noción remite a la socialización del poder, es decir, a una transferencia del poder decisonal que, en vez de estar delegado en los diferentes estamentos del Estado, las comunidades lo ejercen de manera directa, por ejemplo, a través de dispositivos de auto-gobierno y auto-representación opuestos a los de aquel viejo Estado colonial previo a la llegada del MAS. Una de esas formas se dio a través de acciones directas y movilizaciones diversas y multisectoriales en su composición: movimiento indígena, obreros, campesinos, pequeños productores e intelectuales. Se trataba de redes locales que compartían una agenda en común, como la defensa del agua y el gas, y que se movilizaban a lo largo del territorio boliviano, traspasando el territorio específico y conformando una amplia red organizativa.

A esta experiencia se suman, por un lado, las propuestas de gobernanza impulsadas con los presupuestos participativos en Brasil mediante la planificación y la transparencia y, por el otro, las comunas y los consejos comunales que fomentaron la autogestión territorial en Venezuela. En cuanto a la Revolución Bolivariana, resulta importante destacar que las comunas no debían ser una creación del partido ni del Estado, sino precisamente de las masas. A su vez, se concebía necesaria la existencia de un sistema unificado nacional de comunas, ya que si bien las mismas emergían desde las realidades locales tampoco podían quedar restringidas únicamente a ese territorio. Con esto se buscaba que pudieran tejer redes sociales con comunas de otras localidades, ya que el objetivo era constituir una fuerza revolucionaria a través del impulso del espíritu comunitario. A fines ilustrativos, se transcribe la definición que la propia Ley de las Comunas hace del *Estado comunal* como:

Forma de organización político social, fundada en el Estado Democrático y Social de Derecho y de Justicia, en la cual el poder es ejercido directamente por el pueblo, a través de los autogobiernos comunales, con un modelo económico de propiedad social y de desarrollo endógeno y sustentable. (Gaceta Oficial Extraordinaria N° 6.011, 2010).

Estas otras formas de construir estatalidades y redes de toma de decisión multiactorales se entienden como experiencias institucionales, organizativas y territoriales útiles para alimentar nociones sobre lo común desde las realidades particulares propias.

Como vimos en el presente artículo, desde estas experiencias prácticas se puede pensar en la constitución de modernidades alternativas a las planteadas en términos universales, desandando las narrativas planteadas desde las ciudades europeas medievales a partir de la Reforma, la Ilustración y la Revolución Francesa como hitos fundantes de la subjetividad moderna hegemónica. Como sostiene Enrique Dussel, “la modernidad nació cuando Europa pudo confrontarse con el otro y controlarlo; cuando pudo definirse como ‘ego’ descubridor” (1994, p.10). Desde esta lógica, la colonización de la región justificó el sacrificio de sus pueblos para lograr un proyecto civilizador, a partir de una subjetividad moderna donde la víctima se manifiesta como alteridad, en inferioridad y desigualdad de condiciones. En este sentido, la periferia aparece entonces como la cara negada y sacrificada de la historia.

En virtud de lo hasta aquí planteado, y en contraposición al mito sacrificial, surge la necesidad de superar el modelo de modernidad occidental, dando lugar a lo que Dussel denominó *transmodernidad*, en tanto se trata de un proyecto alternativo que reafirma y valoriza la diversidad epistémica existente en estos territorios. Respetando las singularidades, el horizonte transmoderno admite como principio ético universal el diálogo desde abajo, horizontal y democrático para dejar en el pasado la subalternidad y las relaciones de dominación del centro hacia las periferias del mundo. Desde un enfoque situado, dicha mirada propone la necesidad de superar la modernidad tradicional a partir de la construcción de una “utopía pluriversa” (2015, p. 378), de otras formas de ejercicio de lo político, permitiendo alojar la diversidad productiva y las múltiples experiencias civilizatorias existentes en la región.

Reflexiones finales

En este trabajo esbozamos algunas reflexiones sobre la tensión universalismo-particularismos, considerando el devenir del tiempo histórico desde la región latinoamericana. Tomando como punto de

partida la perspectiva marxista y el modo en que se desarrolló y fue reinterpretada en la región de la mano de diversos autores latinoamericanos, abordamos el concepto de abigarramiento en las formaciones sociales regionales. Dicho ejercicio nos permitió entender la pugna de intereses entre sectores disímiles y la forma en que las dimensiones sociales, económicas y políticas se entraman en la vida social regional, de manera particular y yuxtapuesta.

El recorrido propuesto invita entonces a reconstruir la mirada desde el sur respecto a las grandes teorías; en este caso, los aportes marxistas para América Latina. En este marco, sostenemos que la tensión entre la generalidad de la teoría y la especificidad de la acción práctica se encara, parafraseando a Mariátegui, abordando al marxismo no como dogma, sino como método de praxis orientado a comprender y actuar sobre un caso nacional histórico y concreto. El marxismo, en tanto método de interpretación de la realidad, permitiría nutrirse de las singularidades de cada país para producir una traducción y una síntesis con la suficiente potencia transformadora como para modificar las matrices opresivas de las sociedades en cuestión.

Los particularismos se relacionan entonces con las construcciones nacionales alojadas en los territorios, lo cual requiere de teorías y prácticas políticas que logren generar diagnósticos y abordajes situados que respondan a los problemas generados por la acumulación del capital, expresados de forma específica en los espacios sociales latinoamericanos. En palabras de Arturo Jauretche: “lo nacional es lo universal visto por nosotros” (Galasso, 2003). En este sentido, las experiencias que han construido una respuesta concreta a dichos problemas expresados en los territorios nacionales latinoamericanos, ampliando los márgenes de participación e involucramiento de las mayorías populares a partir de la creación de nuevas estatalidades, dieron lugar al abordaje de lo común desde lo empírico, recreando ese horizonte de futuro. Desde esta perspectiva, esbozamos algunas ideas sobre las modalidades que puede asumir el Estado y citamos sólo algunas de las formas en que se han construido experiencias empíricas prósperas desde estas latitudes, las cuales han dado respuesta de forma creativa a la complejidad descripta.

En este contexto, adquiere valor la construcción de una mirada y un horizonte universal de emancipación de la experiencia humana. Para ello, se vuelve clave enlazar las formas nacionales particulares con principios éticos universales en un diálogo horizontal para comprender la composición social en movimiento de las sociedades latinoamericanas. La tensión práctica con las ideas foráneas que se manifiesta en los modos de ejercicio económico, social y político en las comunidades latinoamericanas —y en especial en Argentina—, nos pone ante el desafío de recuperar y reconstruir nuestras propias historias y perspectivas desde las periferias del capitalismo global. En este marco, las formas de luchas plurales, desconcentradas y desarticuladas en formas sociales dispares, pueden rearticularse en determinadas circunstancias, bajo proyectos e intereses comunes.

La construcción de un Estado posneoliberal (Puente, 2007) que atienda a las necesidades de la época, supone la mutua articulación de las tradiciones políticas nacionales con las propuestas gobernantes y la sociedad, donde transversalmente se traccione a pensar la realidad nacional por fuera de los cánones colonizadores, partiendo de reconocer las propias historias y la pluralidad existente en las formas sociales que posee cada conjunto. Esto implica reconocer los roles que han tenido las élites locales y trasnacionales en la conducción de los procesos político-económicos, como también cierto lugar subsidiario otorgado a la participación de los colectivos organizados en la agenda política.

Entre los múltiples desafíos que tienen los Estados capitalistas periféricos en el marco de la acción global, resulta de suma importancia ahondar en los modos en que se entienden y abordan las realidades particulares dentro de estructuras desiguales, atravesadas por la profundización del capital financiero sobre las diversas expresiones de la vida común. A su vez, la necesidad de ampliar la democracia liberal actualmente agotada y entender lo público a partir de la inclusión de la diversidad de experiencias territoriales estatales y no-estatales, las cuales devienen bases para la reflexión y el hacer colectivo futuro.

Referencias bibliográficas

- Aricó, J. (1983). Marx y América Latina. *Nueva Sociedad*, (66), 47-58.
- Britos Castro, A. V., & Genovese, G. L. (2023). Sociedad abigarrada/abigarramiento. En A. Kozel, D. Rawicz, & E. Devés (Eds.), *Problemáticas étnicas y sociales desde el pensamiento latinoamericano. Temas, conceptos, enfoques* (pp. 260–266). Ariadna. <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/250191>
- Campione, D. (1999), Los comunistas somos nosotros: John William Cooke y el Partido Comunista Argentino. En Miguel Mazzeo (comp.), *Cooke, de vuelta (El gran descartado en la historia argentina)*. Buenos Aires, La Rosa Blindada.
- Castro-Gómez, S. (2000). Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la “invención del otro”. En E. Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO. <https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100708034410/lander.pdf>
- Cooke, J. W. (1971). *La lucha por la liberación nacional* (Colección política). Ediciones Papio.
- Cooke, J.W. (1973) *Peronismo y revolución. El peronismo y el golpe de estado. Informe a las bases*, Buenos Aires: Granica. 4a ed
- Duhalde E. L. (2010): *John William Cooke. Artículos periodísticos, reportajes, cartas y documentos (1947-1959)*. Buenos Aires, Colihue.
- Dussel, E. (1994). Crítica del “mito de la modernidad”. En 1492. *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del “mito de la modernidad”*. Plural Editores.
- Dussel, E. (2015). *Filosofías del Sur. Descolonización y transmodernidad*. Akal.
- Gago, V. (2022). Principio Silvia Rivera Cusicanqui: Fragar el pensamiento para hacerlo rebelde. *El lugar sin límites. Revista de Estudios y Políticas de Género*, (6), 19–36.
- Galasso, N. (2003). *Jaureche y su época. La revolución inconclusa 1955–1974*. Corregidor.
- García Linera, Á. (2010). *La construcción del Estado* [Conferencia en la Facultad de Derecho, UBA]. Buenos Aires, Argentina.
- García Linera, Á. (2022, noviembre 25). Politics at the Gateway of Nothingness: Liminal Times. *Crisis and Critique*, 9 (2), 248-264. <https://www.crisiscritique.org/storage/app/media/nov-25/alvaro-garcia-linera.pdf>
- González, H. (2019, septiembre 22). *La cultura es la estructura secreta de todo lo que se hace, incluso en materia de economía* [Entrevista por E. Palacio]. Agencia Paco Urondo. <https://www.agenciapacourondo.com.ar/cultura/horacio-gonzalez-la-cultura-es-la-estructura-secreta-de-todo-lo-que-se-hace-incluso-en>
- Gramsci, A. (1999). *Cuadernos de la cárcel* (Vol. 2). Era.
- Grüner, E. (2010). La parte y los todos: sobre algunas cuestiones preliminares. En *La oscuridad y las luces: Capitalismo, cultura y revolución* (cap. 1). Edhasa.
- Hernández Arregui, J. J. (2004). *La formación de la conciencia nacional*. Peña Lillo–Ediciones Continente.
- Hernández Arregui, J. J. (2005). *Imperialismo y cultura*. Peña Lillo–Ediciones Continente.
- Hernández Arregui, J. J. (2005). *Nacionalismo y liberación*. Plus Ultra / Peña Lillo–Ediciones Continente.
- Mariátegui, J. C. (1929). El problema de las razas en América Latina. En *Obras completas de José Carlos Mariátegui*. Ediciones Populares. https://www.marxists.org/espanol/mariateg/oc/ideologia_y_politica/paginas/tesis%20ideologicas.htm
- Mariátegui J.C. (1972), Aniversario y Balance, editorial de *Amauta*, 2(17), Lima, septiembre de 1928.

Reproducido posteriormente en *Ideología y Política*, Lima, Empresa Editorial Amauta.

- Mariátegui, J. C. (1986). Ideología y política. En *Obras completas populares* (Vol. 13, pp. 248–249). Amauta.
- Mariátegui, J. C. (2010). *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Biblioteca Virtual Omegalfa. <https://omegalfa.es/downloadfile.php?file=libros/siete-ensayos-de-interpretacion-de-la-realidad-peruana.pdf>
- Mariátegui, J. C. (1988). *Peruanicemos al Perú*. Amauta.
- Negri, A. (2008). El poder constituyente. En *Imperio, multitud y sociedad abigarrada*. Muela del Diablo–CLACSO.
- Parra García, H. (2021). *La colectividad boliviana en Buenos Aires: Ensamblajes populares en la globalización*. Teseo.
- Piñeiro Iñiguez, C. (2013). *Hernández Arregui: Una interpretación marxista del peronismo*. Peña Lillo–Ediciones Continente.
- Puente, A. F. (2007). *Actualidad del pensamiento de René Zavaleta Mercado [Ponencia]*. En *V Jornadas de Sociología de la UNLP*, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata. https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.660/ev.660.pdf
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO. <https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100708034410/lander.pdf>
- Ranincheski, S. M., & Da Silva, G. J. (2012). Bolivia, siglos XX y XXI: Pluriculturalismo, indigenismo y política. *Revista Relaciones Internacionales*, 21(43), 115–138.
- Santin, A. (2024). El Movimiento Al Socialismo en Bolivia: un ensayo para leer su institucionalización desde la teoría de los movimientos sociales. *Revista Espectros*, 9(10). <https://espectros.com.ar/el-movimiento-al-socialismo-en-bolivia-un-ensayo-para-leer-su-institucionalizacion-desde-la-teoria-de-los-movimientos-sociales-por-antonella-a-santin/>
- Tapia, L. (2002a). *La condición multisocietal: Multiculturalidad, pluralismo y modernidad*. Muela del Diablo / CIDES-UMSA.
- Tapia, L. (2002b). *La producción del conocimiento local: Historia y política en la obra de René Zavaleta*. Muela del Diablo / CIDES-UMSA.
- Terán, O. (1986). Mariátegui: La nación y la razón. En *En busca de la ideología argentina*. Catálogos.
- Zavaleta Mercado, R. (1986a). El Estado en América Latina. Área. *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, (7), 81–93. <https://revistas.um.es/areas/article/view/87141>
- Zavaleta Mercado, R. (1986b). *Lo nacional-popular en Bolivia*. Siglo XXI.
- Zavaleta Mercado, R. (2009). *La autodeterminación de las masas*. Siglo del Hombre Editores / CLACSO.

Sobre los/as autores/as

Antonella A. Santin es licenciada en Trabajo Social por la Universidad Nacional de La Matanza (Diploma de Honor) y doctoranda en Ciencias Sociales en la Universidad de Buenos Aires. Es becaria doctoral del CONICET e integrante del Centro de Estudios Urbanos y Regionales (CEUR), donde participa en el Grupo de Investigación Desarrollo Regional y Economía Social (DRyES). Ha trabajado en el área asistencial de salud en un hospital nacional y en la gestión pública local en el conurbano bonaerense, en ámbitos vinculados a acción social, géneros y derechos humanos, y empleo y economía social. Actualmente es docente de nivel secundario de jóvenes y adultos e integrante de Territorios en Acción (FLACSO Argentina). Entre sus publicaciones se encuentran "Pensar las migraciones y el mundo del trabajo en Argentina desde una perspectiva interseccional" (Crítica y Resistencias, 2025) y "El Movimiento al Socialismo en Bolivia: un ensayo para leer su institucionalización desde la teoría de los movimientos sociales" (Revista Espectros, 2024).

Marcelo A. Allendes Rosa es traductor público de inglés por la Universidad de Morón y abogado por la Universidad Nacional de La Matanza, donde también obtuvo el posgrado de especialista en Derecho Administrativo. Cuenta con experiencia profesional en el ámbito público y privado y es autor de trabajos sobre derecho administrativo y ejecución de sentencias contra el Estado publicados en revistas jurídicas especializadas.

Cómo citar: Santin, A. y Allendes Rosa, M. (2026). Hacia una creación heroica: los abordajes de los particularismos en América Latina *Allá Ité. Territorio y cultura en América*, 1(1), 1-17.
<https://doi.org/10.18294/allaite.2026.6162>

Recibido: 14/08/2025

Aceptado: 10/11/2025

Publicado: 11/03/2026

