UNIVERSIDAD DE COSTA RICA

FACULTAD DE LETRAS

Escuela de Filosofía

La producción socio-histórica del comunismo "a la tica"

Tesis para optar por el grado de Licenciatura en Filosofía.

Postulante: José Roberto Herrera Zúñiga.

Carné: A02078.

Esta obra es propiedad del
SIBDI - UCR

Ciudad Universitaria Rodrigo Facio.

II Semestre 2008

Agradecimientos.

En la elaboración de este trabajo han contribuido varias personas, sin ellas, jamás se hubiera iniciado, mucho menos habría sido finalizado.

En primer término, debo agradecerle a mi madre, sin su apoyo y cariño permanente, nunca podría haber terminado esta tesis; junto a ella, agradezco a mis hermanas y a mi sobrina: Mary, Boby, Nana y Jime, un bello grupo de mujeres que supieron soportarme mientras estaba realizando este trabajo, quiero agradecerle especialmente a Boby, cuya fortaleza y seguridad me motivaron muchas veces, sobre todo cuando más dudaba si alguna vez iba a terminar este proyecto. A mi padre debo agradecerle por ser quien me enseñó (para bien o para mal) el amor por los libros y las lecturas, así como muchas de mis inquietudes sociales y filosóficas.

De fuera del país debo agradecer a Bonifacio Miranda, quien me insistió de manera enérgica y repetida durante mis viajes a Nicaragua, sobre la necesidad de emprender un trabajo de este tipo; a la familia Amaya Fúnez (Carlos, Norma, Gaby y Karina), gracias a su hospitalidad fue posible realizar con comodidades, las primeras partes de este trabajo, así mismo debo agradecer a Roberto Sanz y a Roberto Ramírez, discutir con ellos y leer sus trabajos fue fundamental para aclarar algunas de mis ideas, varias de las ideas sugerentes que pueda tener este trabajo, probablemente sea gracias a ellos.

Debo agradecer a varios profesores universitarios como Manuel Triana y Jorge Jiménez, los cuales escucharon las primeras formas de este trabajo, cuando era aún una idea vaga y me impulsaron a emprenderlo. Agradezco especialmente a mi director y a mis lectores de tesis; a Helio Gallardo, cuyos escritos han impactado definitivamente en la forma en que veo la realidad social, por sus trabajos es que quise hacer una tesis sobre el pensar latinoamericano; a Alexander Jiménez, quien siempre me apoyó para escribir este trabajo y supo soportar mi terquedad personal y política, gracias a él empecé a interesarme por temas de filosofía costarricense, a ellos dos les debo además, parte importante del marco teórico que desarrollo en la tesis; finalmente a Roberto Ayala, con quien discutí varias veces los problemas aquí planteados. Para mi ha sido un gusto y un honor trabajar con los tres. Asimismo agradezco a Iván Molina y a Manuel Solís, quienes con una simple entrevista me ayudaron a pulir algunas ideas, las cuales de otra forma no habría sabido como expresar.

También debo agradecer profundamente al "grupo de crisis": Juan Diego, Andrés, Chepe, Marik, Punky, Paolo y Marisa sin su hombro firme, su cariño y su comprensión hubiera abandonado este proyecto varias veces. Quiero agradecer especialmente a Andrés León, además de un gran amigo y un "súper yo" de lujo, ha sido un gran colaborador, varias de las ideas aquí incluidas se produjeron gracias a las discusiones con él.

Luego debo agradecer a mis compañeros de lucha del PST, especialmente a René, Esteban, Cristian y Olman, cuyo apoyo en momentos difíciles, ha sido indispensable en mi vida. A David Morera quiero agradecerle por facilitarme varios materiales que desconocía, probablemente él está más emocionado que yo, por los resultados de este trabajo.

Para finalizar, debo agradecer a los sectores populares centroamericanos, a los trabajadores del Hospital San Juan de Dios, a los trabajadores del Instituto Costarricense de Electricidad, a los trabajadores de la educación, a los estudiantes de secundaria, al movimiento estudiantil universitario de Nicaragua y Costa Rica, al movimiento campesino y sindical de Honduras, mis vivencias con ellos me obligaron a empezar a pensar. Finalmente quisiera agradecer a mi tío Arnoldo, su memoria ha motivado también este trabajo, me hubiera gustado discutir algunas de las opiniones que aquí se dicen con él.

TRIBUNAL EXAMINADOR

Defensa realizada el 16 de abril de 2008

Doctor Manuel Triana

Director de la Escuela de Filosofía

Licenciado Helio Gallardo

Director de la Tesis

Doctor Alexander Jiménez

Lector asesor

Máster Roberto Ayala

Lector Asesor

Doctor Jorge Jiménez

Miembro del Tribunal.

Roberto Herrera Zuñiga.

Postulante

María Bejarano

Secretaria del Tribunal

Ciudad Universitaria "Rodrigo Facio"

Índice

Introducción.....13

Capítulo I: MARXISMO LATINOAMERICANO.....**26**

I) El marxismo en América Latina: conceptos y determinaciones.....26
a) Punto de vista de clase o visión socialista del mundo.....26
b) El marxismo clásico: los límites de la herencia.....31
c) El pensar radical latinoamericano: los legados, inercias y problemas no resueltos que hereda del pensar de la emancipación y el socialismo utópico latinoamericano.....34
d) La constitución del marxismo latinoamericano.....38

II) Las fuentes y problemas del pensar radical latinoamericano.....**44**
a) Los precursores: Ilustración y pensar de la emancipación.....46
a.1) La anomalía de la Ilustración latinoamericana.....47
a.2) Federalismo y guerra de todo el pueblo.....49
a.3) Soberanía, ciudadanía restringida, pesimismo antropológico.....52
b) El socialismo utópico latinoamericano.....56
c) Echeverría y Rhodakanaty. Una comparación.....59
c.1) Socialismo utópico y Filosofías de la Historia.....60
c.2) La cuestión originaria en el socialismo utópico latinoamericano.....63
c.3) Paz social y falansterios.....65
c.4) El humanismo abstracto.....66
c.5) Resumen de las diferencias.....69

III) El pensar radical latinoamericano.....**71**
a) ¿Economía británica, socialismo francés y filosofía alemana?.....71
a.1) Oligarquías agodadas y liberalismo económico.....71
a.2) Sobre Hegel y América Latina.....74
b) Fuentes y producción socio-histórica del marxismo en América Latina.....76
b.1) Positivismo y proyecto político popular.....77
b.2) Socialismo de la II internacional.....79
b.2.1) Estancamiento teórico y colonialismo en la segunda internacional.....80
b.2.2) Justo y Recabarren. Socialismo sin nación.....85
c) La Generación del Ariel.....89
d) El pensar de la revolución mexicana.....94
d.1) Ámbito del pensar de la revolución mexicana.....94
d.2) Proyección del pensar radical: El plan de Ayala.....95
d.3) Una colación sobre el poder dual en la revolución mexicana.....98

IV) El desarrollo del marxismo latinoamericano.....101
a) De Marx a la revolución mexicana.....102
b) De la III internacional al marxismo latinoamericano.....107
c) El marxismo latinoamericano: socialismo, nación, antiimperialismo.....110

d) Los límites de los fundadores del marxismo latinoamericano: La normalización estalinista.....114

Capítulo II: EL PENSAR RADICAL COSTARRICENSE.....118

I) Hacia el pensar radical, de la independencia nacional al desmembramiento provincial.....118
a) Revueltas populares y solución oligárquica.....121
b) Hacia la República federal: el nacimiento del unionismo militar.....124
c) Para una comprensión radical del desmembramiento de la República Federal.....126

II) El provincialismo y la crisis oligárquica, el nacimiento del pensar radical costarricense, las políticas de la memoria.....132
a) El tiers etat "a la tica". El Braulio Carrillo del joven Rodolfo Cerdas.....135
b) Liberalismo, librecambismo, fragmentación nacional.....138
c) Los bonapartes tropicales: Carrillo, Mora, Guardia.....141
d) Consolidación del bonapartismo liberal y la sombra de las clases subalternas.....146
d.1) Dimensión ciudadana del pensar radical costarricense.....149
d.2) Mutualismo y lucha de clases.....150
d.3) Cosmopolitismo.....150
d.4) Luchas agrarias, terror en el campo.....151

III) Los precursores del comunismo radical costarricense.....155
a) Ámbito del pensar radical costarricense de inicios de siglo.....155
b) La Generación del Ariel costarricense: autoconstitución y propuestas.....158
b.1) Carmen Lyra: Fiesta y lucha popular.....159
b.2) Carmen Lyra: maternidad y familia burguesa.....162
c) Joaquín García Monge: Los límites de la Generación del Ariel costarricense.....166
c.1) Elitismo y espiritualismo.....167
c.2) Los dos demonios.....169
c.3) Continuo moral y alienación del trabajo.....172
c.4) Metáforas sanitarias.....174
d) Perspectivas y programas en disputa: El Centro Socialista, el Partido Reformista y el APRA.....176
d.1) Ámbito del pensar: la lucha antidictatorial.....176
d.2) Ámbito del pensar: emergencia de las clases subalternas.....178
d.3) Aniceto Montero: El "fantasma rojo" y la vedette socialista.....180
d.3.1) La pluma y la espada.....183
d.3.2) Algunos aportes importantes.....186
d.4) El General Volio: de la ilusión laborista a la política clientelar.....188
d.4.1) Laborismo, frente único.....188
d.4.2) La teoría del Estado en Volio.....191
d.4.3) Frente único y organismos de base.....193
d.5) El segundo García Monge: ¿Por qué no hubo un aprismo "a la tica"?.....194
d.5.1) Aprismo y comunismo. Frente único antiimperialista.....195
d.5.2) Las conexiones entre el aprismo y la obra de García Monge.....197
d.5.3) Perfiles esquivos del nacionalismo de capas medias.....199
d.5.4) Resumen y conclusiones.....202

Capítulo III: EL COMUNISMO "A LA TICA". 205

I) La tradición y los problemas heredados del centroamericanismo. (algunos problemas de método).....205
a) Cuestiones de método para comprender
el "comunismo radical centroamericano".....205
b) Las características del capitalismo semicolonial
y dependiente centroamericano: Relaciones entre amos y no amos.....207
b.1) Ámbito del pensar: el capitalismo agrario cafetalero.....212
b.2) Ámbito del pensar: el enclave bananero.....212

II) La definitiva balcanización pro imperialista y las dos respuestas populares centroamericanas.....216
a) "Dios hablará por el indio de las Segovias":
La base social y el programa del Ejército Defensor de la Soberanía Nacional.....221
a.1) Los límites del pensamiento sandinista.....223
b) "Todos nacimos medio muertos en 1932":
Levantamiento indígena y fetichismo soviético.....227
b.1) Memoria, crisis, base social.....227
b.2) Levantamiento y liturgias.....230
b.3) Conclusiones.....235

III) El comunismo radical costarricense como alternativa política a la crisis de dominación.....237
a) El comunismo radical costarricense: ¿Verbalismo izquierdista y juvenil?.....240
b) Comunismo "a la tica" y leyenda blanca. 241
c) Comunismo radical y elecciones burguesas. 244
d) Los límites programáticos del comunismo radical.....249
e) Comunismo costarricense y Filosofía de la Historia.....251

IV) Una caracterización radical del comunismo "a la tica".....254
a) ¿Como surgió el comunismo "a la tica"?
Los problemas de una lectura abstracta.....254
b) Hacia la desradicalización.....256
c) Los procesos y fuentes que constituyeron el comunismo "a la tica".....259
d) Comunismo "a la tica", nacionalismo metafísico, estalinismo. 261
e) El Frente Popular, unidad nacional y comunismo "a la tica".....264
e.1) Crítica del marxismo radical al frente popular latinoamericano.....266
f) Violencia y transformaciones sociales.....269

V) La crisis de dominación pone a prueba las capacidades radicales del comunismo "a la tica"..... 272
a) El populismo calderonista y las reformas del catolicismo social.....272
a.1) Resumen.....274
b) Brigadas de choque, polarización política.....276
c) Nuevamente sobre el problema democrático.....278

V) Socialismo colonizado y nacionalismo étnico metafísico.....282
a) Pensar radical, pensar colonizado.....282
b) Nacionalismo metafísico y pensar colonizado.....285
b.1) Corrientes de interpretación histórico-filosófico.....288
c) Ampliando el campo de batalla:
nacionalismo étnico metafísico y comunismo "a la tica".....291
c.1) Progreso, tecnología, transformación. 292
c.2) Sobre las leyes de la historia.....294
c.3) Valle Central y periferia.....296
c.4) La apelación a la sangre.....298
d) Revolución pasiva y nacionalismo étnico metafísico. 300
e) El comunismo "a la tica" en los pensadores oligárquicos.....303
f) Últimos señalamientos.....306

VI) Cierre y recomendaciones.....307

VII) Bibliografía.....309
VIII) Notas al pie.....327

Índice de Cuadros.
Cuadro Nº 1:
Votos a favor del Partido Comunista en las Elecciones de 1934 y 1942.....256

Resumen.

Esta tesis tiene como criterio de ingreso una lectura materialista histórica no colonizada del marxismo latinoamericano, este criterio pretende superar y criticar las dificultades teóricas, políticas y metodológicas que ha enfrentado el marxismo clásico y el marxismo-leninismo (DIAMAT y HISMAT) en su interpretación de la historia, las formaciones económico-sociales, las subjetividades y las sujetividades en América Latina. Se plantea así la necesidad de reposicionar el marxismo en América Latina, de buscar sus fuentes y sus partes integrantes para consolidar una analítica popular que contribuya a la emancipación nacional y social de América Latina. Esto no puede hacerse sin una crítica del pensamiento colonizado.

La tesis se inscribe dentro de una historia de las ideas políticas en América Latina, busca lograr comprender la producción socio-histórica del comunismo "a la tica" y colocarlo dentro de una trama analítica de las ideas políticas y los sujetos políticos populares en nuestro país y en Centroamérica.

La tesis metodológicamente se ocupa de un ámbito del pensar centroamericano, donde el comunismo radical y el comunismo "a la tica" deben ser analizados como parte de un proceso regional de construcción de proyectos políticos populares en el conjunto del itsmo.

Se interpreta el comunismo "a la tica" como una ideología/estrategia que da sentido y justificación teórico-política al proceso de desradicalización del Partido Comunista de Costa Rica y a su posterior cooptación institucional promovida por el catolicismo social y el populismo calderonista.

Asimismo se señala como el nacionalismo étnico metafísico, se constituye como la forma privilegiada que tuvo la sensibilidad y el pensamiento colonizados en Costa Rica, durante el periodo de posguerra. El nacionalismo étnico metafísico se constituye como una de las ideologías necesarias que produjo la revolución pasiva que desembocó en el régimen de la II República.

El comunismo "a la tica" sería a su vez la versión de izquierda del nacionalismo étnico metafísico, pues reproduce muchos de los elementos centrales de las identificaciones

ideológicas nacionalistas, especialmente la idea de Costa Rica como un país esencialmente excepcional.

"La revuelta y solamente la revuelta es la creadora de la luz,
y esta no puede tomar sino tres caminos:
la poesía, la libertad y el amor"
André Bretón.

"La historia está hecha de un metal
del cual solo puede fabricarse
fusiles o cadenas"
Roque Dalton.

"Somos costarricenses por nuestra sangre,
por el suelo en que nacimos
y por nuestra formación espiritual"
Manuel Mora.

Introducción.

Este trabajo se inscribe en el marco de una historia de las ideas políticas en América Latina, a las que se ingresa con criterios de análisis marxista (estructural y situacional) y desde el marco de la construcción de una teoría radical emancipacionista latinoamericana. Ambos criterios se utilizan para analizar el comunismo "a la tica", que como expresión ideológica, debe ser criticada y superada.

Existen tres categorías radicales, que funcionan como ideas-fuerza que cruzan el conjunto del texto: el pensar colonizado, el socialismo colonizado y el comunismo "a la tica".

Constantino Lascaris en algún momento sentenció: *"No he escrito ni de Historia, ni de Economía, ni de Sociología, ni de Etnología, ni de Filosofía. Desde cada una de esas especialidades temo que seré excomulgado"* (1992, 9). Algunos problemas metodológicos semejantes se encontraron al elaborar este trabajo de investigación, por lo que, como señalo el mismo Lascaris: *"sólo me responsabilizo de la buena voluntad."* (óp., cit., 9).

El desafío central planteado por este trabajo de investigación consistía en lograr criticar y superar el pensar colonizado desde una óptica marxista latinoamericana descolonizada, reposicionando así las comprensiones del marxismo europeo original sobre la base de condiciones sociohistóricas latinoamericanas. En este sentido se pretendía reposicionar el pensar radical costarricense superando la forma específica que tuvo el socialismo colonizado en nuestro país, que se expresa como el comunismo "a la tica".

Recordemos a Gallardo, quien explica que el *pensar colonizado* es la forma del pensar que producen y reproducen los trabajadores intelectuales y aspirantes a trabajadores intelectuales, que hablan *para* las clases dominantes. Este pensar *"enmascara a nivel de élites, en el discurso de los medios de comunicación social, en el aula, en el "clima cultural" de los países coloniales, la historia real."* Asimismo, es *"la palabra que permite el enmascaramiento, la mantención y la profundización de la explotación y de la satisfacción antihumana y subhumana que se estructuran entre nosotros"* (1977, 127).

A la vez señala Gallardo que el pensador colonizado "*sólo habla "para" los grupos dominantes, no habla "por" ellos o "en" ellos. Los grupos dominantes no necesitan la palabra* [del pensador colonizado] *sino en el semejante sentido en que se invita a un cantante famoso o a un cómico para amenizar una comida o un desfile de modas; el* [pensador colonizado] *es periférico al sistema de dominación; entretiene, divierte, sofistica la brutalidad, hace recordar a los explotadores que el hombre también es un animal débil, que piensa y siente.*" (óp., cit., 127).

La síntesis teórica de las prácticas sociales y políticas de liberación que resisten esa explotación y satisfacción inhumana enmascarada y justificada por los pensadores colonizados, constituiría el pensar radical latinoamericano. Señala Gallardo: "*Lo que caracteriza a un pensar que se hace radical, es decir, al pensar que expresa conceptualmente su raíz y su legalidad, su proyección, es su capacidad para fundar y asumir su propia legalidad. (...) el pensar que es función de construcción de un nuevo orden (...) se propone como tarea central contribuir al ámbito -práctico- desde el cual es necesario y posible "pensar". (...) El pensar se llena así no sólo con su sociedad y con sus conflictos y desgarramientos, sino que también y específicamente con la* ***moralidad*** *que emana desde y que sostiene a esa sociedad. El carácter histórico-social del pensar es, al mismo tiempo, su sentido moral, su urgencia, y su toma de partido. (...) El pensar radical, teórico, expresa profundamente y sintetiza prácticas sociales de explotación y liberación y, sobre todo,* ***toma partido***" (1981, 17).

A estos acertos *gallardianos* habría que agregarles lo señalado por Milcíades Peña: "*Toda realidad ofrece cierto grado de resistencia al conocimiento. Pero en el proceso del conocimiento éste engendra a su vez para compensar su debilidad un andamiaje de mitos que a su turno contribuyen a hacer más inaprensible a la realidad.*"(2007).

Este hecho se vuelve más intenso cuando el objeto de este conocer es algo que nos era familiar y se nos convirtió en extraño, la inspección radical de algunos temas parece herir saberes y sensibilidades, certezas asumidas, historias que se han ocultado, parece levantar -como decía Marx, a propósito de El capital-: "*las pasiones más violentas, más mezquinas y más repugnantes que anidan en el pecho humano, todas las furias del interés privado*" (1986, 23).

Varios de los ejes vertebradores de esta tesis tienen ese particular efecto, movilizar en su debate odios y afectos, recuerdos y dolores no sellados. Pareciera que ese es el precio de la lucha ideológica por conquistar la hegemonía popular.

La identidad nacional costarricense, el carácter colonizado de los saberes, la pertinencia del marxismo en el siglo XXI, la posibilidad – o imposibilidad – de imaginar, construir y vivir en una sociedad sin clases sociales, la pertinencia de la práctica del pensar y el actuar de las organizaciones de inspiración socialista en Costa Rica, son todos temas que no pueden ser vistos con asepsia, todos estamos íntimamente vinculados a ellos y a veces, cuando los escrutamos a fondo, nos sentimos ofendidos o atacados pues algunas conclusiones nos producen extrañamiento o dolor.

De esto es lo que trata este trabajo, cuya hipótesis principal consiste en señalar que la corriente principal del pensamiento de la izquierda costarricense es la ideología/estrategia del "comunismo a la tica", esta ideología/estrategia terminó subsumiendo o neutralizando las formas alternativas de ser políticamente pueblo y sigue siendo una ideología/estrategia que permea la actividad de las capas, clases y categorías subalternas en nuestro país. Por ejemplo, sigue siendo una significativa autocomprensión de algunos de los sectores populares que se opusieron y lucharon contra la aprobación del Tratado de Libre Comercio entre Centroamérica y Estados Unidos. Esta ideología/estrategia ha sido a su vez asumida por el pensar colonizado, por el nacionalismo metafísico costarricense como parte integrante de sus cuadrículas teóricas y políticas, algunos de los mismos pensadores colonizados han asumido como parte de su trama discursiva la necesidad de tener un socialismo vallecentrado, nacionalista y metafísico, esto es de un comunismo "a la tica".

El esfuerzo profundo del trabajo es lograr criticar y superar las inercias y puntos débiles del pensamiento colonizado, el socialismo colonizado (la ideología marxista-leninista de impronta soviética) y el comunismo "a la tica", como formas específicas de no ser políticamente pueblo.

Este trabajo evidentemente tiene algunas debilidades, la primera es la falta de un diálogo más sistemático sobre sus resultados con el activismo social y popular de este país, así como con los intelectuales ocupados en pensar una convivencia más democrática; pero eso

será un proceso posterior. La otra es la necesidad de una combinación más armoniosa de las disciplinas y saberes que se utilizaron para producirla, la tercera evidentemente son las condiciones precarias y adversas en las que toca escribir y pensar en América Latina.

Lo fundamental que queríamos señalar es que la ideología/estrategia del comunismo "a la tica" se articula sobre una serie de afluentes prácticos y teóricos: la ideología marxista-leninista, las identificaciones nacionalistas metafísicas y una especie de catolicismo cultural no asumido explícitamente, pero políticamente operante que facilitó la alianza con el catolicismo social, representado por la jerarquía católica.

Buscamos de esta forma superar y criticar esta ideología/estrategia y sus afluentes; para lograr liberar la analítica popular costarricense de sus inercias y debilidades.

Después de la implosión de las sociedades del socialismo histórico y la consiguiente orgía ideológica orquestada por los medios de comunicación masiva y las editoriales de las academias imperiales; el marxismo, como mapa conceptual orientador de las acciones de las capas y clases subalternas en su proceso de emancipación, fue permanentemente puesto en duda.

"Aberración teórica que nunca debió haber nacido", "la forma radical de un error total", "justificación ideológica y moral de montañas de cadáveres". Este tipo de comprensiones se podían encontrar en pensadores típicamente colonizados como Miguel Ángel Rodríguez, Julio Rodríguez y en Vargas Llosa (padre e hijo).

Más sofisticado fue otro tipo de ataque más "débil" que se encuentra en Héctor Pérez Brignoli (1991, 13-22); el marxismo sobrevivirá como una sección de los programas de formación académica, un investigador culto, un observador agudo de la política tiene que conocer el marxismo – pero tiene exactamente el mismo valor que conocer la teoría lingüística u otro idioma –, es una herramienta en un mundo moderno y complejo.

En *Disculpe el Señor*, una canción de Joan Manuel Serrat, se narra como un grupo de pobres se va agolpando alrededor de la casa del señor, el mayordomo del señor le advierte en repetidas ocasiones que siguen llegando más y más pobres, que no quieren limosna, no aceptan limosnas. Finalmente el mayordomo prudentemente se retira y deja al señor sólo

con los pobres, para sus adentros se dice: *"estos* [los pobres] *no se han enterado que Carlos Marx está muerto y enterrado"*.

El inicio de siglo, contradictoriamente dio nacimiento a uno de los más descabellados y totalitarios proyectos imperiales desde el nazismo alemán, el Proyecto para un Nuevo Siglo Americano. También dio inicio el ciclo de rebeliones populares latinoamericanas y al inicio de gobiernos de mediación, anómalos en ese sentido.

Nadie se preocupó por explicarles a los pobres urbanos de Argentina, a los campesinos y pueblos originarios de Bolivia y a los barrios de los cerros de Venezuela que ya había sido enterrado el marxismo, que sus prácticas eran anacrónicas, como ha dicho John Holloway: *"no sabía que era imposible, fue y lo hizo"*, parecía que a alguien, a algunos les seguía importando que sobreviviera el marxismo.

Nuestro país – sin llegar a los niveles de movilización del cono sur – también ha tenido sus estallidos y movilizaciones sociales, lo que se acompaña con un profundo malestar, un sentimiento de extrañeza frente a las instituciones y el personal político de la burguesía.

Este es definitivamente el ámbito del pensar de este trabajo. Un esfuerzo por realizar una caracterización marxista con raigambre latinoamericana del actual y concreto proceso de refundación del pensar radical costarricense.

Es normal escuchar entre los activistas populares de la necesidad de recuperar el marxismo, de reactualizarlo, de superar sus tesis más dogmáticas, Pérez Brignoli también lo decía en su desencantado artículo, en el que varias preguntas saltaban a la vista: ¿Qué es lo que estaba mal?, ¿qué es la tesis o los presupuestos que están mal?, ¿por qué normalmente los señalamientos de inactualidad y dogmatismo iban acompañados de una clara tendencia a colocarse en el centro-centro político? La "crítica" desencantada del marxismo pasaba por recuperar la teoría de los dos demonios, en aceptar la democracia patriarcal y semicolonial como una idea pura, inmutable y sólo perfectible. Lo sospechoso de estos argumentos se siente con facilidad.

El primer problema que tratamos en el trabajo fue desarrollar un esfuerzo por reactualizar el marxismo latinoamericano, iniciando con una reconstrucción de su recepción en el continente.

Aquí encontramos que las criticas más agudas del marxismo clásico a las identificaciones metafísicas del marxismo-leninismo: su cosmología materialista mecánica para el universo y la sociedad, presente ya en el Anti Dühring. Una teoría del conocimiento cercana al realismo ingenuo, una filosofía de la historia donde la historia estaba gobernada por leyes naturales y por una sucesión necesaria de estadios, no bastan para comprender la extrañeza entre el marxismo y los sectores populares en América Latina. Pese a que el HISMAT y EL DIAMAT permeó tanto al PC Alemán como al PC salvadoreño y costarricense, ¿Alguna diferencia debería haber, no?

Aquí esta el primer núcleo del debate. El marxismo-leninismo en América Latina no era solamente la ideología que justificaba el apoyo a la geopolítica soviética (Mires, 1980), sino que era también una forma del dispositivo de los saberes coloniales (Quijano, 2002), el sistema de dominio imperial logró generar en nuestros países un socialismo colonizado, un socialismo que reforzaba la menquedad mental del individuo colonizado (Fannon, 1972), (Martínez de Heredia, 2002).

Es fácil (salvo que uno sea un energúmeno fascista) comprender el carácter colonizado, *ladino de mierda* (Gallardo, 1993) del periodismo a sueldo de Julio Rodríguez, - tranquiliza el alma criticar a Rodríguez -.

Asegurar que el marxismo-leninismo, "la ciencia verdadera" que guiaba teóricamente al Partido Comunista de Costa Rica, también era parte de los saberes coloniales, suena menos tranquilizante, pues algo de insulto parece haber.

La tesis busca humildemente plantear una "Hoja de Ruta" para descolonizar el marxismo, esa descolonización debe ser fundada desde adentro del marxismo mismo, reconstruyéndolo en clave latinoamericana. No creemos en la lectura fácil de señalar el "europeísmo" de Marx, nos parece una solución falsa, condescendiente, uno de los recursos típicos del exotismo populista, que en el caso costarricense significa una adscripción al *nacionalismo de la excepción.*

Toda una serie de escritos ignorados por la tradición ortodoxa muestra la agudeza de Marx para pensar sociedades periféricas (Turquía, Persia, China, India, Irlanda) pero no se encuentra nada parecido en relación a América Latina.

Apoyados en Aricó (1980) y Scaron (1972), hemos concluido que la descolonización del marxismo latinoamericano no puede circunscribirse a la crítica del marxismo-leninismo, esa sería una pelea de sombra pues mucha tinta se ha puesto allí, la clave pasa por aceptar que hay una dificultad, un punto de fuga en el marxismo clásico en el socialismo europeo original en relación con América Latina, Marx y Engels no lograron comprender qué pasaba por estas tierras, y es por ello que la crítica de Marx a Bolívar peca de los mismos defectos que Marx le critica a Víctor Hugo en su interpretación de Bonaparte y los escritos de Engels sobre la guerra méxico-norteamericana son motivo de escándalo inmediato.

Así que viendo que era un tema de raíz, nos fuimos a las tres partes y tres fuentes integrantes del marxismo: el socialismo utópico francés, la economía política británica y la dialéctica de Hegel. Hay un punto que creemos no se le ha puesto mucha atención y corta toda la primera parte de la tesis, ¿Qué tienen que ver, qué significan estas fuentes integrantes con América Latina?, las tres son *ideologías del progreso hacia mejor* y sabemos los efectos que eso tiene en las sociedades del capitalismo periférico.

Si nos fijamos, los proyectos utopistas en América Latina venían acompañando de manera filantrópica la expansión neocolonial, la economía política británica fue fuente de inspiración de las oligarquías balcanizadoras antibolivarianas, y para Hegel América (o sea Estados Unidos, no está pensando en América Latina) no era más que el continente del futuro, su gradación dentro del Espíritu era insignificante. Entonces ¿cuáles son los fundamentos sociohistóricos de un posible marxismo latinoamericano?

Ocupábamos entonces una política radical de la memoria y unos fundamentos que nos permitieran acercarnos desde una óptica marxista latinoamericana al fenómeno del comunismo "a la tica".

Proponemos que una serie de los integrantes podrían ser: el socialismo sin nación (es decir un clasismo cosmopolita, sin raigambre nacional popular), el romanticismo anticapitalista que corta la vida política y cultural latinoamericana (pero que tiene presente una fuerte

tentación ladina) y el pensar agrario nacional popular de la revolución mexicana. Ese crisol funda el marxismo latinoamericano.

La tesis busca poner énfasis en criticar los principales pensamientos políticos pretendidamente radicales por la ausencia de una mirada radical hacia los emprendimientos populares, criticamos pues las compresiones teóricas y las políticas de la memoria, de las corrientes que han defendido las ideas de una "emancipación popular por arriba" (el bolivarianismo, el socialismo utópico latinoamericano, el romanticismo anticapitalista).

La revolución nacional popular mexicana es quién logra un criterio de ingreso más radical para comprender la realidad social latinoamericana, logra vislumbrar que el modo de producción tributario-despótico y el modo de producción colonial heredó al capitalismo dependiente *un desprecio permanente a la vida de los trabajadores como uno de sus rasgos característicos* y luego, que la clave de toda transformación radical pasa por las acciones históricas independientes de los sectores populares, capaces de crear una fuerza social (militar, institucional, cultural) capaz de sustituir al Estado, la justicia y la cultura política de las oligarquías criollas.

Entramos luego a Centroamérica y al comunismo "a la tica". La tesis propone, pese a todas las dificultades teóricas que eso implica, que es necesario abandonar el análisis de los procesos sociales centroamericanos país por país e intenta comprender Centroamérica como una totalidad concreta e histórica, como una nacionalidad artificialmente divida en 6 estados (tesis por cierto de filiación trotskista).

Nos parece que sin este criterio de ingreso, los fenómenos sociales y políticos, desde las formas de acumulación hasta las subjetividades y sujetividades populares tienden a oscurecerse.

El sandinismo, el Partido Comunista de El Salvador y el comunismo radical costarricense fueron tres matices de cómo los sectores populares centroamericanos respondieron a una misma crisis de dominio. La Guardia Nacional, la Matanza y el populismo calderonista/catolicismo social fueron las estrategias de contrainsurgencia para enfrentarlos. Rodolfo Cerdas todavía en 1998, sigue insistiendo en comprender estos fenómenos, como tres fenómenos distintos, de tres países distintos. Esta comprensión de Centroamérica como

Esta obra es propiedad del
SIBDI - UCR

"estancos" contribuye desde la izquierda a la consolidación de las metafísicas nacionales, tema en el que por cierto Cerdas Cruz tiene un largo currículum.

Para las comprensiones del socialismo colonizado que arraigó en Centroamérica y la forma específica que cobró en Costa Rica – el comunismo "a la tica" – la revolución centroamericana es y será una exterioridad: O influencia externa o solidaridad "hacia afuera", nunca un proceso que ilumina desde el interior la lucha emancipatoria de las clases subalternas costarricenses.

TFG
28895

Una debilidad permanente de corrientes populares más radicales que el Partido Vanguardia Popular, es que finalmente la mayoría de ellas se disolvieron o bien, muchos de sus dirigentes terminaron asumiendo las tesis de la necesidad de un "socialismo excepcional para una nación excepcional". Ambas tesis se refuerzan mutuamente: que hasta la izquierda sea tributaria de la *leyenda blanca* (Edelman, 1998, 30), no hace más que reforzarla pues vuelve más difícil el combate contra ella. Así, el pensar colonizado y el socialismo colonizado se unen para ocultar la historia real, para ocultar en la academia y en el clima cultural, las prácticas de explotación y humillación.

El comunismo "a la tica" aunque fue oficialmente fundado por Mora en 1936, se convirtió en una ideología/estrategia que permeó y de la que es tributaria una serie variopinta de pensadores e intelectuales, hasta nuestros días.

582275

No sólo es una ideología/estrategia, también es una política de la memoria. En la historiografía del comunismo "a la tica" Costa Rica se presenta como un *continum* de vida democrática (que algunas veces se interrumpe, pero rápidamente se reconstituye) que va desde Braulio Carrillo hasta Manuel Mora.

Existe una serie de grandes personalidades que van sucediéndose y perfeccionando institucionalmente el país entre los que se encuentran Carrillo, Mora, Jiménez, Calderón Guardia y una serie de intelectuales con amplios valores democráticos como García Monge, Zeledón y Octavio Jiménez. Todos son – a su manera – afluentes del comunismo costarricense, el cual sería una continuación superadora de las grandes tradiciones democrático-nacionales, lo único diferente es que los comunistas "a la tica" buscarían "darles contenido económico" a esa institucionalidad.

De las interpretaciones históricas de los comunistas "a la tica" uno no logra comprender qué fue lo que pasó en este país, pues finalmente siempre termina primando la tesis de la excepcionalidad nacional y la solidez institucional que justificaba una estrategia de desgaste electoral del régimen y de alianzas policlasistas. La historia mostró que los únicos que se desgastaron fueron los mismos comunistas.

¿Por qué si Ricardo Jiménez era tan democrático – casi marxista según Mora – expulsó sin miramientos a Adolfo Braña, consejal comunista? ¿Por qué la solidez institucional y las reformas sociales no bastaron para evitar la guerra civil? ¿Por qué la abolición del ejército no evitó que continuara la violencia política?

Interpelaciones como estas se las ha hecho Alexander Jiménez a la primera generación de filósofos profesionales costarricenses, en su búsqueda por criticar y superar lo que Jiménez estima una postura filosófica que justificó prácticas clasistas, colonialistas y racistas (2003, 37). Curiosamente casi nadie – incluyendo a Jiménez – se las efectúa a los intelectuales orgánicos del comunismo "a la tica".

Nadie aclara si la ideología/estrategia de "una profundización de la democracia con contenido económico" fue un éxito o un fracaso en el proceso de desmontar las ideologías dominantes de la identidad nacional, y en qué habría constituido este éxito o este fracaso.

La obsesión de los comunistas "a la tica" es mostrar que ellos también colaboraron en la construcción del país excepcional, democrático y pacífico. Su obsesión es ingresar por la puerta grande del nacionalismo étnico metafísico.

Esta estrategia actúa sobre una petición de principio: la existencia de una solidez institucional y democrática en nuestro país, pese a que está demostrado que el fraude electoral era parte de la cultura política, el caudillismo y la reforma vertical eran las formas fundamentales de vivir la política; y que la ciudadanía es débil y unilateralmente igualada al derecho al voto.

La política de corresponsabilidad y de olvido colectivo que promovió el régimen de la segunda república, produce que si uno sigue las elaboraciones de los comunistas "a la tica" no entienda por qué fue que perdieron la guerra, ni siquiera las razones de su ilegalización.

Nuestra tesis es que la estrategia de contrainsurgencia montada por la oligarquía tica combinó el populismo calderonista y el catolicismo social, ambos complementarios. La estrategia era marcar desde cerca a los comunistas y evitar su evidente crecimiento orgánico.

El calderonismo articula un grupo de políticos que quieren revalorizar el rol de la Iglesia Católica, echar atrás las leyes liberales de finales del siglo XIX. El acercamiento internacional de Moscú y el Vaticano en el año 43, facilitó la confluencia con un comunismo que se proclamaba defensor de las más autenticas tradiciones costarricenses, tal cuales eran, y además muy impregnado de catolicismo cultural bebido en la infancia de sus dirigentes. La iglesia católica por su parte necesitaba recuperar el espacio perdido por las reformas liberales y generar una avanzada en el campo educativo y sindical (cosa que logró con éxito).

El comunismo "a la tica" fue asumiendo poco a poco como propias las tesis sobre el decurso necesario de la historia, el materialismo grosero, las leyes de la historia, la teoría de las dos revoluciones y de la colonización feudal, mientras que mezclaba como parte de su ideología "original" las formas metafísicas de la identidad nacional: población fundamentalmente ubicada en el Valle Central (eso explica por cierto la extrañeza de los comunistas criollos hacia el Guanacaste o hacia Limón) y la apelación a la sangre costarricense que corre por sus venas como justificación de su práctica política.

El comunismo "a la tica", necesita de inventar una historia sobre como fue el país y como fue su lucha de clases, para auto justificar su existencia, esta comprensión histórica es subsidiaria además de las versiones socialdemócratas y liberales. Evidentemente esto mella cualquier posibilidad radical, pues supone pensar con las cuadrículas mentales de los sectores dominantes.

El otro elemento clave que absorbe el comunismo "a la tica" de la cultura política nacional pero también del culto a la personalidad de la época estaliniana, es la idea de que la historia es el campo donde actúan las grandes personalidades. La gran política, será el relato de los grandes pactos o las grandes traiciones entre los grandes hombres. (Por ello la importancia del Pacto de Ochomogo en la historiografía comunista).

La facilidad con que en nuestra época ha reflotado la ilusión de poder tener un *socialismo excepcional, para un país excepcional* o algún tipo de comunismo "a la tica" – divisa que fue fácil de escuchar en el proceso previo al enfrentamiento electoral del 7 de Octubre – tiene que ver con la política de ficcionalización de la historia y la cultura política, que aceptó llevar adelante el Partido Vanguardia Popular, la cual le otorgó algunos beneficios colaterales.

Su participación en la política del "olvido patriótico de la guerra del 48" le permitió a Manuel Mora subir al panteón democrático nacional junto con "los grandes hombres" que hicieron a Costa Rica "diferente". La ventaja de subir hasta allí, es que se pretende que las acciones de estos prohombres quedan excluidas del juicio y el examen de los seres humanos comunes, sólo el juicio de largo alcance de la Historia (con mayúscula) los puede juzgar. Criticar su obra o desmentir su ficcionalización se constituye en una empresa de mal gusto, anti nacional, típica de filósofos y cientistas sociales.

Tres líneas permanentes pues, fundamentan el trabajo y abren caminos de investigación y debate político: que mucho de la refundación y reactualización del marxismo pasa por complementar la empresa teórica, histórica y programática de fundar un marxismo latinoamericano no colonizado, que a nivel meso de este análisis Centroamérica debe ser colocada como una totalidad histórica, como realidad compleja, pero que es la que le otorga sentido a los procesos "nacionales" de las 6 provincias.

Finalmente a nivel nacional, que el proceso de desmonte teórico e histórico de la *leyenda blanca* costarricense, pasa por desmontar los presupuestos y comprensiones de la versión de izquierda de esta leyenda blanca, del comunismo "a la tica".

En relación propiamente a la organización interna del trabajo, este consta de tres capítulos y trece subcapítulos. En el primer capítulo se busca constituir histórica y analíticamente las posibles fuentes y partes integrantes de un marxismo latinoamericano en el siglo XXI, arrancando desde el pensamiento de la emancipación nacional, se recorren y analizan los nudos problemáticos que entrelazan al socialismo utópico latinoamericano, al anticapitalismo romántico y al marxismo latinoamericano.

El segundo capítulo busca determinar aún más la propuesta y entra a discutir las características que tuvo el pensar radical en Centroamérica y Costa Rica. Este capítulo busca ubicar al lector en las condiciones sociohistóricas de producción del pensar radical centroamericano, a partir de la comprensión de las características fundamentales que han conformado las economías/sociedades centroamericanas. Los acápites dos y tres del segundo capítulo buscan determinar la genealogía de los pensadores radicales costarricenses y fijar de mejor manera las influencias que estos tuvieron sobre el comunismo "a la tica", simultáneamente conforme se va produciendo la narración sociohistórica, se intenta ir criticando y superando *las políticas de la memoria* del comunismo "a la tica", salta a la vista que la elección que se hace de las fuentes históricas y de los historiadores, no es gratuita, sino que se engarzó dialécticamente con la temática del tercer capítulo.

En el tercer capitulo, se examina detenidamente la producción sociohistórica del comunismo "a la tica", su localización social, geográfica e histórica. Se intenta dar al lector, una visión de las características de las sociedades dependientes centroamericanas durante la primera mitad de siglo, así como caracterizar las principales alternativas político populares que se gestaron en ese periodo.

Seguidamente, se muestran los afluentes y las fuerzas sociales que produjeron el comunismo "a la tica", en este capítulo se entenderán mejor las razones de los dos capítulos anteriores. En el tercer capítulo, se demuestra la tesis central del trabajo, la interpretación del comunismo "a la tica", como una variante "de izquierda" del nacionalismo étnico metafísico. Finalmente se realizó una reflexión sobre la apropiación política que han hecho las clases dominantes costarricenses del comunismo "a la tica".

Capítulo I: El marxismo latinoamericano.

I) El marxismo de América Latina. Conceptos y determinaciones.

Queremos dejar claro al lector algunos conceptos, determinaciones y presupuestos, los cuales se encuentran a lo largo de los primeros cuatro capítulos y que son fundamentales para comprender la armazón interna del conjunto de la tesis. Se podrían señalar cuatro elementos de análisis que el lector debe tener siempre presente, como referentes conceptuales de nuestro discurrir:

a) Punto de vista de clase o visión socialista del mundo.

En nuestro mundo discursivo el marxismo es una *visión del mundo*, un concepto que designa "mapas" políticos y conceptuales producidos por los sectores populares en sus emprendimientos colectivos de emancipación. En este trabajo se utilizarán indistintamente, "concepción socialista del mundo", "cosmovisión socialista" o "punto de vista de clase", como sinónimos.

Es importante señalar que en la tradición, la cual influencia este trabajo no es posible asimilar los conceptos "filosofía" y "visión del mundo"; se aclara esto, pues es normal que en toda una serie de folletos de divulgación, popularización o difamación, tanto periodísticos como académicos o policíacos, se habla del marxismo como una "filosofía" o bien se utiliza el par "filosofía marxista", se facilita de ese modo, su clasificación académica o judicial, así existiría una "filosofía escolástica", "una filosofía idealista", una "filosofía marxista" y se podría seguir con todos los adjetivos posibles o necesarios para el clasificador académico, por cierto, debemos decir que lo mismo podrían hacer los sociólogos, criminalistas o economistas, para los cuales "marxista" sería un adjetivo clasificatorio de una especifica ciencia parcelaria del saber humano.

En nuestra comprensión, estos saberes y discursos tienen el objetivo político e ideológico de colocar al marxismo dentro de una trama discursiva ahistórica o linealmente histórica (es decir, abstracta y/o metafísica), mellando así su capacidad agonal y sobretodo realizando una operación funcional al sistema de dominación, al institucionalizar el

marxismo (disolviendo previamente su criticidad) y sobre todo intentando cooptar a algunos *trabajadores intelectuales*[i] periféricos a los movimientos sociales y populares.

En nuestra trama discursiva, un saber-sensibilidad diseñado con los mecanismos disciplinarios y parcelarios de la institución académica, no puede constituirse como el saber-sensibilidad que necesitan y producen los sectores populares en su proceso de lucha emancipatorio, aun cuando a esa disciplina se le coloque el adjetivo "marxista", como señala brillante (y polémicamente) Karl Korsch: *"el marxismo (...) No es posible colocarlo en ninguno de los tradicionales cajones del sistema de las ciencias burguesas; y aun cuando se quisiera para él y sus compañeros más cercanos abrir un nuevo cajón con la etiqueta "sociología", no permanecería tranquilo allí dentro, y a cada momento saldría y se metería en los demás cajones. "Economía", "filosofía", "historia", "teoría del Derecho y del Estado", ninguno de estos rubros puede contenerlo, pero ninguno tampoco estaría a salvo de él si se le acomodara en otro" (...) "Cometen un grave error las ideas de la investigación burguesa y semisocialista al partir de que el marxismo pretende sustituir la filosofía anterior (burguesa) por una nueva "filosofía", (...) La teoría marxista no pretende tal cosa, como tampoco el movimiento social y político del marxismo, del cual ella es expresión teórica, pretende sustituir el sistema político burgués anterior y todos sus miembros por nuevos "Estados" y por un nuevo "sistema de Estados". Karl Marx se propone, por el contrario, la crítica de la filosofía burguesa, la crítica de la historiografía burguesa, la crítica de todas las "ciencias del espíritu" burguesas; en una palabra, la crítica de toda la ideología burguesa. Y emprende esta crítica de la "ideología" burguesa del mismo modo que emprendió la crítica de la "economía" burguesa: desde el punto de vista de la clase proletaria."* (1971,99).

A esta precisión teórica de Korsh, habría que agregarle una situacional, económico- social de Gallardo, para el cual en la América Latina[ii] organizada (sojuzgada) social y económicamente bajo el sistema de producción y reproducción capitalista dependiente y semicolonial la filosofía necesariamente es *"la forma más alta de la enajenación ideológica (...)* [presentándosenos como] ***una decantación invertida doble.*** *No sufrimos "la" filosofía: ella ha creado sus propios mecanismos para aceptarnos al costo de la* ***enajenación servil.*** *" (1980,73). "El filosofar muestra así posibles raíces en la*

"contemplación", es decir en la ***pura descripción pseudo conceptual****, o en la conceptualización sedicientemente teórica pero en verdad especulativa, es decir incapaz de dar cuenta de su raíz histórica, o en la "transformación", para la cual* ***debe dar cuenta de sí****, histórica y socialmente, es decir debe dar cuenta de la necesidad y posibilidad de ser teoría o pensamiento conceptual."*(óp., cit., 65).

Por lo tanto, se puede concluir que en la tradición teórico política, la cual influencia nuestros pensamientos, la analítica (y porque no, también la erótica) que producen las clases, capas y categorías subalternas en su lucha por auto constituirse como sujetos políticos populares, no constituye una filosofía, sino una *visión del mundo*, *"una explicación y valoración de conjunto de la naturaleza y del hombre y de las relaciones que se dan entre ambos"* (Gallardo, óp. cit., 70).

Antes que se objete (objeción seudo conceptual que recurrentemente le hacen las disciplinas académicas al marxismo), se aclara que *punto de vista de clase* no significa lo que piensa este o aquel trabajador o sindicalista del mundo, la religión, las relaciones de pareja o la conquista del espacio, *punto de vista de clase* no hace referencia a: *"la vivencia inmediata,* [a] *la conciencia empírica de la clase obrera, sino* [al] *punto de vista que corresponde racionalmente a sus intereses históricos objetivos"* (Lowy,1978b,195).

Aclaración hecha, continúa la pregunta: ¿En qué consistiría, entonces, esa "cosmovisión socialista", este "punto de vista de clase"?

Para Adam Schaff pareciera señalar una cierta "superioridad epistemológica" producto de una ubicación especial en la estructura clasista de la sociedad, el polaco sostiene que: *"Los miembros y los partidarios de la clase colocada objetivamente en situación revolucionaria, cuyos intereses colectivos e individuales coinciden con las tendencias de desarrollo de la sociedad, se sustraen a la acción de los frenos psíquicos que intervienen en el proceso cognoscitivo de la realidad social; por el contrario, sus intereses concurren a la acuidad de la percepción de los procesos de desarrollo, de los síntomas de descomposición del orden antiguo y de los signos precursores del orden nuevo cuyo advenimiento esperan"* (citado en Lowy,1978a,209).

Una concepción del mundo sería: "*un instrumento conceptual de trabajo, indispensable para comprender las expresiones inmediatas del pensamiento de los individuos. Su importancia y su realidad se manifiesta incluso en el plano empírico a partir del momento en que se ha superado el pensamiento o la obra de un escritor aislado*" (Goldmannn, 1985,26) *(...) "partiendo de este principio,* [se puede mostrar] *la existencia de una estructura (...) que ha permitido delimitar y comprender la esencia de las manifestaciones humanas de orden ideológico, teológico, filosófico y literario y poner de manifiesto, entre otros hechos, un parentesco estructural escasamente percibido con anterioridad*" (óp., cit., 6).

Se podría resumir la estrategia metodológica con la cual se enfrentará la investigación en los siguientes presupuestos, (que resumirían además lo que creemos es el núcleo de la visión del mundo socialista): "*Las ideologías, teorías y visones del mundo deben ser comprendidas como aspectos de una totalidad histórica concreta, en sus lazos dialécticos con las relaciones de producción, el proceso de lucha de clases, los conflictos políticos y las otras corrientes ideológicas. Más especialmente, deben ser comprendidas en su relación con el modo de vida y de pensamiento, los intereses, aspiraciones, deseos y aversiones de las clases, capas y categorías sociales (...) Los "hechos" abstractos y aislados deben ser disueltos y concebidos como* ***momentos*** *de ese proceso unitario (...) Por este método, la relación con la totalidad histórica, socioeconómica y político social, no es un complemento exterior, un anexo, un apéndice del análisis interno de los sistemas ideológicos y productos culturales. Esta relación* ***ilumina desde el interior*** *la estructura significativa de la obra política, filosófica o literaria y permite comprender su génesis (la evolución ideológica de su autor, etc.). Es pues, un elemento esencial para la interpretación del* ***sentido*** *mismo de las obras y de su* ***contenido****. Un estudio que se sitúa en esta perspectiva escapa necesariamente a las compartimentaciones tradicionales de las disciplinas académicas e implica un enfoque a la vez económico, sociológico, histórico, político, filosófico, etc., aun si puede favorecer a tal o cual vía más que a tal otra*" (Lowy,1978b,13). En este caso, es evidente que el enfoque conceptual, teórico, "filosófico" será el favorecido en el curso de la investigación.

No está de más recordar (se desconoce porqué razones Lowy no lo incluye dentro de los núcleos de la visión del mundo socialista) que además de este punto de vista asentado sobre una comprensión de totalidad histórica, hay un fuerte elemento crítico-destructivo, revolucionario en la perspectiva que esta cosmovisión tiene para el conjunto de saberes ("científicos" o "ideológicos"), instituciones humanas e inclusive del "mundo natural", al respecto la aclaración de Korsch reproducida más abajo, sería complementaria del resumen de Lowy.

"Todos los fenómenos de este mundo real, en el que vivimos como hombres pensantes y actuantes, se dividen en principio en dos grupos principales: por un lado pertenecemos, junto con todo lo que existe, a un mundo que podemos imaginarnos como "naturaleza", es decir, como un mundo "no humano", completamente independiente de nuestro pensamiento, de nuestra voluntad y de nuestra acción. Por otro lado, como hombres pensantes, volitivos, actuantes, nos hallamos a la vez en un mundo sobre el que influimos prácticamente y cuyas influencias prácticas experimentamos; un mundo que, por esta razón, debemos considerar como producto nuestro, y considerarnos como producto suyo. Esos dos mundos, el mundo natural y el mundo práctico-histórico-social, no son sin embargo dos mundos separados, sino que son el mismo y el único: esta unidad se fundamenta en el hecho de que ambos se hallan inmersos en el proceso vital activo-pasivo de los hombres, quienes, en su cooperación a través de la división del trabajo y en su pensamiento, reproducen y perfeccionan sin cesar toda su realidad. Pero el nexo de ambos mundos así considerados no puede estar más que en la economía o, mejor dicho, en la "producción material". Porque este proceso de producción material, entre los momentos más diversos, de cuya interacción se compone la vida histórico-social del hombre y se reconstruye y desarrolla sin cesar, constituye el momento que se "extiende por encima" de todos los momentos restantes y los incluye así en una unidad real." (Korsch, 1971,101).

b) El marxismo clásico: los límites de la herencia.

El marxismo tuvo como cuna geográfica, histórica y económica el capitalismo europeo liberal-occidental como lugar epistémico, el movimiento obrero europeo y ruso decimonónico; sus principales jalones teóricos y éxitos políticos fueron realizados a partir del triunfo de la revolución socialista en Rusia en 1917 y un significativo declive político y teórico, se produjo a partir del inicio del proceso de estalinización a mediados de la segunda década del siglo XX.

A la tradición teórica y política que es previa y alternativa (en el sentido fuerte del término) al *marxismo-leninismo estalinizado*[iii] (DIAMAT y HISMAT) aquí se le llamara *marxismo clásico*, aunque desde ya se aclara que no todo el marxismo europeo, sería parte del marxismo clásico.

La determinación del término *marxismo clásico* o bien el de *marxismo ortodoxo* es sumamente polémico dentro de las corrientes marxistas, en primer término, por la vaguedad y multiplicidad de contenidos que podrían "caer" en este concepto, también por la plasticidad a veces abusiva con la que se usa este calificativo.

Un problema que podría ser terminológico es si habría una diferencia entre marxismo "ortodoxo" y marxismo "clásico". En la tradición marxista europea del siglo XIX, el término "marxismo ortodoxo" se utilizó para oponerlo al de "revisionismo", es decir, el primero sería el "guardián" del método y la tradición marxista, frente a las influencias del pensamiento burgués que desde dentro de las filas socialistas pedían "renovar", "revisar" el marxismo, pero privándolo de sus propuestas más agonales. Así Plejanov y Lenin en Rusia, Rosa Luxemburgo y Karl Kautsky en Alemania, Jules Guesde y Paul Lafargue en Francia se consideraban así mismos ortodoxos frente al "revisionismo" de Bernstein, Millerand o Martinov[iv]. Como se ve, estas clasificaciones conceptuales marcan con carácter peyorativo el adjetivo "revisionista" y por lo tanto, le dan un sentido "elogioso", de concepto-valor, al adjetivo "ortodoxo"; esta clasificación fue heredada por distintas corrientes marxistas y utilizada en su terminología por organizaciones socialistas latinoamericanas, sobre todo las de inspiración pro soviética, trotskista y maoísta.

Pero existen otras clasificaciones más sofisticadas. Por ejemplo, Michael Lowy y Kart Korsch, ven tanto al "revisionismo" bernsteiniano, como al "marxismo ortodoxo" de la estirpe de Karl Kautsky y Jorge Plejanov, como corrientes que por distintas razones, sobre todo por su enfoque histórico-metodológico y sus conclusiones políticas, se alejan del marxismo, por lo tanto para Lowy, Bernstein y Kautsky serían ambos representantes de una tradición ajena al *marxismo clásico,* aunque una sea "revisionista" y la otra "ortodoxa". En la explicación de Lowy, ambas interpretaciones del marxismo, serían parte de una tradición "materialista mecánica" del marxismo opuesta a la corriente "dialéctico-materialista".

Lowy ve en la corriente "dialéctico-materialista"[v], surgida al calor de la revolución rusa la tradición más representativa de un enriquecimiento del marxismo, constituyendo junto con Marx y Engels el *marxismo clásico* y por lo tanto, vuelve obsoleta y denuncia como ideológica, la distinción que el marxismo europeo del siglo XIX realizaba entre el "marxismo ortodoxo" y el "revisionismo" como tradiciones fundamentales del marxismo.

En Lowy, como en Korsch y en Lukács, *"la ortodoxia se refiere exclusivamente al método.* [Esta ortodoxia sería] *la convicción científica de que en el marxismo dialéctico se ha descubierto el método de investigación correcto, que ese método no puede continuarse, ampliarse ni profundizarse más que en el sentido de sus fundadores. Y que, en cambio, todos los intentos de "superarlo" o "corregirlo" han conducido y conducen necesariamente a una deformación superficial, a la trivialidad, al eclecticismo"* (1975, 2) y por lo tanto, recusan del determinismo cientificista (que constituiría una ruptura metodológica) presente en las obras "filosóficas" de los principales teóricos de la II (Kautsky) y la III Internacional (Bujarin). En los trabajos de autores como Lowy o de Néstor Kohan, marxismo clásico será aquel que se identifica y recupera el método, de lo que Antonio Gramsci llama una "filosofía de la praxis".

Ahora pensadores como Gallardo, Kohan y Ramos también utilizan "marxismo ortodoxo" de manera despectiva, sobre todo para referirse a la tradición socialdemócrata y a los distintos autores que conformaron el soporte intelectual del DIAMAT y el HISMAT soviético, pero en estos autores, el "marxismo ortodoxo" socialdemócrata o estalinizado, tiene otro elemento que Lowy no señala con tanta firmeza y es el carácter de *pensamiento*

colonizado[vi] que tienen estas corrientes políticas e intelectuales, es por esto que por ejemplo en Kohan y en Ramos "marxismo ortodoxo" es sinónimo de *socialismo colonizado*.

Frente a este "enredo" terminológico, en este trabajo, se ha preferido el término de *marxismo clásico* frente al más desgastado de "marxismo ortodoxo" (cuyo adjetivo calificativo además remite a las tradiciones institucionales de un aparato del sistema de dominación como es la iglesia católica), así se encuentra de suma actualidad, la afirmación de Roberto Sánz para lograr una determinación y significación más precisa del concepto de "marxismo clásico" (que en este autor es equivalente a "marxismo revolucionario"), la cual además serviría de mapa clasificatorio para determinar otros autores u obras, así como distintas genealogías.

Para Roberto Sanz, el marxismo clásico constituiría: *"una particular combinación, que recoge lo mejor de la experiencia acumulada y, al mismo tiempo, lejos de todo dogmatismo, intenta resignificarla y actualizarla a partir de los nuevos desafíos y desarrollos que coloca la lucha de clases. (...)No creemos equivocarnos cuando señalamos que en el centro de* [las concepciones del marxismo clásico] *está la comprensión de la revolución socialista como un emprendimiento de la propia clase trabajadora, como hemos dicho, por intermedio de su conciencia, organismos y partidos." (2004,17).* Este acercamiento más bien político de Sanz puede ser acompañado, sin ser contradictorio, con la siguiente determinación "metodológica" del marxismo que sugiere José Aricó: *"Cuando me refiero a los elementos esenciales del marxismo apunto a tres aspectos que en Marx constituían una unidad inescindible: la crítica de la economía política como ciencia del trabajo fetichizado de los hombres; una concepción de la historia y una metodología historiográfica por la cual el tiempo histórico se constituye como teoría de las formas a partir del carácter sistemático del presente; la coincidencia de filosofía y política, o dicho de otro modo, la "identidad" de teoría y práctica."* (1980,206).

c) El pensar radical latinoamericano: los legados, inercias y problemas no resueltos que hereda del pensar de la emancipación y el socialismo utópico latinoamericano.

En el trabajo, se ha tomado la categoría de pensar radical, tanto de Helio Gallardo[vii], como de Néstor Kohan. Se entiende como pensar radical latinoamericano: *"una actividad histórico-social práctica"*.

"Lo que caracteriza a un pensar que se hace radical, es decir, al pensar que expresa conceptualmente su raíz y su legalidad, su proyección, es su capacidad para fundar y asumir su propia legalidad. (...) el pensar que es función de construcción de un nuevo orden (...) se propone como tarea central contribuir al ámbito -práctico- desde el cual es necesario y posible "pensar". (...) El pensar se llena así no sólo con su sociedad y con sus conflictos y desgarramientos, sino que también y específicamente con la ***moralidad*** *que emana desde y que sostiene a esa sociedad. El carácter histórico-social del pensar es, al mismo tiempo, su sentido moral, su urgencia, y su toma de partido. (...) El pensar radical, teórico, expresa profundamente y sintetiza prácticas sociales de explotación y liberación y, sobre todo,* ***toma partido*** *(...) No puede extrañar, por ello (...) que el pensar radical no se presente, en principio, sujeto a priori o unilateralmente a ninguna forma de legalidad conceptual o técnica, sin que ello implique que abandone toda forma de legalidad conceptual. (...) Pensar en América Latina, es propiamente un modo de* ***romper*** *con América Latina, como* ***una*** *forma –que es vivida como* ***la*** *forma- legitima de ser América Latina. Por ello, el pensar radical es, en lo esencial clandestino. (...) En sentido riguroso el pensar radical sólo es crítico si es* ***educativo****. Y sólo es educativo si es práctico"* (Gallardo, 1981,17-21).

Se puede concluir con esta definición que el pensar, el cual expresa conceptualmente su raíz y se ha llenado de contenido con los conflictos y desgarramientos producidos en América Latina, es una tradición teórica y política, previa a las primeras difusiones del marxismo clásico en el subcontinente latinoamericano.

Marxismo clásico y *pensar radical latinoamericano* se funden crítica y problemáticamente en la constitución del *marxismo latinoamericano*, el cual los articula de manera superadora enriqueciendo sus determinaciones históricas.

Como señala Kohan, en relación con la existencia del pensar radical latinoamericano y su posterior fusión con la tradiciones marxistas: *"Esa tradición previa de pensamiento radical nacido de lo más profundo de nuestra América tiene en José Martí, obviamente, al gran iniciador. Pero se equivocan los que reducen su fuente únicamente a Martí. Junto a él también están Rodó, Darío, Ingenieros y el joven Vasconcelos; Mella, Martínez Villena, Raúl Roa y Antonio Guiteras; Recabarren, Sandino, Farabundo Martí, Ponce, Deodoro Roca y Mariátegui, entre muchísimos otros. (...) Toda una constelación de pensamiento radical latinoamericano, crecida inicialmente a partir del modernismo, que en algún libro hemos denominado "hermandad de Ariel", apelando a la obra crítica del imperialismo norteamericano del uruguayo Rodó, pero que bien podría llamarse de otra forma (pues, por ejemplo Mariátegui, no compartía algunos criterios de Rodó). No importa tanto la denominación sino más bien la identificación y el reconocimiento de la existencia de esa corriente"* (Kohan, 2004).

Pero como se verá en los próximos capítulos, la misma constitución y raíz del pensar radical latinoamericano, necesariamente tendrá que ajustar cuentas con dos formas de lo que se ha denominado *proto-pensar radical*: el *pensamiento de la emancipación nacional* de los próceres independentistas y el *pensamiento utópico latinoamericano*. El "ajuste de cuentas" tendrá que ver fundamentalmente con la explicación y la crítica de las promesas inconclusas de la independencia y con el fracaso del proyecto bolivariano, pero también con las proyecciones utópicas para salir de ese fracaso: progreso y autoconstitución nacional, desarrollo, modernización, integración interna y externa, son todos desafíos o bien inercias que heredará el pensar radical y a su manera, intentará explicar y transformar.

El pensar de la emancipación nacional aportará sobre todo, la dimensión nacional-popular de la problemática latinoamericana, los esbozos sobre las vías para la inserción autónoma y soberana de América Latina en la constelación de naciones del capitalismo decimonónico.

Las inercias sociales del fracaso de la constitución de una nacionalidad latinoamericana harán que el pensar de la emancipación se configure siempre como el fundamento posible, como una anamnesis social de un *proyecto nacional popular que resista la expansión de las potencias del capitalismo central.*

En cambio, el socialismo utópico latinoamericano aportará más bien los primeros elementos de la crítica a las promesas inconclusas de la independencia y del pensar de la emancipación (aunque en ocasiones como en la obra de Esteban Echeverría, busque apoyarse en este pensar) serán los primeros diagnósticos críticos de la desigualdad social que produjo el desmembramiento nacional latinoamericano, de la usurpación de las oligarquías postcoloniales y agodadas y el inicio del debate sobre la "cuestión social", es decir, el inicio de los reclamos de las clases, capas y categorías sociales que las repúblicas posindependentistas nuevamente postergaron y que pugnaban por ser digna y autónomamente integrados en las nacientes sociedades latinoamericanas.

El pensamiento de autores como Echeverría, Arcos y Rhodakanaty señala el inicio del fracaso social de los proyectos de constitución de las naciones latinoamericanas, a partir de mecanismos puramente estatales y el comienzo de una profundización de las diferencias sociales en la América Latina decimonónica. Esta diferenciación generará una creciente relevancia social y política de las clases trabajadoras.

Aunque el socialismo utópico latinoamericano, no logra salir de las aporías de la ideología del "progreso", empieza a configurar, a plantear la necesidad de otro sujeto diferenciado de las oligarquías dirigentes de los Estados poscoloniales, que se plantee la tarea de hacer renacer social y moralmente la patria latinoamericana. El socialismo utópico latinoamericano aportará sobre todo, el debate entorno a las desigualdades sociales y también sobre el proyecto futuro para resarcirlas, abre el debate sobre el *horizonte utópico del proyecto político de las clases subalternas*, este proyecto aunque utópico, aparece muchas veces como reconstitución auténtica del camino perdido por el pensar de la emancipación.

En la obra de Rhodakanaty, también se planteará sin resolverse, o más bien resolviéndose de manera conservadora, la tensión entre el socialismo, emigración europea y colonialismo

por un lado y pensar radical latinoamericano y proyecto nacional popular, por el otro. Pero esa temática se tratará en forma más adelante.

d) La constitución del marxismo latinoamericano.

Señala con bastante lucidez José Aricó que *"El hecho mismo de que podamos hablar sin grandes riesgos del marxismo* ***en*** [América Latina], *pero nos resulte extremadamente complicado tratar de definir en qué consiste-si aceptamos su existencia- el marxismo de América Latina, no es otra cosa que una expresión gramatical de una dificultad histórica real."* (1980,40).

Parece necesario realizar en primera instancia, una delimitación conceptual más clara sobre lo que se quiere decir y comprender con la frase "recepción del marxismo en América Latina" y con la categoría *marxismo latinoamericano*, ya que ambas podrían tener distintos significados y a la vez, diferentes momentos dentro de esos significados.

Encontramos en el primer momento, lo que se llamará el *corpus filológico del marxismo clásico sobre América Latina*, el cual constituye la reconstrucción bibliográfica de los fragmentos de artículos y obras de los marxistas clásicos sobre América Latina. Las elaboraciones de los marxistas clásicos sobre América Latina, tienen un carácter profundamente marginal dentro del ancho corpus teórico del marxismo clásico.

Las recopilaciones de obras y fragmentos marginales fueron realizadas en América Latina bastante tardíamente, por ejemplo, la recopilación y comentarios críticos de los escritos de Marx y Engels sobre América Latina, realizada por Pablo Scaron para Cuadernos de Pasado y Presente, no sobrepasa las 350 páginas y fue realizada en el año 1972. Jorge Abelardo Ramos en su libro *Historia de la Nación Latinoamericana* afirma que Lenin hace referencia a América Latina solo en 18 ocasiones, en el conjunto de su monumental obra escrita y en el caso de otros marxistas clásicos como Rosa Luxemburgo o Antonio Gramsci se ignora la existencia de artículos que versen sobre algún aspecto de la vida social o política en América Latina.

En el caso específico de León Trotsky, hay diferencias importantes, pues su estancia en México al final de su vida, facilitó una mayor producción literaria sobre asuntos latinoamericanos, algunos de sus escritos latinoamericanos fueron publicados en los cincuentas y sesentas y recientemente el conjunto de los escritos latinoamericanos ha sido

publicado dos veces; León Trotsky sería el único de los marxistas clásicos, que también habría hecho contribuciones a la constitución del marxismo latinoamericano.

Otro momento importante de la constitución del *corpus filológico del marxismo* es la recopilación de los documentos que la Internacional Comunista (IC) elaboró en relación con América Latina.

Estas producciones tienen una clara motivación política que consiste en explicarse, utilizando *el mapa conceptual y las ideas fuerza del marxismo*[viii], las razones del desencuentro del marxismo y el subcontinente latinoamericano. Es decir que en realidad es el *marxismo latinoamericano* el que rastreó y construyó el *corpus filológico del marxismo* sobre América Latina, como una búsqueda por su propio fundamento y como guía explicativa para indagar sobre su desencuentro con los sectores populares latinoamericanos.

Pese al gran valor documental de estas obras, parecen muy evidentes los límites de un acercamiento "filológico" y "cronológico" a la recepción del marxismo en América Latina.

El error de un acercamiento de este tipo, es que lleva necesariamente a comprender al marxismo latinoamericano como subproducto del desarrollo acumulado por la organización o las elaboraciones de un ideológicamente homogenizado "movimiento comunista internacional".

Para señalar un ejemplo de este deficiente criterio de ingreso, se puede señalar la crítica que Aricó realiza a los historiadores soviéticos, el argentino cita a Alperovich para señalar que en la historiografía soviética, la mayoría de los estudios publicados sobre América Latina, las naciones latinoamericanas figuran *"como meros objetos en que se realiza la política agresiva del imperialismo norteamericano. Así mismo la historia interior o nacional de los numerosos países latinoamericanos (...) prácticamente se investigaba en una medida inadecuada"*; para Aricó: *"las razones de los errores conceptuales* [de las interpretaciones soviéticas] *derivaban: 1) del hecho de considerar a nuestras naciones exclusivamente desde el fenómeno imperialista; 2) o desde la perspectiva del movimiento obrero (agrego internacional).* [Para los investigadores soviéticos] *América Latina y el conjunto de naciones que la componen, era considerada, por tanto desde su* ***exterioridad****"* (1980,118).

La profunda unilateralidad dogmática presente en estos análisis filológicos les impide producir un conocimiento novedoso y profundo sobre la recepción del marxismo en América Latina y a la vez, no podrían apropiarse de la riqueza de los aportes de los marxistas latinoamericanos.

Con estas aclaraciones, se podría entender al *marxismo latinoamericano* como la aparición y desarrollo de obras de inspiración marxista en América Latina, esta segunda forma de acercamiento tendría dos posibles interpretaciones: ¿Son marxistas latinoamericanos los autores cuyas producciones teóricas y políticas son "latinoamericanas" por simple radicación geográfica, aunque constituyan simples "continuaciones"[ix] de las elaboraciones socialistas realizadas en Europa? Si se responde afirmativamente a esta pregunta, no se tendría más que aceptar que la obra de Plotino Rhodakanaty, Germán Ave Lallemant y Pablo Zierold harían parte del marxismo latinoamericano, lo cual no solo es problemático, sino que casi ridículo.

O bien, ¿son marxistas latinoamericanos la serie de marxistas ubicados geográficamente en el subcontinente y además preocupados por dar cuenta de las condiciones económicas y políticas que permitirían una transformación revolucionaria y socialista en América Latina?

La segunda pregunta es la que mejor define el momento cuando se podría hablar propiamente de un marxismo latinoamericano, esta constitución además va normalmente, acompañando e impulsando el despliegue y desarrollo de organizaciones populares inspiradas y orientadas por la política y concepción del mundo socialista. El marxismo latinoamericano tendría sus primeros representantes auténticos a mediados de los años veintes y principios de los treinta del siglo pasado, aunque evidentemente, su configuración fue desigualmente desarrollada en el subcontinente[x].

Retomando el hilo argumental, se debe agregar que dentro de la constelación de marxistas latinoamericanos, se encontrarían una serie de autores, más cercanos a nuestro tiempo que se podrían denominar *teóricos de la recepción del marxismo en América Latina*, es decir una serie de autores preocupados por comprender las características de la recepción del marxismo en sus distintos niveles: en primer lugar, analizando globalmente la "filología" marxista heredada y sobre todo derivando las implicaciones teóricas y políticas de estos

textos, tanto dentro del corpus del marxismo clásico, como dentro del despliegue de la teoría y la práctica del movimiento de inspiración socialista en su momento latinoamericano.

Con distintos alcances y perspectivas hacen parte de este movimiento, las obras *El marxismo en América Latina* (1980) de Michael Lowy; *Marx y América Latina* (1980) de José Aricó; *Marx en su (Tercer) Mundo. Hacia un socialismo no colonizado* (1998) y *Ni calco ni copia; Ensayos sobre el marxismo latinoamericano* (2002) de Néstor Kohan y *Pensar en América Latina* (1980), *Crisis del socialismo histórico* (1991), *Siglo XXI: Militar en la Izquierda* (2005) *y Siglo XXI: Producir un mundo* (2006) todos de Helio Gallardo.

El marco teórico construido a partir de la obra de estos autores, ha aportado elementos novedosos desde el punto de vista teórico, como es la explicación de la ausencia y/o unilateralidad de algunas de las elaboraciones de Marx, Lenin y Trotsky sobre América Latina, y como esta deficiencia teórica será relevante en el despliegue posterior del movimiento de inspiración socialista en América Latina y así como en el marxismo latinoamericano.

Los *teóricos de la recepción del marxismo en América Latina* buscarán explicarse el desencuentro del marxismo con los sectores populares latinoamericanos y las condiciones de posibilidad de un proyecto actual de emancipación nacional, popular y socialista, sin tener que recurrir al expediente del "exotismo"[xi].

Así, nuestra investigación no utilizará la "filología" o la interpretación exegética de los textos marginales del marxismo clásico, para solucionar los problemas teóricos y políticos que plantean la determinación y articulación de conceptos e ideas-fuerza como: *marxismo latinoamericano*, *comunismo "a la tica"* y *nacionalismo étnico metafísico*.

Tampoco se hará una pura historiografía de las organizaciones marxistas o de los desarrollos e incidencia política popular de ellas, aunque evidentemente se cuenta con una teoría de la historia, que se usará en la investigación y la incidencia efectiva de las organizaciones socialistas será un motivo que se tendrá de manera permanente en consideración, no hay que olvidar que metodológicamente el marxismo clásico siempre ha

señalado que: *"El problema de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva, no es un problema teórico, sino un problema práctico. Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento. El litigio sobre la realidad o irrealidad de un pensamiento que se aísla de la práctica, es un problema puramente escolástico"* (Marx, 1978,666).

Intentaremos a través de una interpretación *dialéctica de totalidad*[xii] dar una explicación a estas articulaciones problemáticas, tomando en cuenta una serie de fenómenos contradictorios, que funcionan permanentemente como afluentes, pero también como puntos de fuga del marxismo latinoamericano.

Estos elementos serían:

1) El desarrollo y difusión del movimiento artesanal-urbano y obrero que ya desde finales del siglo XIX desarrolló sus primeras movilizaciones, (aunque no siempre con un claro perfil de clase) y donde se produce el "caldo de cultivo" para las primeras ideas del *pensar radical* y del marxismo.

2) El pensar radical antiimperialista de la generación que realizó sus reflexiones teóricas en el paso del siglo XIX al XX. Una tradición democrática, plebeya, revolucionaria y antiimperialista que busca efectuar las promesas incumplidas o truncadas de la independencia nacional.

3) El pensar y sobre todo la práctica de la revolución agraria nacional mexicana, la cual combina riquísimas experiencias-tradiciones como levantamientos indígenas-campesinos y construcción de ejércitos semiregulares campesinos, que incorporaron y enriquecieron varias prácticas previas como el bandolerismo social[xiii]. Estas prácticas eran realizadas sobre la base de una concepción de "autonomía" y "territorialidad", así como tendencias al autogobierno campesino.

4) Una especie de tradición nacional popular vinculada a las prácticas de los conspiradores republicanos italianos (Manzini, Garibaldi, entre otros)[xiv] y que en ocasiones hace un complicado sintagma con la tradición del "cuartelazo" o levantamiento militar, transmitido

a las luchas populares, tanto por la lucha independentista, como por la revolución española de 1854.

5) Un sector de las tradiciones vinculadas a la renovación moral del cristianismo y sus prácticas[xv].

6) Las versiones del socialismo traídas por los pensadores y revolucionarios europeos, los cuales normalmente, producían elaboraciones profundamente abstractas y cargadas de un fuerte sentido de analogía en relación con su concepción de la revolución en América Latina.

7) La implementación, desarrollo y cooptación de los partidos comunistas latinoamericanos y sus *intelectuales orgánicos* por las concepciones estratégicas y geopolíticas que la URSS impulsaba desde la Internacional Comunista (proceso que se llamará genéricamente "estalinización" o "normalización estalinista")

8) Las formas y alcances alternativos que cobró el marxismo latinoamericano, el cual resistió a la "normalización estalinista" y a las distintas formas del "exotismo".

Intentar analizar estas múltiples determinaciones del crisol en el que progresivamente el marxismo se colocará como forma hegemónica del pensar radical latinoamericano y terminará finalmente desplazando/superando a otras formas del pensar radical como el romanticismo anticapitalista, el socialismo utópico o el anarquismo, parece que es la forma adecuada de enfrentar el desafío de explicitar los orígenes y despliegues del movimiento marxista en América Latina y sobre todo sus alcances y limitaciones problemáticas.

II) Las fuentes y problemas del pensar radical latinoamericano.

Se ha señalado el error que significa para comprender el socialismo latinoamericano de inspiración marxista, un acercamiento "filológico" o bien uno historiográfico descriptivo, pero sería un error igual de craso, pensar que el socialismo podría ser la historia de una ideología, inclusive el simple despliegue de los dobleces y las crisis de una teoría; es decir una lectura más bien subjetivista, como muy bien señala Aricó: *"sólo pueda construirse una cabal y no sacra historia del marxismo en la medida que sea al mismo tiempo historia del movimiento obrero, del socialismo y de las luchas sociales que en él se inspiraron"* (1980,207), esta posición es enteramente compartida por Gallardo para quien: *"El socialismo es el nombre que recibe un movimiento histórico real cuyos agentes son fuerzas sociales y actores políticos que con su práctica construyen y determinan un orden alternativo del capitalismo en cuanto estiman que la organización capitalista de la existencia torna imposible el ser del hombre y destruye su matriz natural, su hábitat"* (1991,16).

Siguiendo este consejo metodológico, se verá el desarrollo del marxismo en América Latina en una doble óptica; por un lado, a través del despliegue de las organizaciones populares que inspiró, pero también, determinando cómo esa práctica reactualiza la teoría marxista y cómo los desafíos de esta práctica lograron configurar una "salida" teórica a esos desafíos, logrando de esta forma que: *"la teoría materialista de la revolución social de la clase proletaria* [sea] *ella misma expresión y palanca de la revolución social de la clase proletaria"* (Korsch citado por Aricó,1980,147).

Antes de seguir, se verá un tema que nos parece no ha sido tratado sistemáticamente en los ensayos sobre el marxismo latinoamericano y sin el cual se podría caer en la tentación de un ingreso puramente historiográfico, queremos tratar el tema de la herencia recibida por el pensar radical latinoamericano, el tema de su arraigo, el cual no debe ser comprendido como *"pasado atrás, sino como aspecto fundamental del presente"* (Gallardo, 1991,158).

Como señala Immanuel Wallerstein *"sólo se puede narrar el pasado como es, no como era. Ya que el rememorar el pasado es un acto social del presente hecho por hombres del presente y que afecta al sistema social del presente. La "verdad" cambia porque la sociedad cambia. En un momento dado nada es sucesivo, todo es contemporáneo, incluso aquello que ya es pasado"* (1998,15).

El esclarecimiento de esta temática está directamente vinculada con una problemática más general; la del status del pensar en América Latina, es decir del valor epistemológico, temple de ánimo e incidencia política del pensar, del quehacer filosófico y conceptual en América Latina y sobre todo la lectura que hace el pensar radical sobre su propia producción/necesidad, sobre su raíz histórica.

a) Los precursores: Ilustración y pensar de emancipación.

Como se ha señalado en varias ocasiones, el pensar radical latinoamericano y luego el marxismo latinoamericano, tendrán un permanentemente diálogo problemático con el *pensamiento de la emancipación* proveniente de las luchas independentistas[xvi]. Este diálogo se produce en un doble sentido: 1) La reflexión sobre la autenticidad y autoctonía del pensar de la emancipación en relación con la Ilustración europea y por lo tanto, su propio status creativo y renovador y; 2) La necesidad de fundar un pensar y una práctica política que permitiera encarar el desafío de realizar las promesas inconclusas de la independencia.

Esa es por ejemplo la tarea teórica y política que pretende emprender Esteban Echeverría, en *Dogma Socialista*, allí realiza un balance de los resultados prácticos, después de más de tres décadas de haberse escrito el acta de la independencia, el argentino exclama consternado: *"¡Bello y magnífico programa! ¡Pero cuán distantes estamos de verlo realizado! Estos principios tan santos no han pasado de las leyes, y han sido como una obra abstracta que no está al alcance del entendimiento común."*(2007,17).

La mirada de un pensar radical hacia la Ilustración y el pensar de la emancipación, debe ser leído como un esfuerzo por lograr una comprensión de la raíz histórica del pensar latinoamericano y de fundar así su eficacia política tanto inmediata, como en el plano de una transformación histórica de largo alcance; encontramos entonces que las reflexiones llevadas adelante por los socialistas utópicos latinoamericanos sobre la pertinencia y alcance de las ideas independentistas es una especie de *proto-pensar radical*.

Al respecto del "pensamiento de Mayo", forma de referirse a las elaboraciones teóricas de J.B. Alberdi y la llamada Generación de 1837, ha señalado Helio Gallardo: *"Esta generación, **fuente de la inteligencia argentina**, se impuso como tarea inquirir por el sentido de la Revolución de Mayo de 1810 (...) "para ellos **inquirir acerca de Mayo** era asumirlo idealmente en tanto sustancia histórica, pero a la vez fundamentar idealmente esa asunción de modo que Mayo tuviera realmente eficacia histórica"* (1977,123).

Este acerto gallardiano, reforzaría la idea de que la reflexión y la búsqueda de una raíz comprensiva en el pensamiento de la emancipación, es un movimiento, el cual lejos de tener su propósito en algún tipo de voluntad bibliográfica, busca fundar un pensar eficaz actual.

a.1) La anomalía de la Ilustración latinoamericana.

Es importante señalar que la determinación de los alcances políticos y conceptuales del *pensar de la emancipación*, pasa primero (y casi que necesariamente) por un debate sobre si existió o no una Ilustración hispanoamericana que influyera sobre el pensar de la emancipación o sí es más adecuado hablar de una ilustración latinoamericana, que excluiría los procesos de autorreforma "desde arriba" de la corona española. La sola necesidad de precisar si hay una Ilustración latinoamericana o hispanoamericana es una demostración del carácter anómalo de esa Ilustración y de sus posteriores alcances.

Para Faustino Sarmiento: *"es inútil detenerse en el carácter, objeto y fin de la revolución de la Independencia. En toda la América fueron los mismos, nacidos del mismo origen, a saber: el movimiento de las ideas europeas."*(1952, 109). Evidentemente en el pensamiento de Sarmiento existe una gran importancia en mantener una actitud *ladina*[xvii] frente a la Ilustración, que justificará como continuidad histórica, la política agresiva que desarrollaba como proyecto "modernizador" para la Argentina (que básicamente consistía en la idea de transformarla en Estados Unidos). En este trabajo no podremos tratar, -ni siquiera de pasada-, el pensamiento de Sarmiento, solo queremos señalar que dentro de la tradición del marxismo latinoamericano, Sarmiento será el modelo clásico del *intelectual colonizado y ladino*, señala Gallardo en relación a la metafísica colonizante sarmentina: *"Sarmiento proponía lo que hoy llamaríamos una remestización de la población mediante una inmigración que saneara o corrigiera la sangre española e indígena (esta remestización podría incluso cobrar la forma de una recolonización), una educación que traspasara a la población los valores norteamericanos, especialmente constitucionales y los referidos al trabajo, y un gobierno de propietarios que impidiese la participación de la*

mayoría social en la configuración de la sociedad. El mismo Sarmiento se encarga de sintetizar el ideario de lo que José Ingenieros llama, con inevitable admiración ladina, su filosofía de la historia: "Seamos Estados Unidos" " (Gallardo, 1993,120).

Retomando nuestro hilo argumental, veamos rápidamente, cuáles núcleos podrían determinar la anomalía de la Ilustración latinoamericana:

1) La Ilustración latinoamericana se caracteriza por su relativa moderación, que busca fundamentalmente, acompañar las reformas liberalizantes de la época borbónica, a través de la publicación de revistas de crítica económica y crítica a la vida colonial que promueven los ministerios de Jovellanos y Floridablanca en España. Jorge Abelardo Ramos ha dejado una excelente caracterización de la época que permitió el surgimiento de estos dos personajes, según el argentino: *"las reformas de Carlos III no pasaron de un blanqueo superficial, lo evidencia el hecho de que el mayor obstáculo para la remodelación moderna de España-la institución del mayorazgo y el latifundio improductivo- permanecieron intactos bajo el Borbón más progresivo de la historia española"* (1968,102), sobre Floridablanca y Jovellanos señala que: *"Uno era un "burócrata plebeyo"*, el otro un *"filántropo aristocrático" (...) "Floridablanca había desconfiado del pueblo; Jovellanos había intentado educarlo, pero los dos personajes carecían de toda voluntad para empujar una revolución hasta su plenitud."* (óp., cit., 121).

2) Se produce una autorreforma de la Iglesia Católica en materia educativa que era (y es) uno de sus principales puntos de apoyo para garantizar su lugar como parte del sistema de dominación colonial. Ya en 1706, la XV Congregación General de la Orden de los Jesuitas reseñaba: *"hay principios cartesianos que se oponen no solo a la sana filosofía sino a los dogmas de la fe y pueden inducir en error dogmático a los incautos. Por otra parte no se puede negar que los cartesianos, con el estudio y observación de la naturaleza, han descubierto fenómenos que nosotros debemos explicar en la física, so pena de ser tenido por ignorantes en las ciencias naturales"* (Chiaramonte, 1992,16). Bajo estas orientaciones, la Iglesia Católica en América Latina se autorreforma y aparece el raro

híbrido de la Ilustración Católica como una forma de contrarrestar el anticlericalismo de las vertientes más agonales de Ilustración europea.

3) La importancia que, pese a todo, mantiene la Filosofía Escolástica, especialmente en su forma más "reformista", así, el reverendo benedictino Benito Jerónimo Fatjoó lanzará la divisa programática para preservar la escolástica y evitar la influencia de las versiones más sensualistamente radicales de la Ilustración: *"ni esclavo de Aristóteles, ni aliado de sus enemigos"*(Chiaramonte,1992,16).

4) Se puede determinar así, el carácter políticamente conservador o en el mejor de los casos reformista, de la Ilustración latinoamericana, la cual busca lograr cambios sobre las formas más abusivas del orden económico y jurídico de la administración colonial española, pero no una lucha política que conlleve a transformaciones, las cuales desemboquen en constituciones/sociedades soberanas y republicanas.

Estos elementos son hechos históricos que se deben permanentemente, tener en cuenta, para comprender la problematicidad del pensamiento de la emancipación, sobre todo en la obra de Bolívar.

a.2) Federalismo y guerra de todo el pueblo.

Ya temprano, en el *Manifiesto de Cartagena*, Simón Bolívar señalaba con toda claridad, sus diferencias con lo que podría ser interpretado como las formas "normales" del liberalismo ilustrado.

En el *Manifiesto de Cartagena*, Bolívar saca las conclusiones profundas de porqué fue derrotada la primera República Venezolana y cuál debe ser la estrategia americana para triunfar en la guerra de independencia; la idea fundamental que se ataca en este manifiesto son las propuestas del federalismo, para Bolívar: *"lo que debilitó más el Gobierno de Venezuela, fue la forma federal que adoptó, siguiendo las máximas exageradas de los derechos del hombre (...)"El sistema federal bien que sea el más perfecto y más capaz de*

proporcionar la felicidad humana en sociedad es, no obstante, el más opuesto a los intereses de nuestros nacientes Estados"(Bolívar,1985,12).

Bolívar al igual que la mayoría de representantes del pensar de la emancipación (salvo el uruguayo José Artigas) se inclinará por un gobierno fuerte y centralista, que garantice no solo el éxito de la guerra de independencia, sino también, evite las posibilidades de "anarquía interior", tanto en la forma de insurrección y/o desobediencia de los sectores populares, como de división regional producto de rencillas internas entre caudillos locales. Bolívar, como correlato necesario de su antifederalismo, también rechazará la forma natural de organización militar del federalismo que es la forma miliciana.

Es importante señalar que Jorge Abelardo Ramos, cree que el antifederalismo de Bolívar, no es una pérdida en la agonalidad del pensar del Libertador, el argentino señala que: *"las aristocracias criollas asumen el control de todas las regiones. La fragmentación política hace su aparición bajo el manto del "federalismo" o las satrapías locales"* (1968, 163). Nos parece por lo menos, un punto flaco del análisis -por lo demás notable- de Ramos sobre las luchas independentistas, su explicación sobre la aversión de Bolívar por el federalismo; creemos que hace a sus limitaciones teóricas y políticas, en el mismo sentido el forzamiento ideológico de Ramos, tiene que ver con un prejuicio político en las concepciones de la Izquierda Nacional argentina, que lamentablemente los acerca a las concepciones del "socialismo por arriba"[xviii], pese a las permanentes referencias de Ramos de la revolución como un emprendimiento nacional popular.

Regresando al tema, la milicia es en teoría, una organización de ciudadanos armados, distinta del ejército o los cuerpos de policía, en la época de las revoluciones democrático burguesas, este tipo de milicias encarnaba la base organizativa de un Estado participativo de ciudadanos armados, con capacidad para fiscalizar a las autoridades y resistirse a sus mandatos, si los consideraban inadecuados, en la medida que era la nación la que estaba en armas, la milicia encarnaba la virtud cívica y por ello era incorruptible e invencible.

Para Thomas Jefferson, portavoz típico de este tipo de concepciones, un ejército profesional en manos del gobierno era un instrumento seguro de tiranía, mientras que si los ciudadanos estaban armados y se rebelaban de vez en cuando, recordarían a los gobernantes que debían tener en cuenta la voluntad popular.

Bolívar señalaba que de las concepciones federalistas *"vino la oposición decidida a levantar tropas veteranas, disciplinadas y capaces de presentarse en el campo de batalla, ya instruidas, a defender la libertad con suceso y gloria. Por el contrario, se establecieron innumerables cuerpos de milicias indisciplinadas, que además de agotar las cajas del erario nacional con los sueldos de la plana mayor, destruyeron la agricultura, alejando a los paisanos de sus hogares, e hicieron odioso el gobierno que obligaba a éstos a tomar las armas y a abandonar sus familias."* (Bolívar, 1985,10).

Se debe señalar que la renuncia a la idea de la milicia, es muy significativa a la hora de lograr determinar las herencias que sobre el pensar radical latinoamericano podría tener el pensar de la emancipación; no se puede dejar de recordar la importancia que tienen las ideas de la transición del ejército profesional al pueblo en armas en Marx y la idea de la Guerra de Todo el Pueblo en el pensamiento de Ernesto Guevara[xix].

Sobre todo en Guevara son permanentes las referencias a que la guerra de liberación nacional, es una *guerra de todo el pueblo* por su independencia y soberanía, a la necesidad de una participación activa y decidida del conjunto del pueblo en las labores de la guerra; recordando a Camilo Cienfuegos, Guevara decía que: *"El ejército* [del pueblo] *es el pueblo uniformado"*.

En relación con el tipo de soldado y de ejército que lleva adelante la lucha anticolonial, llama la atención el siguiente aserto guevariano: *"El soldado revolucionario tiene una disciplina consciente. Durante todo el proceso se caracteriza fundamentalmente por su autodisciplina. A su vez, en el ejército del pueblo, respetando todas las reglas de los códigos militares, debe haber una gran democracia interna y una gran igualdad en la*

obtención de los bienes necesarios a los hombres en lucha" (1968, 615) a todas luces opuesto a la comprensión que hacía Bolívar de la guerra anticolonial.

a.3) Soberanía, ciudadanía restringida, pesimismo antropológico.

El otro elemento profundamente anti-democrático, existente en el pensar independentista, va a ser la necesidad de plantear una ciudadanía restringida (ciudadanos activos y pasivos) al señalar que no estamos preparados para la democracia, en el pensamiento de Bolívar se mezcla un pesimismo antropológico, con una falta de confianza en las capacidades nacional populares latinoamericanas de ejercer la ciudadanía: *"Los acontecimientos (...) nos han probado que las instituciones perfectamente representativas no son adecuadas a nuestro carácter, costumbres y luces actuales.(...) En tanto que nuestros compatriotas no adquieran los talentos y las virtudes políticas que distinguen a nuestros hermanos del Norte, los sistemas enteramente populares, lejos de sernos favorables, temo mucho que vengan a ser nuestra ruina."* (Bolívar, 1983, 75), esta contradictoria posición, hace que Bolívar pueda ser incluido simultáneamente en el pensar de emancipación, ¡pero también en una antología del pensamiento conservador!

José Aricó señala que existe: *"Una creencia no por extendida menos cuestionable: la de que el capitalismo europeo, y fundamentalmente el inglés -que constituía en nuestros países la nueva potencia por ese entonces hegemónica-, se oponía a la unidad latinoamericana, y por tanto a los proyectos bolivarianos. El ejemplo de Brasil muestra que por lo menos Inglaterra no tenía motivo alguno para temer la creación de unidades políticas más vastas, capaces de mantener la paz y el orden interno, y por tanto de ofrecer mercados "seguros" a las exportaciones metropolitanas y luego a las inversiones de capitales. Lo cual explica que el proyecto de organización americana esbozado por Bolívar haya contado con la simpatía británica"* (Aricó, 1982, 122).

Estos jirones filo británicos presentes en el pensamiento de Bolívar, necesariamente le llevan a tener que decidir entre el colonialismo "enemigo" y el colonialismo "enemigo de mi enemigo"; esta es una comprensión política que fuerza en últimos términos, a la

elección de "el mal menor", esta comprensión no es fortuita, sino que constituye un complemento obligado de la falta de fe antropológica en las capacidades nacional populares; sino se cree capaz a los sectores populares de irradiar y testimoniar una alternativa efectiva a las potencias centrales, no queda más que este ciclo permanente de resistencia y recaída en la neodependencia.

Ahora bien, lo significativo es que *"la forma bonapartista y autoritaria del proyecto bolivariano* [forma que en general está presente en casi todo el pensamiento de la emancipación] *no expresaba, como la entendió Marx, las características personales de un individuo sino la debilidad de un grupo social avanzado que, en un contexto continental y mundial cuyo rasgo característico era el ascenso de la contrarrevolución, sólo pudo proyectar la construcción de una gran nación moderna a partir de la presencia de un estado fuerte, legitimado por un estamento profesional e intelectual que por sus propias virtudes fuera capaz de conformar una opinión pública favorable al sistema, y por un ejército dispuesto a sofocar el subversivismo constante de las masas populares"* (Aricó,1982,138).

Esta contradicción, este desafío no superado por el proyecto bolivariano y por el pensar de la emancipación, que dejó inconclusa la formación de una identidad nacional latinoamericana conquistada con métodos plebeyos y nacional populares, será la fuente de la recurrente reaparición del pensar de la emancipación, como fundamento y desafío problemático del pensar radical latinoamericano.

El desafío problemático estaría determinado por las distintas formas y alcances que tuvo el proceso y el pensar de la emancipación.

Hay por lo menos tres experiencias paradigmáticas: 1) la experiencia mexicana y haitiana constituyen los prototipos de los procesos de independencia producidos "desde abajo" por la insurrección semiespontánea de los sectores populares, en el caso específico de la independencia haitiana, es además la única experiencia de una revolución social en la América Latina del siglo XIX; 2) la experiencia del Mayo argentino que será

particularmente vigorosa por la influencia intelectual que ejercerá posteriormente en el pensar latinoamericano, desde Esteban Echeverría, pasando por el pensar de la Reforma de Córdoba e inclusive, en el pensamiento del marxista Aníbal Ponce y 3) la independencia venezolana como una forma intermedia, de equilibrio pragmático entre la lucha contra los realistas y de contención de los sectores populares.

José Aricó ha señalado con gran agudeza que existen distintas características entre *"las guerras de independencia* [en] *el Sur, donde las élites urbanas habían logrado mantener el control del proceso evitando el peligro de una abierta confrontación entre pobres y ricos, y México, donde la revolución comenzó siendo una rebelión generalizada de campesinos y de indígenas"* (1982,135). Este proceso significará en la independencia de la América Meridional, la permanente existencia de un *"profundo temor que embarga a la clase gobernante ante la posibilidad de un proceso que reprodujera los hechos de la sublevación indígena de Túpac Amaru, o la rebelión negra en Haití."* (óp., cit., 135).

Luis Vitale refuerza el argumento de Aricó, sobre el pavor que producía en las oligarquías poscoloniales agodadas, la revolución social que significó la experiencia haitiana: *"La historiografía tradicional ha ocultado lo que fue una verdad tangible para quienes participaron activamente en el proceso de la independencia latinoamericana. No hay más que revisar los documentos relevantes de la época para darse cuenta de que la revolución haitiana tuvo una honda repercusión en los hombres que fraguaron la independencia de las colonias hispano-lusitanas. La clase dominante criolla –sobre todo la del Brasil, Venezuela, Colombia, Cuba y Puerto Rico–, enriquecida con la explotación del trabajo esclavo, fue la primera en alarmarse por aquella rebelión que conquistó no sólo la independencia, sino también la liberación de los esclavos. La decisión de los esclavócratas criollos fue evitar, a toda costa, que el proceso independentista se transformara en revolución social, impidiendo una nueva Haití aunque se retardara la independencia, como ocurrió en Cuba y Puerto Rico"* (2006,133); finalmente Milciades Peña, refuerza con un interesante argumento los límites sociales que tuvo la independencia latinoamericana: *"El movimiento que independizó a las colonias latinoamericanas no traía consigo un nuevo régimen de producción ni modificó la estructura de clases de la*

sociedad colonial. Las clases dominantes continuaron siendo los terratenientes y comerciantes hispano-criollos, igual que en la colonia. Sólo que la alta burocracia enviada de España por la Corona fue expropiada de su control sobre el Estado. La llamada "revolución" tuvo, pues, desde luego, un carácter esencialmente político. Lo que Mariátegui observó en Perú vale para toda América Latina: la revolución no representó el advenimiento de una nueva clase dirigente, no correspondió a la transformación de la estructura económica y social, y fue, por lo tanto, ***un hecho político."*** *(citado por Rojo,* 2007a, 58).

Estos límites, no siempre aceptados o tomados en cuenta por los pensadores latinoamericanos, han incidido efectivamente en las características del pensamiento político y filosófico en América Latina.

b) El Socialismo utópico latinoamericano.

Se verá ahora, cómo el socialismo utópico latinoamericano, sobre todo la vertiente proveniente del pensar de Esteban Echeverría y la joven generación argentina, se engarzan las dos épocas y pensares: la conclusión del pensar de la emancipación y el inicio de la construcción de alternativas "fuertes" o "débiles" frente al fracaso del proyecto modernizador independentista, alternativa que competirá con las formas más clásicas del pensar conservador y oligárquico[xx].

"El socialismo utópico básicamente influido por Saint Simon [se debe agregar aquí también por Charles Fourier] *tuvo representantes desde fecha temprana en el Cono Sur, donde la emigración europea fue portadora de tales ideas, como posteriormente lo fue también del marxismo.(...) Entre los más destacados socialistas utópicos latinoamericanos se encuentran el argentino Esteban Echeverría (1805- 1851), autor del libro Dogma socialista (1846), y el cubano Diego Vicente Tejera (1848-1903), quien con su "sistema de socialismo práctico" se proponía "no aliviar el mal sino extirparlo de raíz"* (Guadarrama, 1999,2).

El profesor Guadarrama lamentablemente excluye dentro de los representantes más significativos del socialismo utópico latinoamericano, al griego Plotino Rhodakanaty, quien en la historia del socialismo, del anarquismo e incluso del periodismo obrero mexicano, ocupa un destacadísimo lugar.

"El griego fue promotor (...) del importantísimo periódico obrero ***El Socialista****, fue también (...) iniciador del círculo de estudios que a la historia ha pasado con el nombre de La Social, y cercano colaborador de su portavoz, el periódico* ***La Internacional****, que a la postre resultó un auténtico semillero tanto de activistas como de intelectuales socialistas, fundó también un periódico de carácter filosófico en el que expuso la doctrina de Spinoza, de la cual era un ferviente partidario. (...)La* ***Cartilla Socialista,*** *fue editada en el año de 1880 y constituye un importante documento que demuestra el pensar y el sentir de los pioneros del socialismo mexicano."* (Rhodakanaky, 2003,2).

Adolfo Gilly también señala la importancia de Rhodakanaky para el movimiento y las ideas socialistas en México: *"el socialista utópico griego Plotino Rhodakanaty* [tenía] *la convicción de que México era la tierra para promover comunas agrícolas donde se materializarían sus ideas, había fundado en 1865 la Escuela del Rayo y del Socialismo, a la cual se sumó luego el anarquista Francisco Zalacosta. Esas ideas, como las de tantos otros ideólogos del campesinado mexicano, eran afines a las de los populistas revolucionarios de Rusia, donde ya en 1861 Alexandr Herzen había unido las dos grandes palabras de la revolución agraria,* ***Tierra y Libertad****"* (2004, 24).

Antes de continuar con nuestra tesis, es importante señalar la necesidad de diferenciar el *socialismo utópico latinoamericano*, de las comunidades socialistas utópicas en América Latina, es decir, diferenciamos el proto-pensar radical latinoamericano, de las acciones y aventuras de los pensadores y/o comunidades utópicas europeas en América Latina.

Con esta propuesta de análisis, a las segundas experiencias habría que verlas con mucha criticidad, pues pueden ser determinadas como la variante filantrópica (y a veces no tanto) del proceso neocolonial que desplegaron los imperialismos británico y francés a mediados del siglo XIX. Baste recordar las turbias negociaciones de Víctor Considerant y Napoleón III, donde el primero, para garantizar que un pedazo de México le fuera entregado, con el fin de ejercitar sus proyectos utópicos, apoyaría al segundo en sus aventuras coloniales y militaristas (VV AA, 1987).

Retomando, se podría opinar que Echeverría y Rhodakanaty representan con bastante precisión, las características fundamentales del *socialismo utópico latinoamericano*, tanto en sus potencialidades, como en sus problemas, los cuales luego serán "heredados" a las formas más acabadas del pensar radical, sobre todo al marxismo.

Como correctamente señala Guadarrama: *"Muchos de los hombres que deben ser considerados como parte de los antecedentes del marxismo en América Latina compartían a su vez las ideas de diversas concepciones filosóficas, por ejemplo el espiritualismo, el*

eclecticismo, el positivismo, el darwinismo social, etc.; por tanto, no podían ofrecer un cuadro armónico y coherente de toda la teoría marxista. Los múltiples lados débiles de su cosmovisión serían en ocasiones atribuidos al marxismo, cuando en verdad solo se conocían y se aceptaban de este algunas de sus tesis fundamentales, básicamente las vinculadas a la política, ya que su dimensión filosófica era prácticamente desconocida." (1999, 3).

Aunque la obra de los socialistas utópicos latinoamericanos es esencialmente fragmentaria y local, pareciera que la *Cartilla Socialista* y el *Dogma Socialista*, por su carácter de credo, representan y contienen las concepciones fundamentales de la época y de lo que se ha llamado el *proto-pensar radical*. No solo existe este elemento fundamental de escrito "arquetípico", sino también queremos señalar los temples y actitudes de los autores en cuanto pensadores de cada una de sus "nacionalidades"; Rhodakanaty, un europeo emigrado a México, un país de alta densidad originaria, diseñará una ideología humanista abstracta universal de la que se nutrirá una de poderosa insurrección agraria. Echeverría argentino nativo, en la más "cosmopolita" de las ciudades latinoamericanas, construirá una Filosofía de la Historia que buscará justificar, filosóficamente, la constitución nacional de la patria argentina.

Cuando se desarrolló el socialismo utópico latinoamericano, el debate político latinoamericano se centraba en las vías y los métodos para lograr el "progreso" nacional y social de los países latinoamericanos, es decir cuáles eran las medidas políticas que permitirían que América Latina saliera de su "atraso" agrario, solucionara las "deformaciones" heredadas de la colonia que habían "atado" su desarrollo y como lograr incorporar la "industria" y la "laboriosidad" de Europa y/o Estados Unidos, así como la "firmeza" de sus instituciones políticas "democráticas" que se estimaban superiores a la recurrente anarquía militar latinoamericana; esta situación era muchas veces imputada de manera ideológica a las características y herencias culturales de los latinoamericanos o bien de las clases subalternas latinoamericanas.

c) Echeverría y Rhodakanaty. Una comparación[xxi].

Siguiendo la tradición de la época Echeverría y Rhodakanaty, ven como una de las primeras tareas de los latinoamericanos, emanciparse de las tradiciones coloniales españolas (jurídicas, políticas, sociales): *"La revolución marcha, pero con grillos. (...) Dos legados funestos de la España traban principalmente el movimiento progresivo de la revolución americana, sus costumbres y su legislación." (...) "Una legislación semi-bárbara, (...) una legislación hecha, no para satisfacer las necesidades de nuestra sociedad, sino para robustecer la tiranía de la metrópoli; una legislación destinada a colonos y vasallos" (2007,19-21).* Rhodakanaty, por otro lado, señala claramente que él espera *"como única recompensa a mi trabajo, la benevolencia de mis lectores y que alguna vez el pueblo mexicano llegue a emanciparse del terrible yugo de la plutocracia por medio de la asociación."* (2003, 3).

Echeverría, de los dos autores estudiados es el que arremete con más agudeza contra las oligarquías locales en el *Dogma Socialista*, denuncia: *"No hay igualdad, donde la clase rica se sobrepone, y tiene más fueros que las otras. Donde cierta clase monopoliza los destinos públicos."(...) "Donde los partidos otorgan a su antojo títulos y recompensas. Donde no tienen merecimientos el talento y la probidad, sino la estupidez rastrera y la adulación."* (óp., cit., 2007, 7).

Los principales desafíos que se planteaban las organizaciones y pensadores populares era pues el tema de lo que se podría llamar el "progreso" social y cultural de las clases laboriosas latinoamericanas y con ellas de la "nación", es decir, se le otorgaba una gran importancia a conquistar mejores posiciones para la venta del trabajo asalariado, jornadas de trabajo menos extenuantes, acceso o producción de servicios que buscaran la ayuda mutua, el cuido sanitario y el seguro de desempleo y una permanente demanda de acceso al capital simbólico, es decir, demandas por el acceso educativo, cultural.

c.1) Socialismo utópico y Filosofías de la Historia.

En la tradición del socialismo utópico latinoamericano, el Socialismo (así en mayúscula) sería básicamente, una meta evolutiva producto de una acción progresiva y permanente, por encima de la misma acción humana, es decir, una *Filosofía de la Historia*. Junto a Helio Gallardo queremos recordar que: *"La diferencia entre una teoría de la historia y una Filosofía de la Historia no está en la verdad absoluta de la primera y en el error también absoluto de la segunda, sino en la tensión (heurística: de búsqueda, de interpretación, de explicación) que el discurso conceptual de la primera establece con lo real-social, que es su raíz y a la que intenta pensar, y el carácter imaginario-especulativo, de sentido común espuriamente teorizado, de la segunda. Dicho de otra forma: una teoría de la historia está en tensión y lucha contra las ideologías de la historia. Las filosofías de la Historia son ideologías de la historia"* (Gallardo, 1993,153).

Tanto en Rhodakanaty, como en Echeverría, se ve el núcleo de la *metafísica del Progreso*, que será tema común y tentación recurrente de todas las ideologías y pensares latinoamericanos hasta que surja el marxismo latinoamericano (aunque este tampoco estará excluido del todo de estas tentaciones). Para lograr construir de manera discursivamente "coherente" la Filosofía de la Historia que significa la noción de Progreso, esos autores van a crear previamente, la idea de la Asociación Humana, para el argentino: *"La libertad no puede realizarse sino por medio de la igualdad, y la igualdad sin el auxilio de la asociación o del concurso de todas las fuerzas individuales encaminadas a un objeto único, indefinido, —el progreso continuo; —fórmula fundamental de la filosofía del decimonoveno siglo."* (2007,4), Rhodakanaty planteará que todos los seres humanos tienen la necesidad de: *"La realización de la Asociación Universal de individuos y de pueblos, para el cumplimiento de los destinos terrestres de la humanidad."*(2003,5).

Esta Asociación Universal es una especie de acción y sujeto metafísico, donde se soportaría "socialmente" la fatalmente ahistórica acción del Progreso, esos autores buscan colocarse a través de una acción esencialmente pedagógica e intelectiva, por encima de las rencillas partidarias y por lo tanto, de las fuerzas sociales reales y buscan además, colocar

a través de sus prédicas, a estas fuerzas sociales y políticas por la senda del "Progreso" y el "Bien común".

Rhodakanaty señala que una de las ventajas de la Filosofía de la Historia propugnada por la escuela societaria es que demuestra que: *"los conservadores no son, por la tanto, enemigos absolutos del progreso, ni los revolucionarios enemigos absolutos de la estabilidad"* (2003,13) y que ambos: *"se refundirán en una sola opinión, porque todos serán a un mismo tiempo conservadores y progresistas."*(óp., cit., 13) esta fusión se daría a través de: *"un tercer partido que está en vía de formación, y que aumenta cada día bajo la influencia general de los principios de la escuela societaria. Este partido (...) se recluta de entre los hombres más razonables y de las inteligencias mejor cultivadas de los dos partidos anteriores ya mencionados, representa en modo compuesto la necesidad de la estabilidad y la necesidad del progreso; pero ignora generalmente aún, las vías y los medios científicos de la satisfacción de ambas necesidades"* (2003,13).

Así mismo, Echeverría va a señalar su desprecio por la lucha de partidos y plateará la necesidad de abolir las diferencias sociales y políticas en pos de un ideal metafísico vinculado a la incipiente identidad nacionalidad, el argentino sostendrá: *"Todos los argentinos son uno en nuestro corazón, sean cuales fueren su nacimiento, su color, su condición, su escarapela, su edad, su profesión, su clase. Nosotros no conocemos más que una sola facción, la patria más que un solo color, el de mayo, más que una sola época, los treinta años de revolución republicana. Desde la altura de estos supremos datos, nosotros no sabemos que son unitarios y federales, colorados y celestes, plebeyos y decentes, viejos y jóvenes, porteños y provincianos (...) divisiones mezquinas que vemos desaparecer como el humo, delante de las tres unidades del pueblo, de la bandera, y de la historia de los argentinos."* (2007, 36).

En estos fragmentos se encuentra una síntesis apretada del núcleo de los problemas, que tendrá que enfrentar como tensiones permanentes el pensar radical, en primer lugar, una *actitud ladina* que cancele su emprendimiento radical, al ser incapaz de dar cuenta de su raíz y su raigambre histórica y la tentación ladina de una solución fácil de los problemas de

la emancipación política y social a través del mecanismo del pensamiento analógico y por lo tanto, ahistórico.

Las Filosofías de la Historia, pese a sus variopintas manifestaciones, tienen en común el postular la existencia de un mecanismo "extra" o "supra" histórico que se aplica fatalmente a todas las sociedades y hacia el cual todos los grupos humanos avanzan sin posibilidad de alternativas.

Uno de los problemas, como se puede ver con claridad en el pensar de Rhodakanaty y Echeverría, es su actitud esencialmente ladina hacia la raigambre histórica que permite el pensar en América Latina así *"en su tensión por ser occidental, "humano", el ladino desea confundir la unidad forzosa del mundo bajo la organización capitalista de la existencia con su identidad única. Un mundo único no sólo acepta a los diversos, sino que puede crearlos como víctimas necesarias de su unidad perversa"* (Gallardo, 1993,143).

Este desgarramiento presente en el pensar de los autores analizados es evidentemente producto del carácter semicolonial de las sociedades latinoamericanas y la incapacidad de pensarnos históricamente, como se ha señalado en múltiples enfoques críticos a la idea de Progreso; esta ideología tiene la debilidad de ser una abierta abstracción histórica, además de contener un esquema angelicalmente falso, donde se supone que todas las sociedades deben *"dirigirse hacia determinadas metas generales, que corresponden a un cierto estadio de progreso del hombre y de la sociedad cuyo modelo se abstrae a partir de las sociedades más desarrolladas"* (Dos Santos, 1973,1).

Los autores estudiados vivían en sociedades latinoamericanas dependientes y semicoloniales, estas se supone, deberían caminar hacia el Progreso media vez solucionasen las "trabas" residuales institucionales, políticas o culturales. El esquema del Progreso supone evidentemente, la imposibilidad de pensar un desarrollo alternativo que no sea la repetición del despliegue de los estadios de la cultura capitalista, occidental y europea; es evidente que en este mecanismo ideológico se estima "reaccionario", "atrasado" y "bárbaro" los capas, clases o pensadores que postulen una o varias salidas

alternativas a las ideas o proyectos que las clases dominantes estimen como materializaciones de la idea del Progreso.

Esta relación dialéctica entre Filosofías de la Historia y los esfuerzos políticos populares, será de suma importancia, como se verá más adelante cuando se examine la tradición representada en nuestro país por el comunismo "a la tica".

c.2) La cuestión originaria en el socialismo utópico latinoamericano.

Normalmente, en las ideologías del progreso más significativas en América Latina, se incluyen dentro de las "trabas residuales" que habría que superar la "ignorancia de las masas" y el atraso cultural y social de "los indios", los cuales deberán ser tutelados, ilustrados, etc.

Los ladinos siempre han estimado como "barbarismo" de los pueblos originarios la resistencia al trabajo capitalista (son "vagabundos" se diría en este imaginario); lo que deliberadamente se oculta, es que esta relación de producción presentada como "libre" necesitó de la compulsión militar, extraeconómica de la mita, la encomienda y el yanaconazgo para funcionar en este continente durante la época colonial, en el caso mexicano y guatemalteco, la compulsión extraeconómica para garantizar el trabajo originario en las haciendas era normal, bastante entrado el siglo XX (Gilly, 2004, 23), (Cardoso,1977, 221-234).

Asimismo, la preservación de la propiedad comunal de la tierra (por ejemplo los ejidos en México) y las superestructuras políticas y simbólicas construidas en este modo de producción fueron permanentemente señaladas por las clases dominantes latinoamericanas como signos del "atraso". Aún así, esta actitud no impidió que las relaciones de producción del modo tributario-despótico, funcionales al capitalismo colonial y dependiente fueran preservadas.

En ambos autores se va a encontrar la ausencia de una reflexión sobre el significado social, político y teórico del genocidio que dio origen a las sociedades latinoamericanas. Al respecto Helio Gallardo ha señalado con agudeza que pensar este genocidio constituyente de América Latina, estaría entre los problemas centrales del pensamiento latinoamericano *"iniciados con la conquista europeo-española en el siglo XVI. El tema a discutir entonces fue si los indígenas eran seres humanos o no. Desde allí hasta la construcción de la cultura mestiza iberoamericana y nuestra inserción forzada en el desarrollo mundial de la economía capitalista, toda nuestra historia no es sino la historia de nuestra no-gradación histórica. Este fenómeno, objetivo, se ve agravado entre los intelectuales por su afán de mirarse desde los ojos de un francés o de un inglés o de un norteamericano"* (1980,73).

Acompañando la ausencia de un pensar sobre el genocidio originario, también se puede sentir en los autores analizados que existe una gran desconfianza en las capacidades nacional populares, de darse un plan de acción y un proyecto de vida capaz de triunfar contra la opresión extranjera y oligárquica.

Rhodakanaty por ejemplo señalará, haciendo uso de la clásica y colonialista teoría del "buen salvaje" que si: *"uno o más de los niños, que se llaman Lípanes (indios bárbaros), fueran trasportados a México, y (...) a la vez, igual número de recién nacidos en la capital se transportaran a aquellos desiertos, en cuyo mecanismo social, del todo diverso, se educaran respectivamente; es claro que los Lípanes educados en México, llegarían a modelarse con nuestra forma, usos y costumbres, mientras que los mexicanos llegarían a ser tan feroces e ignorantes, como hoy lo son los moradores de aquellos desiertos."* (2003,7).

Echeverría sin tener pasajes igual de etnocéntricos, muestra repetidamente, el escozor que le produce la idea de una posible acción independiente de los sectores populares, a los que permanentemente estima incapaces de autoproyectarse en el proceso de emancipación social y nacional que el *Dogma Socialista* pregona; para Echeverría la irrupción de las "masas" no puede más que terminar en tiranía, producto de la "irracionalidad" de los sectores populares, señala el argentino: *"El principio de la omnipotencia de las masas*

debió producir todos los desastres que ha producido y acabar por la sanción y establecimiento del Despotismo" (2007,18) (...) *"De aquí resulta que la soberanía del pueblo sólo puede residir en la razón del pueblo, y que sólo es llamada a ejercerla la parte sensata y racional de la comunidad social."(...) "La democracia, pues, no el despotismo absoluto de las masas, ni de las mayorías; es el régimen de la razón."* (óp., cit., 26).

Estos claros residuos del programa del despotismo ilustrado explican por qué en el socialismo utópico latinoamericano, el núcleo de sus planteamientos es la mejora y corrección de las instituciones políticas, las cuales no han funcionado por el desconocimiento que los seres humanos colocados al frente de ellas tienen de los Grandes Principios Emancipadores (Asociación, Progreso, Libertad, Patria). Este desconocimiento ha llevado a la sociedad, a su paralización y a las luchas intestinas entre distintos grupos humanos; el único mecanismo que se encuentra en los socialistas utópicos latinoamericanos, para realizar una transformación profunda en la sociedad, sería a través del ejemplo educativo y de la explicación ilustrada, ambas perspectivas no solo excluyen, sino que muchas veces, ven con abierta hostilidad, las acciones históricas independientes de los sectores populares, las cuales estiman inútiles e irracionales.

c.3) Paz social y falansterios.

Rhodakanaty criticará con acidez el *"vago e infructuoso empirismo revolucionario."* (2003,13), Gilly señala que el griego terminará alejándose de la insurrección agraria de Julio César Chávez, uno de sus alumnos en la Escuela del Rayo y del Socialismo, justamente por los límites fourieristas de su propio pensar, que le hacía repudiar la violencia popular (2004, 24-27); se debe señalar pues que: *"las utopías socialistas llevadas al campo por los ideólogos populistas revolucionarios mexicanos no eran el origen de los levantamientos, sino que superponían una motivación ideológica formalmente afín a los movimientos de rebelión de los campesinos contra los efectos de la penetración del capitalismo"* (2004, 27).

Esta exterioridad y extrañamiento del pensamiento utopista latinoamericano, en la relación con las luchas populares, concluirá con un recurso a los falansterios, como mecanismos para llevar adelante una transformación social indolora e incontaminada de las lacras del pasado. *"Para perfeccionar la organización de un Estado, en su constitución política y administrativa, es menester empezar por la reforma del vecindario y de su municipio"* (2003, 10); según la *Cartilla Socialista*, las experiencias de transformación socialista tienen *"el derecho de realizar con entera libertad ante la sociedad esta experiencia decisiva, a condición de que la nueva teoría puesta en práctica no infrinja las leyes políticas ni civiles del Estado"*(óp., cit.,11) *"para ser buena, debe ser tal, que sea imitada espontáneamente, por la nación, y por toda la humanidad."* (op.cit.14).

Para el socialismo utópico latinoamericano, las instituciones de dominio imperial y oligárquico, condensadas a través de una serie de lógicas e instituciones, no aparece como un orden constituido por la violencia y la fuerza; que *es* orden y fuerza, sino que se presenta como un orden modelable, siempre y cuando se apele a la inteligencia y buen sentido de los individuos que están al frente de este orden y de estas instituciones.

No es de extrañar pues, el alejamiento de Rhodakanaty del movimiento agrario chavista; así como su hostilidad hacia el esfuerzo de los campesinos mexicanos por liquidar la institución hacendaria. La lógica del falansterio foureriano cae en esta *fuga reaccionaria del mundo*, donde se intenta empezar "de cero" una nueva sociedad sin explotación e ignorancia, pero dejando intactas las relaciones de explotación e ignorancia, allende la cerca del falansterio.

c.4) El humanismo abstracto.

Se examinará ahora, otro flanco que se le resiente al pensamiento de Rhodakanaty, su humanismo abstracto, el cual niega el carácter socio-histórico de los individuos y les otorga una perfectibilidad metafísica.

En el utopismo socialista, la denuncia de las injusticias sociales, va acompañada de un humanismo abstracto o por "esencias de lo humano" como Justicia, Bien, Libertad; estos humanismos exigen seudo sujetos históricos que son los encargados de realizar el Bien, a pesar de lo que hagan o crean los seres humanos reales, los cuales son quienes efectivamente hacen la historia y están llamados a transformar la sociedad. En el socialismo utópico latinoamericano, se combinan discursivamente, dos metafísicas: la del Progreso y la del Humanismo.

Rhodakanaty plantea que en *"este régimen superior que yo explico,* [y] *en cuyo seno realizará la humanidad sus destinos,* [los hombres realizarán] *progresivamente sus altas facultades, el individuo gozará de la plenitud de su libertad y practicará necesariamente todas las virtudes sociales; porque en tal régimen de verdad y justicia, la virtud será tan provechosa para los intereses del individuo, como atractiva para su corazón y su inteligencia, mientras que el vicio será tan desfavorable a sus intereses, como es odioso y repugnante por su naturaleza."* (2003,8).

Echeverría planteará esta realización, utilizando no la categoría de seres humanos, más general, sino la de pueblo o patria más determinada y concreta, pero el argentino hará uso de una metáfora biológica, para fundamentar su propuesta, así el despliegue de este "organismo natural" también supra histórico, cancelará la posibilidad de interpretar la patria echeverriana como un proto sujeto histórico popular [xxii] en el *Dogma Socialista* se lee: *"Cielo, tierra, animalidad, humanidad, el universo entero tiene una vida que se desarrolla y se manifiesta en el tiempo por una serie de generaciones continuas: —esta ley de desarrollo se llama la ley del progreso. (...) Así como el hombre, los seres orgánicos, y la naturaleza; los pueblos también están en posesión de una vida propia, cuyo desenvolvimiento continuo constituye su progreso"* (2007,5).

Queremos pues terminar de analizar y determinar los legados y problemas que el socialismo utópico latinoamericano hereda a lo que propiamente se podría llamar como el pensar radical latinoamericano y al socialismo vinculado a la II Internacional.

Se ha mostrado el límite evidente que constituyen las *ideologías del progreso* y el carácter de refracción ideológica del proceso de neocolonización (tanto norteamericana, como anglo-francesa); en relación con el *humanismo abstracto*, parecen muy atinentes las observaciones de Néstor Kohan, al señalar que el error de este tipo de humanismo reside en concebir a la humanidad histórica, como una sustancia donde se realiza un "principio humanista"; consiste en postular una *"idea antropológica previa que es, en última instancia, ajena a las relaciones sociales* [concibiendo] *la historia futura a partir de la meta de la historia pasada y* [atribuyendo] *a la historia las características que corresponderían a una persona separada de los seres humanos, deslizándose consiguientemente en la recaída metafísica "* (2003,88).

Evidentemente esto no significa como luego va a intentar demostrar Althusser que no existe *humanismo* en el marxismo y que por lo tanto, los marxistas deberían recusar de él, Kohan considera que: *"el humanismo absoluto no puede existir sino como historicismo absoluto, pues la inmanencia no está remitida a este "hombre en general" concebido como esencia transhistórica, sino que se articula como inmanencia con relación a la praxis inexorablemente histórica de la humanidad. De esta manera, el historicismo praxiológico funciona como sostén y garantía del humanismo frente a cualquier recaída en la metafísica."* (Kohan, 2003,88).

Helio Gallardo desarrollará un argumento que sirve de complemento para la observación de Kohan: *"El desplazamiento del pasado mediante la adscripción a un humanismo abstracto de cuyas positividades-verdad, bien, belleza, actitud- sería heredero, sin ruptura ni discontinuidad, el latinoamericano y el ser humano efectivo de hoy, supone, como correlato inevitable de esa Humanidad en general (ser humano abstracto), una ideología de la subjetividad del individuo en quien debe encarnarse esa humanidad. Un imaginario de la continuidad de la cultura clásico-cristiana sin más, demanda un correspondiente imaginario del sujeto humano sin más, es decir una metafisización de la subjetividad que puede proyectarse, aunque no es indispensable, como una metafísica de lo social"* (Gallardo, 1993,140).

c.5) Resumen de las diferencias.

Se pueden resumir los límites históricos y políticos que dejaron planteados de distintas maneras del pensar de la emancipación nacional y sobre todo el socialismo utópico latinoamericano, representado en este caso por las obras de Esteban Echeverría y Plotino Rhodakanaty: ausencia de una raigambre histórica que termina produciendo dos metafísicas entrelazadas: la del Progreso y la del Humanismo abstracto.

Acompaña a eso, una incomprensión teórica de las razones sociales que explican la lucha de partidos, es decir una incapacidad para determinar los orígenes y alcances de las fuerzas sociales que se desplegaban en el escenario político latinoamericano.

Aunque no se puede dejar de señalar que este tipo de obras, al igual que otras clasificadas dentro de la corriente socialista utópica, como por ejemplo *La Sociabilidad Fundamental* del chileno de Santiago Arcos, colaboraron sobre todo en la denuncia de las inequidades y abusos del régimen de poder de las oligarquías criollas; estas obras se inscribieron básicamente en el marco de un proyecto "modernizador" cargado de unas metafísicas que tendrán como resultado, el reforzamiento del dominio neocolonial y con este, de la manquedad y pereza mental del individuo colonizado.

Pareciera que uno de los desafíos permanentes de los intelectuales orgánicos de los sectores populares en América Latina será resistir y superar la tentación ladina de *"ser convocado y atraído por esta metafísica ciega del progreso* [que les] *convoca a ser blanco y superior, vencedor"* (Gallardo, 1993,121).

Los límites del pensar socialista utópico latinoamericano consisten, entonces, en no tener un diagnóstico popularmente arraigado de América Latina, una comprensión de nuestro subcontinente como una sociedad desigualmente desarrollada del sistema capitalista mundial; el otro defecto central es la ausencia de un sujeto histórico popular (nacional popular y/o universal) y una metafisización de los sujetos que posibilitan la transformación social (la ideología de la Asociación Universal).

Se verá en el próximo capítulo, una versión bastante más trabajada del pensar radical: el socialismo latinoamericano vinculado a la II Internacional y su diálogo siempre problemático con otras variantes del pensar radical que finalmente serán reabsorbidos por el marxismo latinoamericano, como por ejemplo el zapatismo.

III) El pensar radical latinoamericano.

a) ¿Economía británica, socialismo francés y filosofía alemana?

El elemento fundamental de este capítulo es comprender las fuentes y partes integrantes del marxismo latinoamericano. Este esfuerzo parte necesariamente de una crítica a una comprensión simplista y analógica[xxiii] de uno de los folletos más difundidos y que en muchos sentidos, su "letra" se ha transformado en una "verdad evidente" en las tradiciones teóricas de las organizaciones socialistas latinoamericanas que se reivindican leninistas o se inspiran en este corpus; en esta tradición, estarían incluidos tanto la tradición maoísta, como la marxista-leninista y también, la de inspiración trotskista.

La referencia es en concreto al texto de Lenin, **Tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo**, en el cual se señala que *"El marxismo es el sucesor natural de lo mejor que la humanidad creó en el siglo XIX: la filosofía alemana, la economía política inglesa y el socialismo francés"* (Lenin, 1984,46), para Umberto Melotti: *"las fuentes principales del marxismo (...) cada una de ellas, a su modo, se hallaba íntimamente compenetrada de la idea de progreso: la gran idea que el siglo XIX había heredado del siglo de las luces"* (1974,8).

¿Qué podrían significar entonces estas "fuentes y partes integrantes", para en una tradición marxista latinoamericana? Se han visto en el capítulo anterior, los límites del socialismo utópico latinoamericano y su engarce altamente problemático con las *metafísicas del progreso*, lo cual mella su filo agonal y antioligárquico, pues se mantiene en las claves discursivas, epistémicas y políticas de las tradiciones del pensar colonizado latinoamericano y no se diga de lo dudoso que podría ser llamar emancipador a las "experiencias utópicas" en América Latina, las cuales acompañan los proyectos de injerencia neocolonial, como a la que aspiraba Víctor Considerant, por eso no se profundizará en ese tema y se pasará a la economía política inglesa.

a.1) Oligarquías agodadas y liberalismo económico.

El liberalismo económico en América Latina no solo fue "anormal" en relación con el prototipo europeo, producto de su recepción influenciada por las interpretaciones italianas

de Geovanessi y las medidas del despotismo ilustrado de Floridablanca y Jovellanos, sino que generó efectos sociales distintos que en las metrópolis.

El liberalismo criollo fue la cosmovisión de las *aristocracias agodadas*. Abelardo Ramos, llama *aristocracia agodada* a la *"aristocracia colonial hispano criolla: frívola y mundana"* (1968,147) cuyo paradigma serán las clases dominantes criollas del Ecuador, los marqueses de Guayaquil, los cuales realizaron las primeras intentonas independentistas, esta clase "mantuana" tendrá en Lima su corazón, pero para Ramos representa el paradigma del "patriotismo" balcanizador que traicionó el proyecto bolivariano; representan a los viejos administradores coloniales, enriquecidos con el pongo y la mita, ávidos de negocios con el imperialismo inglés y norteamericano, promotores de la anarquía militar balcanizadora, racistas, positivistas, "enamorados" del capital comercial imperialista (que se presentaba como "laboriosidad" digna de ser imitada por los latinoamericanos).

Buenos Aires, Guayaquil y Lima serán como ya se ha dicho, los prototipos de estas aristocracias agodadas, de allí luego saldrán las oligarquías afrancesadas y norteamericanizadas que gobernaron América Latina en el siglo XX.

El liberalismo europeo sirvió como plataforma ideológica de un proceso de unidad nacional, proceso en el cual la burguesía europea intentaba luchar por la construcción de un mercado unitario interno (nacional), en el cual se pudiera acumular capital de manera más adecuada a sus intereses, despejando los límites feudales (aduanas, impuestos, tradiciones de gremio) y las restricciones políticas monárquicas, pero sabiendo también que era necesario generar un ideario jurídico-filosófico que legitimara la represión contra las clases subalternas, sus formas de vida y de resistencia; para estas labores de represión, la burguesía liberal europea no dudaba en aliarse con sus viejos rivales: los señores feudales, el clero, la burocracia estatal.

El liberalismo latinoamericano, solo tomó el último aspecto de su "hermano mayor" europeo, pues de entrada, atentó contra toda posibilidad de constituir un proyecto nacional capitalista latinoamericano y más bien sirvió como acicate para los localismos portuarios pro imperialistas, cuyo ejemplo prototípico sería el aislamiento porteño bonaerense.

Como señala Abelardo Ramos: *"la constitución real de América hispánica en esa época no había sido alterada profundamente por la revolución. Muchos encomenderos seguían con sus indios esclavizados y eran los más fervientes patriotas. La cadena de puertos exportadores de materias primas-Valparaíso, Arica, El Callao, Guayaquil, Cartagena, Puerto Cabello, La Guaira, Bahía, Santos, Montevideo, Buenos Aires-tendían irresistiblemente al mercado mundial y a establecer necesariamente una tarifa arancelaria propia y un régimen político acorde con esa tendencia" (...) "El localismo rivadaviano y santanderino, brotaba del separatismo real de las economías de materias primas que solo podían expandirse satisfaciendo las necesidades de un mercado mundial en ascenso. Las oligarquías agrarias exportadoras eran los sectores más poderosos de los nuevos Estados, que recogían de cierto modo el atraso de España, su política de saqueo asiático y una orgánica debilidad industrial. Este vástago que España lanzaba a rodar por el mundo adolecía de peores insuficiencias todavía que las evidenciadas por la metrópoli en el momento de la independencia" (1968,306).*

"Santander "el hombre de leyes", amigo de los ingleses y los norteamericanos, subyugado como Rivadavia y Mitre por las "luces europeas", quien asestará a Bolívar una puñalada por la espalda. Se consideraba discípulo de Bentham, el vulgarísimo utilitarista inglés cuyo liberalismo jurídico convenía perfectamente a la orientación económica del imperio británico. El "laissez-faire" heredado de Adam Smith y su burda teoría de "el principio de la mayor felicidad" había deslumbrado al bachiller Santander y satisfacía la sed filosófica de los cafetaleros y propietarios de esclavos de nueva Granada" (...) "El benthamismo de Santander, como el "positivismo" de las oligarquías latinoamericanas, necesita ser explicado. (...) "Era la mejor filosofía para los dueños de esclavos y propietarios de tierras." (óp., cit., 308).

Esta explicación de Ramos es suficiente para determinar la herencia que la economía política inglesa y sus ideologías derivadas: "empirismo", "sentimientos morales", "mayor felicidad, para el mayor número" pudieron dejar en un pensamiento radical latinoamericano.

a.2) Sobre Hegel y América Latina.

Un tercer elemento que se debería de "despejar" es el de la herencia hegeliana. Aunque se alargue un poco esta exposición, sería muy útil leer el resumen que presenta Lucien Goldmann sobre las diferencias teórico políticas fundamentales de las dos visiones del mundo: la marxista y la hegeliana; el francés señala: *"Para Hegel la acción no exige necesariamente un pensamiento consciente de si mismo, un ser "en y para sí". La "astucia de la razón" se impone a través de las conciencias más o menos falsas de los hombres y la verdadera toma de conciencia no se hace sino después* ***post factum****, cuando la idea ya está realizada en la realidad histórica. (...) El pensamiento de Hegel piensa y comprende a Napoleón o al Estado Prusiano pero no es un medio indispensable para que se realicen. (...) para el materialismo dialéctico nos parece que la "falsa conciencia" implica siempre una acción que puede, sin duda, ser necesaria o progresista pero que todavía no pone fin a la explotación y a la alienación. La verdadera liberación, la revolución socialista, implica también una toma de* ***conciencia verdadera*** *y aquí el pensamiento verdadero se convierte en un* ***elemento necesario*** *y no, como en Hegel, en coronamiento de la acción. Por eso como hemos dicho al comienzo del estudio, para el materialismo dialéctico, el discurso conceptual no se basta a sí mismo y no es el objetivo final de la historia. (...) La acción es un valor, pues es por la acción que se llega a las condiciones de un pensamiento conceptual claro y consciente, al "en sí y para sí", a la realización del Espíritu Absoluto: ésta es la posición de Hegel"* (1962, 12-13).

La primacía que da Hegel al concepto y al pasado, como momentos cumbres de la acción histórica, tienen mucho que ver con el reconocido carácter eurocéntrico del pensar hegeliano en relación con el papel histórico del continente americano.

En un capítulo especial de *Marx en América Latina*, José Aricó va a señalar que: *"el embarazo sistemático de Hegel y su consiguiente condena de América, provienen de su concepción de la realidad como historia y de la historia como pasado. Por no tener "historia", América tampoco tendría, según Hegel, "realidad". (...) Si para Hegel la historia es la objetivación progresiva del espíritu en sí en el estado, y este presupone la nación en cuanto realización objetiva del espíritu nacional, sólo en el hecho de devenir naciones (y por lo tanto en estados) puede encontrar América su lugar en la gradación de*

la historia universal. Únicamente en el futuro América dejará de ser mera existencia (Realität) para ser necesaria y consecuencia efectivamente (Wirklichkeit) "real" pues "sólo cuando la realidad ha ultimado su proceso de formación" puede encontrar su puesto "en la serie de las formas que la razón asume en el mundo". Es innegable la presencia de Hegel de una tensión interna irresuelta entre la transformación de la totalidad en un proceso inmanente en el curso del cual la razón se realiza de forma progresiva-lo cual presupone un esquema lineal de la historia universal- y la presencia de estadios que, como el oriental, o el Nuevo Mundo, perdieron definitivamente su lugar en la gradación dialéctica o aún no la encuentran. Hegel resuelve la tensión expulsando de la historia al mundo oriental por su carácter estático o inmutable o no incluyéndolo aún en aquella inmadurez, como ocurre con América." (1980,154).

Es más bien a posteriori, después de ya constituido el marxismo latinoamericano y más bien como un proceso de enriquecimiento del mismo, para contraponerlo a la ontología metafísica del DIAMAT que promovía el marxismo-leninismo (pero no solo él) que se puede encontrar con claridad, una influencia positiva de la obra de Hegel sobre el marxismo latinoamericano, es decir, el pensamiento hegeliano (la reflexión sobre la pertinencia de su obra) ingresa a las fuentes del marxismo latinoamericano más bien tardíamente, de la mano de la obra de autores como Carlos Astrada[xxiv] o Adolfo Sánchez Vásquez.

b) Fuentes y producción socio-histórica del marxismo en América Latina.

Se regresa entonces a la pregunta no resuelta: ¿Cuáles serían las fuentes integrantes del marxismo latinoamericano? ¿Sobre qué suelo se erige el marxismo latinoamericano? La tesis es que un primer antecedente del marxismo latinoamericano es el *Socialismo de la II internacional*, donde juegan un papel destacado Juan B. Justo en Argentina y Luís Emilio Recabarren en Chile, pero el crisol no se reduce a estas las influencias, craso error sería creer que en América Latina fue una simple evolución del socialismo al comunismo lo que desembocará en la construcción del marxismo latinoamericano.

Kohan ha aportado un elemento que podría ser fundamental para comprender otra fuente que acompaña al *socialismo de la segunda internacional*, es lo que él llama la *Generación del Ariel*. Esta categoría sirve a Kohan para señalar como el marxismo en su desarrollo latinoamericano va a ir acompañado, "empapado" de una cultura de rebeldía latinoamericana, que es previa al despliegue del marxismo y contemporánea al del socialismo de la II internacional. *"No desconocemos la extensa genealogía ni el itinerario cambiante por el que ha ido transitando el concepto-metáfora de Ariel. Desde La Tempestad de William Shakespeare hasta el Ariel de José Enrique Rodó (que se prolonga en todo el modernismo latinoamericano y, a través de él, ingresa en los manifiestos de la Reforma Universitaria de 1918). En esa larga estela, el replanteo de Roberto Fernández Retamar en su brillante Calibán resulta más que sugerente ya que cuestiona la escisión entre el pueblo, la cultura y los intelectuales, recuperando la figura de Calibán como sinónimo de los pueblos latinoamericanos (...) el nombre de Ariel bien puede ser el nombre de la cultura política latinoamericana, que no es otra que la cultura de la rebelión y la cultura de la revolución, por lo tanto nunca reflejo, nunca retraso, nunca espejo pasivo de la economía.(...) De allí que en este libro hablemos, a propósito de Mariátegui y Mella, por ejemplo, de miembros marxistas de la hermandad de Ariel."* (Kohan, 2002,20-22).

Lo mejor de esta categoría de Kohan es que aunque suficientemente determinada, también es flexible para incluir en ella a toda una generación de autores de fines del siglos XIX e inicios del siglo XX (siendo esta generación un autentico fenómeno latinoamericano) cuyo pensar sería difícil de clasificar, tanto como socialdemócratas, como marxistas latinoamericanos o como marxistas-leninistas, aunque es fácil de demostrar que esta

generación jugó un papel fundamental en la difusión del antiimperialismo y las ideas radicales en los distintos países de América Latina, figuras como Manuel González Prada en Perú y Flores Magón en México, Froylán Turcios en Honduras o García Monge y Carmen Lyra en Costa Rica estarían enmarcados en esta tradición.

Esta cultura romántica, anticapitalista y antiimperialista se nutre de las irritaciones producidas en los sectores populares, debido al incumplimiento por parte de las clases gobernantes de las promesas de mejora social, progreso e independencia nacional, se alimenta del fracaso del proyecto oligárquico de constituir "desde arriba", -como un puro proyecto estatal y pedagógico-autoritario-, naciones de las que fueran provincias del viejo imperio español y la consiguiente destrucción ("homogenización") de las prácticas y culturas precapitalistas y/o originarias.

Esta destrucción no solo hace referencia a la "homogenización" y asimilación forzosa (que combinó discriminación y ladinización) de los pueblos originarios y la consecuente destrucción de las formas originarias de producción y apropiación de la riqueza (la propiedad comunal y/o ejidal de la tierra), sino también, el ataque a otras formas precapitalistas de producción que resistieron la modernización oligárquico positivista.

La crisis originada por el fracaso del proyecto nacional independentista, producirá que en la transición entre siglos, las oligarquías criollas y agodadas vean la necesidad de generar una ideología adecuada al nuevo proyecto "nacional" (en realidad a los 20 nuevos proyectos nacionales), esta ideología no será otra que el positivismo.

b.1) Positivismo y proyecto político popular.

Para el marxista Oscar Terán si se quiere entender la extensión y alcance del positivismo latinoamericano, hay que ubicar las razones de dicho éxito no en la eficacia de las ideologías, sino en él: *"proceso de formación del Estado y de la nación de los países latinoamericanos a finales del siglo pasado. De hecho, tanto la mayor incorporación al mercado mundial como las tareas de homogenizar las estructuras sociales provenientes del período de enfrentamientos civiles pos independentistas y/o de los aportes inmigratorios, se resolvieron en general, mediante una centralización del Estado, coincidente con la etapa de conformación del positivismo" (...) "Así, mientras en países de poblamiento aluvional*

como los rioplatenses es notoria la aplicación del dispositivo conceptual positivista como cuadrícula clasificadora destina a ordenar los datos de una sociedad visualizada como excesivamente heteróclita, en aquellas otras naciones con un fondo indígena sumamente denso-como México, Bolivia o Perú- la mirada positivista se detendrá sobre todo en la detección de los fenómenos raciales que "explicarían" el retraso o las frustraciones de dichos países. (1983, 7-8).

El mismo criterio de ingreso histórico se puede encontrar en Abelardo Ramos, aunque este autor va a recusar la idea de que efectivamente se hayan construido identidades nacionales en América Latina; para Ramos, en sentido estricto, lo único "nacional" que existe en nuestro subcontinente, es "lo latinoamericano"; en América Latina, lo que han surgido son estados que través del dominio del imperialismo y de las oligarquías exportadoras promueven sistemáticamente la balcanización de la nación latinoamericana inconclusa; esta tesis original es parte significativa del corpus teórico de la Izquierda Nacional argentina, por cierto, el otro "pie" de esta corriente de pensamiento va a ser el rol fundamental que juegan los "ejércitos nacionales". *"Ramos (...) sostendrá -a lo largo de toda su trayectoria política- que ante la debilidad de la burguesía nacional su rol industrializador debía ser recogido por el Ejército, que se convertía de este modo en el verdadero partido político de la burguesía argentina."* (Kohan, 2002,285).

Regresando a Ramos y sus reflexiones sobre la independencia latinoamericana, este autor sostiene que: *"La época de la "argentinidad", de la "'peruanidad", de la "bolivianidad", de la "chilenidad" debía coincidir con la sólida inserción en la estructura del comercio mundial de los Estados librados al azar histórico después de la muerte de Bolívar. Dicho fenómeno se despliega alrededor de 1880, cuando los países latinoamericanos elaboran sus formas jurídicas más o menos permanentes y construyen su "unidad nacional", a la vez que Europa o Estados Unidos establecen con ellos canales regulares de intercambio y la complementación económica se consolida en la unilateralidad de la producción"* (1968,358).

El positivismo se podría considerar como la ideología que mejor expresa las condiciones e intereses de la burguesía dependiente latinoamericana en el momento de articulación del sistema imperialista de explotación y dominio, para que esta ideología pudiera surgir, fue

necesaria la derrota del proyecto bolivariano y la balcanización definitiva (por el momento) de América Latina.

Las fuentes integrantes del marxismo latinoamericano surgen, por lo tanto en oposición, como crítica superadora al positivismo oligárquico, como condensación de un espontáneo subversivismo de los trabajadores inmigrantes que exigía un espacio integrador en la "política nacional" y de los pueblos originarios transformados en peones semiesclavos, pero hambrientos de "Igualdad, Reforma, Justicia y Ley" (para usar la inmortal consigna del levantamiento zapatista).

Tomados en cuenta estos afluentes y estos opositores es que se puede hablar con propiedad de la configuración del pensar radical latinoamericano, tradición que como se verá, se proyectará problemáticamente con el marxismo latinoamericano, hasta que finalmente este asimilará y superará creativamente esta primera generación del pensar radical latinoamericano.

Se examinarán ahora, con más detalle, las corrientes de las cuales se nutre el marxismo latinoamericano: 1) el socialismo de la segunda internacional 2) la tradición y cultura romántica, antiimperialista (*Generación del Ariel).* 3) La experiencia de transformación nacional popular mexicana y el pensamiento del Ejército Libertador del Sur dirigido por Emiliano Zapata[xxv].

b.2) El socialismo de la II internacional.

Siguiendo a Néstor Kohan, se puede señalar que: "*En América Latina comienza a conocerse la obra de Marx a partir de 1870 cuando un periódico de los trabajadores mexicanos publica por primera vez el Manifiesto Comunista, mientras que solo en 1898 el público de habla hispana tuvo acceso a El capital (libro I) a través de la primera traducción realizada en España por Juan B. Justo*" según Kohan: "*los emigrantes europeos leían en América las obras marxistas más conocidas (básicamente el Manifiesto, el libro I de El capital y el Anti-Dühring) en alemán, italiano o francés. Y este particular fenómeno de "recepción" no fue un accidente casual, pues la primera generación de marxistas en América Latina fue europea.*" (...) "*El primer periódico marxista de*

Argentina fue El Obrero, publicado (...) desde 1890 y dirigido por (...) Germán Ave Lallemant, miembro de la asociación alemana Vorwärts (...) y estrecho colaborador, junto a Pablo Zierold —quien escribía desde México en la misma época—, de la revista alemana Die Neve Zeit dirigida a fines de siglo por Carlos Kautsky.". (Kohan, 2003,26) (...) *"Sin soslayar la importante labor de estos primeros militantes revolucionarios (...), no se puede tampoco hacer caso omiso de que para ellos estaba en juego "la aplicación" de un modelo de socialismo -el alemán- y no la creación desde las condiciones latinoamericanas. Fueron muchos los esfuerzos por aplicar ese modelo a la realidad del país llamando al mismo tiempo a la nacionalización de los obreros inmigrantes. Sin embargo, el obstáculo eurocéntrico fue insalvable. Por ejemplo, en un artículo publicado en Die Neue Zei t(...) Lallemant llegó a decir: "En el interior de los círculos militantes predomina un sentimiento abiertamente antirreligioso. Pocos argentinos poseen una idea clara de la grandiosidad del ateísmo y el materialismo, ni pueden tenerla puesto que lamentablemente, el método de enseñanza en los países neolatinos es descuidado, la elaboración del pensamiento filosófico no está arraigada en la raza y, sobre todo, no se practica el pensar en general""* (Kohan, 2002, 40).

El carácter colonizante y racista de los comentarios de Lallemant salta a la vista y no necesitan más comentarios, pero sí vale la pena detenerse brevemente en los problemas que tienen en concreto los tres textos, los cuales Kohan señala como popularizadores del marxismo en América Latina (*El capital*, el *Manifiesto Comunista* y el *Anti-Dühring*).

Rosa Luxemburgo en su ensayo *Estancamiento y progreso del marxismo* plantea una reseña de los efectos que produjo la recepción del tomo I de *El capital*, y del resto de esa obra marxiana en Europa.

b.2.1) Estancamiento teórico y colonialismo en la segunda internacional.

Luxemburgo analiza las concatenaciones que se produjeron en la recepción del tomo I y los dos tomos de El capital en el despliegue y en la tesitura teórica de las organizaciones obreras europeas de inspiración socialista, Luxemburgo señala: *"El tercer tomo de El capital, con la solución del problema de la tasa de ganancia (...) apareció recién en 1894. Pero en Alemania, como en otros países, se había utilizado para la agitación el material*

incompleto del primer tomo, la doctrina marxista se había popularizado y había encontrado aceptación sobre la base de este único tomo; la teoría marxista incompleta había obtenido un éxito fenomenal; nadie había advertido que había una laguna en la enseñanza. (...) Desde el punto de vista científico, hay que considerar que el tercer tomo de El capital completa la crítica de Marx al capitalismo. (...) Pero, y esto es lo principal, todos estos problemas, por importantes que sean para la teoría pura, son relativamente poco importantes desde el punto de vista de la lucha de clases. En lo que a ésta concierne, el problema teórico fundamental es el origen de la plusvalía, o sea la explicación científica de la explotación, junto con la dilucidación de la tendencia hacia la socialización del proceso de producción, es decir, la explicación científica de las bases objetivas de la revolución socialista.

Ambos problemas encuentran solución en el primer tomo de El capital, que deduce que la "expropiación de los expropiadores" es el resultado inevitable y definitivo de la producción de plusvalía y de la concentración progresiva del capital. Con ello queda satisfecha, en cuanto a teoría, la necesidad esencial del movimiento obrero. (...) Es por eso que, para la generalidad de los socialistas, el tercer tomo de El capital sigue siendo un libro cerrado. (...) "Sólo en la proporción en que nuestro movimiento avanza y exige la solución de nuevos problemas prácticos nos internamos en el tesoro del pensamiento de Marx para extraer y utilizar nuevos fragmentos de su doctrina. Pero como nuestro movimiento, como todas las empresas de la vida real, tiende a seguir las viejas rutinas del pensamiento, y aferrarse a principios que han dejado de ser válidos, la utilización teórica del sistema marxista avanza muy lentamente. Si, pues, detectamos un estancamiento en nuestro movimiento en lo que hace a todas estas cuestiones teóricas, ello no se debe a que la teoría marxista sobre la cual descansan sea incapaz de desarrollarse o esté perimida. Por el contrario, se debe a que aún no hemos aprendido a utilizar correctamente las armas intelectuales más importantes que extrajimos del arsenal marxista en virtud de nuestras necesidades apremiantes en las primeras etapas de nuestra lucha."(2006,113-117).

Las tendencias que señala Luxemburgo, sobre una peculiar recepción histórica de *El capital* que significó un olvido-estancamiento de las capacidades teóricamente creadores en el movimiento socialista europeo y por lo tanto, en su perfil crítico-práctico, revolucionario.

Esta peculiar recepción, tendría un específico impacto en América Latina donde es posible ver que la recepción del marxismo que hicimos los latinoamericanos, contiene problemas similares a los señalados por Luxemburgo, pero agregándole otro elemento importante; como lo es que justamente *El capital* (tomo I) y el Manifiesto Comunista, son los textos donde se pueden apreciar con claridad, la presencia de problemáticas aseveraciones de Marx en el sentido de la existencia de un decurso necesario de la historia que tendría como teleología modélica, el capitalismo británico.

Frases como: *"El bajo precio de sus mercancías es la artillería pesada con la que* [la burguesía] *derrumba todas las murallas de la China, con la que obliga a capitular a las tribus bárbaras más ariscas en su odio contra el extranjero. Obliga a todas las naciones (...) a implantar en su propio seno la llamada civilización, es decir, a hacerse burguesas. Crea un mundo hecho a su imagen y semejanza."(...)"La burguesía ha producido maravillas mucho mayores que las pirámides de Egipto, los acueductos romanos y las catedrales góticas; ha acometido y dado cima a empresas mucho más grandiosas que las emigraciones de los pueblos y las cruzadas."* (Marx, 1978,101) o esta otra presente en el *El capital (tomo I)*, donde asevera: *"No se trata aquí del grado de desarrollo, más alto o más bajo, que alcanzan los antagonismos sociales engendrados por las leyes naturales de la producción capitalista. Se trata de las leyes mismas, de las tendencias mismas que actúan y se imponen con una necesidad férrea. El país industrialmente más desarrollado no hace más que mostrar al que es menos desarrollado el cuadro de su propio porvenir."* (1986,10), señalaban hacia la posibilidad de la existencia de un modelo de desarrollo histórico lineal, en el mismo pensamiento de Marx y de hecho, después de la normalización estalinista, fueron utilizados como evidencia dogmática a favor de las tesis de los marxistas-leninistas; se verá más adelante que los teóricos del comunismo "a la tica" asumieron esta misma actitud teórica.

Es justamente en este tema y a partir de una interpretación literal y analógica de estos pasajes, donde estará un nudo trabajoso, al que tendrá que volver varias veces el marxismo latinoamericano en su proceso de constituirse, pues una de las grandes paradojas del despliegue del marxismo en América Latina y en general, en el mundo semicolonial fue que *"en los países de la periferia paradójicamente El capital se convirtió en el libro de*

legitimación de las clases dominantes, pues se lo leyó como la confirmación teórica de la necesidad y progresividad del capitalismo tal como se configuró específicamente en Europa occidental. A esta etapa histórica podría considerársela, sin temor a exagerar o a equivocarnos, como la de un marxismo subdesarrollado." (Kohan, 2003,27).

Al igual que Néstor Kohan creemos que este nudo podría desatarse interiormente sobre la base del mismo corpus marxista, apelando a escritos que fueron frecuentemente olvidados y postergados, como la carta a Vera I. Zasúlich y los escritos sobre Irlanda. Importa señalar que la cuestión nacional irlandesa es fundamental para poder encontrar un fundamento "anticolonialista" y "tercermundista" en el pensamiento de Marx.

El núcleo de la propuesta política de Marx para Irlanda estará vertebrada por la tríada: autogobierno e independencia, revolución agraria y proteccionismo industrial antibritánico, extraña sobremanera que pensadores como Kohan, Ramos y Aricó, no hayan señalado que este mismo programa es el que va a levantar el más anómalo, pero también el más radical de los próceres de la independencia latinoamericana José Artigas, Ramos de hecho va a pasar "de costado" a este hecho, el argentino pese a su admiración por Artigas y que señala con gran lucidez que: *"Artigas es el único caudillo de la Independencia que combina en su lucha la unidad de la Nación , con la revolución agraria y el proteccionismo industrial de los territorios bajo su mando"* (1968,153), no realiza ningún vínculo, ni comparación entre el uruguayo y el alemán y sobre todo, no aprovecha esta notable coincidencia política para fundamentar su peculiar mezcla de bolivarianismo y marxismo.

Retomando la ilación, es importante señalar que: *"Marx* [en su etapa madura, sobre todo a través del estudio de la cuestión irlandesa] *revisa sus puntos de vista frente al problema del colonialismo, el mundo periférico y los pueblos sometidos a la dominación capitalista. Y llega a dos conclusiones: primero, no hay "progreso" para los pueblos sojuzgados mientras sigan bajo la bota imperial. Inglaterra no sólo no hizo avanzar a la India colonial —como ingenuamente había esperado el joven Marx—: la hizo retroceder. Segundo, la historia no tiene un recorrido evolutivo por etapas. No hay un centro único (Europa occidental), del cual se irradiarían, escalón por escalón, sin saltarse ninguno, las diversas etapas del desarrollo histórico para todo el orbe."* (Kohan, 2006).

En el mismo sentido se pronuncian José Aricó y Umberto Melotti, para el mexicano: *"Fue el conocimiento de textos tales como El Manifiesto Comunista, el Prólogo a la Contribución a la crítica de la economía política, el Anti-Dühring-y mucho menos del primer tomo de El capital-, leídos todos desde una perspectiva fuertemente positivista, el sustento teórico de la constitución de una ideología sistematizadora del pensamiento de Marx, de nítidos perfiles cientificistas, a la que los socialdemócratas europeos del final de siglo denominaron "marxismo". Cuando años después fue exhumándose esa enorme masa de trabajos que tanto Marx como Engels dedicaron a los fenómenos del capitalismo a escala mundial, a los problemas de la política internacional y a las luchas por la realización "nacional" de los pueblos dependientes, se incorporaron a un circuito cultural no preparado para comprender su verdadera significación. En los hechos fueron leídos como confirmatorios de la célebre tesis de El capital en la que Marx afirma que el país industrialmente más desarrollado no hace sino mostrar al menos desarrollado la imagen de su propio futuro"* (1980, 57), mientras tanto el italiano en su ensayo *Marx y el Tercer Mundo* va a señalar en relación con estos esquemas unilaterales que: *"tal interpretación no es del todo arbitraria, ya que se funda en toda una serie de fragmentos de Marx, desde la Ideología Alemana hasta el Manifiesto. Pero es una esquematización simplista, en la cual se pierde toda la riqueza del pensamiento que Marx fue desarrollando por lo menos de 1853 en adelante"* (1974, 18).

En relación propiamente con el *Anti Dühring*, existe otro problema el cual apenas se dejará planteado. Esta obra de Engels es criticada por distintos marxistas por ser la fuente de donde luego de un proceso de selección y osificación, se construirá el DIATMAT y el HISMAT, esa ontología metafísica que promoverá permanentemente el estalinismo internacional, pero que tiene un fundamento y justificación filosófica en este libro. Kohan señala: *"El término "materialismo dialéctico" fue utilizado por primera vez para bautizar al marxismo en un ensayo de Plejanov sobre Hegel escrito en 1891. El mismo Plejanov, dos décadas más tarde, en 1908, considerará que Engels había presentado en su Anti Dühring "la forma definitiva de la filosofía del marxismo". (...) Aun sin utilizar directamente este término, Federico Engels sostiene en 1877 —diez años después de la publicación del libro I de El capital—, que el "nuevo materialismo" de Marx es un "materialismo sencillamente dialéctico, y no necesita filosofía alguna que esté por encima*

de las demás ciencias". Más allá de la historia del término, es indudable que el primer cimiento de este "sistema" fue aportado y proporcionado por el autor del Anti-Dühring, principalmente en la obra de sus últimos años. Aunque, a decir verdad, —y aun sin dejar de remarcar en ningún momento las diferencias radicales que separan su perspectiva filosófica de la de Marx—, debemos subrayar con Sacristán que las perjudiciales consecuencias que esta tradición teórica ha tenido para el marxismo "son menos imputables al propio Engels que a las vicisitudes del movimiento obrero y de la construcción del socialismo en la URSS" (2003, 30).

Estas afirmaciones ciertas para el marxismo de la II internacional, tuvieron también una expresión particular en el socialismo latinoamericano, pues son bastante evidentes los límites que tuvo la lectura del marxismo y del *Anti Dühring* realizadas por las corrientes del pensar radical, vinculadas a la II internacional; esta interpretación estaría marcada por: *"fuertes y robustas tendencias cientificistas y evolucionistas, tanto en los que se adherían al "revisionismo" (por ejemplo Juan B. Justo) como en los que lo hacían con "la ortodoxia" (para el caso, Enrique del Valle Iberlucea). Justo cuestionaba la dialéctica marxiana de estirpe hegeliana a la cual oponía el denominado "realismo ingenuo", criticaba la teoría del valor e interpretaba la teoría de la historia como una teoría de la evolución de las sociedades, mientras que Iberlucea —por influencias de Antonio Labriola— ponía mayores distancias frente al economicismo pero se adscribía rotundamente al determinismo kautskiano."* (Kohan, 2003, 25).

b.2.2) Justo y Recabarren. Socialismo sin nación.

Este señalamiento crítico a Justo, sobre todo en lo concerniente a su interpretación abstracta del desarrollo histórico de las sociedades, también puede ser extensivo a la obra de Luís Emilio Recabarren, que aunque más radical políticamente que Justo, también menosprecia la dimensión nacional popular y antiimperialista de la lucha socialista, por ejemplo en su trabajo *Ricos y Pobres*, así como en el *Programa y Reglamento del Partido Obrero Socialista*, pese a desarrollar un programa de medidas avanzadas para el proletariado minero, en ningún momento se señala el carácter semicolonial de la nación chilena y por lo tanto, oscurece el análisis de Chile como nación periférica y la primacía de las tareas de liberación nacional en la revolución chilena.

Michel Lowy acierta cuando señala que: *"los escritos y discursos de Recabarren, verdadero dirigente de masas y tribuno popular, tienen por eje central la lucha de clases irreconciliable entre los obreros de las minas y de las fábricas y los capitalistas, lucha cuyo desenlace histórico sólo puede ser la revolución socialista, el poder proletario. Sin embargo, su pensamiento conserva cierto matriz "obrerista", ya que subestima la cuestión nacional y agraria. Su adhesión profunda y sincera a la revolución rusa no significa una aprobación real de la problemática leninista. "* (Lowy, 1980,17).

Los límites evidentísimos del *socialismo de la segunda internacional*, que se podrían llamar los límites de un *socialismo sin nación*, es decir sin comprensión de la dimensión nacional popular de la lucha socialista en América Latina, adquieren un carácter patético en la obra de Justo, pues uno puede encontrar fácilmente en ellas, argumentos similares a los que actualmente utilizan los liberales y neoliberales latinoamericanos, para justificar el desmonte de las empresas estatales crecidas durante el periodo cepalino, así como la apertura de zonas francas con exenciones fiscales, para muestra un par de botones: 1) "[El partido socialista] *no puede ser engañado con las ficciones del nacionalismo industrial o proteccionismo. Para él las actuales trabas aduaneras al comercio entre pueblos son tan bárbaras como lo eran hace ciento cincuenta años las que impedían el comercio de provincia a provincia; y no puede respetarla sino en cuanto son indispensables para la vida de las empresas ya establecidas, cuya ruina perjudicaría a los trabajadores que la ocupan"* (citado en Lowy,1980,66). 2) *"Las declaraciones socialistas internacionales sobre las colonias, salvo algunas frases sobre la suerte de los nativos, se han limitado a negociaciones insinceras y estériles. No mencionan siquiera la libertad de comercio, que hubiera sido la mejor garantía para los nativos"* (citado por Ramos, 1968, 501).

Estos límites dramáticos encuentran en José Aricó, toda una propuesta de recomprensión teórica y política en *Socialismo y cuestión nacional*, el argentino plantea:*"De un modo u otro Justo participaba de esa ideología tan fuertemente consolidada en las clases dirigentes* [de que el éxito de un proyecto nacional de modernización residía en la clarividencia letrada del proyecto mismo] *y concebía a la acción socialista como la única fuerza capaz de realizar la república verdadera.(...) La campaña periodística llevada a cabo por el genio sarmentino en sus últimos años de vida en pro de la naturalización en*

masa de los residentes extranjeros, será recuperada y convertida en una de las propuestas esenciales del Partido Socialista. Por lo que no resultaría un despropósito ubicar a Justo en ese punto de reflexión en el que el ideal democrático se transforma en socialista al incorporar como elemento decisivo de la regeneración social a las masas trabajadoras en su conjunto, es decir al conjunto de los desheredados que tanto temores despertó en las élites letradas argentinas desde la crisis del liberalismo que sucede a la revolución europea de 1848 (...) La posibilidad de transformar a la república posible en una república verdadera ya no dependía exclusivamente de la clarividencia de un proyecto, ni como quería Sarmiento de la nacionalización de aquellos extranjeros a los que la extrema movilidad social había convertido en propietarios sin voz política. No era entre éstos donde había que buscar los soportes sociales de una propuesta de democratización radical de la sociedad. La democracia podía ser conquistada si la nueva clase de trabajadores, en su enorme mayoría extranjeros, intervenía organizadamente en la vida nacional a través de una institución de nuevo tipo, de un partido político moderno como se proponía llegar a ser el Partido Socialista" (Aricó, sfe, 3).

No obstante esta sugerente hipótesis de Aricó, la cual podría señalar un elemento que se preste a reivindicaciones populares, y a la vez, revalorice el papel del socialismo sin nación justiano, creemos que son más determinantes los límites que significan para un pensar radical su adscripción sin más al librecambismo, a las ideologías del progreso y al "realismo ingenuo", como el mismo Aricó señala a propósito del Partido Socialista Argentino: *"Si bien* [los cánones del marxismo de la II Internacional] *les permitía obtener éxitos relativos en la organización de las clases trabajadoras, los colocaba objetivamente en una posición, subalterna en el interior del bloque de fuerzas orientadas a la modernización capitalista de la región"*(citado por Kohan, 2002, 43).

Es importante señalar que una sospecha que se levanta contra la validez interpretativa de la hipótesis de Aricó sobre Juan B. Justo es la dudosa línea de continuidad trazada por Aricó entre Sarmiento y Justo, así como que este mimeo fue elaborado por Aricó, cuando iniciaba su enamoramiento con la "democracia de baja intensidad" del radicalismo alfonsinista posdictatorial. Kohan señala que: "*Desconociendo esas debilidades estructurales de nuestra democracia, el grupo de Pasado y Presente* [grupo cuyo corazón inspirador era

precisamente José Aricó] (*transformado al regreso del exilio en Club de Cultura Socialista) construyó diversos relatos legitimantes. Postuló un supuesto "pacto democrático" (basado en el puro consenso y en un pretendido "contrato") cuando en realidad lo que existió en los países del cono sur latinoamericano fue una imposición de fuerza que instaló el modelo neoliberal a sangre y fuego. La supervivencia de ese modelo no ha sido producto de ningún "contrato". Gran parte de las falencias estructurales de nuestro régimen institucional —repudiadas en el popular "que se vayan todos"— son hijas no deseadas de esa gestación forzada. Pero el Club de Cultura miró para otro lado. Se empecinó en apoyar aun más al gobierno de Alfonsín, formando parte del "grupo Esmeralda", junto con otros consejeros presidenciales. Y en esa actitud se jugaron a fondo avalando incluso las leyes de obediencia debida y punto final que garantizaron la impunidad para los crímenes militares."* (Kohan, 2005).

No deja de ser curioso e interesante que el movimiento de desradicalización política de los intelectuales latinoamericanos, alguna vez vinculados al movimiento marxista, normalmente gravite alrededor de la justificación legitimadora de una "democracia neutra" en América Latina, ocultando la semicolonialidad de este tipo de democracia; pareciera que a una teoría sobre la "democracia pura", se le sigue una estrategia de "socialismo sin nación", ambas propuestas cargadas de ideologías y metafísicas que esconden el carácter histórico y geográficamente situado de las instituciones políticas latinoamericanas y sobre todo nuestra histórica y estructural dependencia.

c) La *Generación del Ariel.*

Es definitivamente más rica en interpretaciones la existencia de la *Generación del Ariel*, de la cultura de la rebeldía antiimperialista y romántica, donde el elemento fundamental de los aportes de esta generación sería postular la existencia de una cultura y espiritualidad antiimperialista latinoamericana opuesta al desarrollo de la cultura yanqui "materialista".

"Esta formación ideológica, crítica de la vulgaridad y mediocridad del burgués y de la arrogancia "materialista" y "mecanicista" expansiva del imperialismo yanqui reposaba en un conjunto de coordenadas estrechamente ligadas al romanticismo. No al romanticismo entendido como tendencia reaccionaria y conservadora frente al progreso iluminado de la Revolución Francesa ni tampoco como una escuela literaria del siglo XIX europeo, sino más bien como una protesta visceral frente a la modernización impulsada por el orden burgués capitalista, frente a su despiadada desarticulación de las relaciones personales, frente a su brutal sujeción de la cultura al orden del dinero y el valor de cambio." (Kohan, 2002, 49).

Este elemento es de gran importancia, pues fue el imperialismo británico, quien normalmente se interpretaba como el principal explotador de los países latinoamericanos (aunque desde época de Bolívar se veía con sospecha a los Estados Unidos). Pablo González Casanova señala que la época introducida, es justamente la del surgimiento e inicio de la hegemonía del imperialismo yanqui y de sus intentos de desplazar definitivamente la influencia de los ingleses en América Latina[xxvi], González Casanova cita a Whitaker, según el cual en el primer cuarto del siglo XX: *"Los oficiales norteamericanos dirigían las políticas financieras de once de las veinte repúblicas latinoamericanas, y en seis los ajustes bancarios estaban respaldados por las tropas norteamericanas acuarteladas en el propio país."* (González, 1978, 14).

Se cierra entonces el cuadro, el crisol social del cual surge el marxismo latinoamericano: expansionismo yanqui, luchas interimperialistas, modernismo literario y cultura romántica antiimperialista, como señala Lowy: *"Frente a la escalada irresistible del capitalismo, al despliegue invasivo de la civilización científica y técnica, de la gran producción industrial, del universo de la mercancía y de los valores mercantiles, se produce -en diversos medios*

sociales y, particularmente, en la intelligentsia tradicional- una reacción cultural (unas veces desesperada y trágica, otras resignada) que puede designarse como romanticismo anticapitalista."(citado por Kohan, 2002, 49).

Pese a la importancia crítica de la categoría kohaniana, habrá dentro de las marxistas latinoamericanos una polémica sobre los alcances de la categoría de la *Generación del Ariel*, el mismo Kohan ha señalado los límites de su categoría, pues él está interesado sobre todo en señalar la existencia de esta corriente de pensamiento nacida: *"inicialmente a partir del modernismo"* [y] *"apelando a la obra crítica del imperialismo norteamericano del uruguayo Rodó"* [pero que]: *"bien podría llamarse de otra forma. (...) No importa tanto la denominación, sino más bien la identificación y el reconocimiento de la existencia de esa corriente"* (Kohan, 2004).

Para Lowy, que discuerda con la opinión de Kohan, la diferencia estaría referida al tema de la rememoración y la irrupción del pasado como un elemento que sí constituye al romanticismo anticapitalista: *"Según Néstor Kohan el romanticismo latinoamericano no apela a un pasado pre capitalista sino al porvenir futuro de la unidad de América Latina. Pienso que habría que matizar este argumento: 1) El pasado pre capitalista sí está presente en los valores éticos, estéticos y culturales de la hermandad de Ariel. Por ejemplo, en Ariel, Rodó se refiere con frecuencia a una posible fusión del ideal cristiano originario con la estética de la Grecia antigua (capítulo III), como ideal para el futuro perfeccionamiento moral de la humanidad. 2) Para el romanticismo utópico sea europeo o latinoamericano la nostalgia del pasado es proyectada en la esperanza del futuro. No se plantea una vuelta al pasado, sino una sociedad nueva, utópico-revolucionaria, en la cual los valores culturales antiguos, destruidos por la modernización capitalista, renacen bajo forma inédita."* (citado en Kohan, 2002,12).

El señalamiento de Lowy es muy pertinente. En el romanticismo anticapitalista efectivamente hay una conexión entre nostalgia y porvenir muy importante. Pero en realidad la categoría de Kohan, más que pensarse en función de los contenidos *nostalgia* y *porvenir*, se le debería leer como una *invención de una tradición*. Pensado así, se podría vincular una forma especial del pensar latinoamericano, el cual fue simplista y mecánicamente rechazado por la ortodoxia estalinista como "pequeño burgués" (y por lo

tanto "regalado" a la discursividad oligárquica), con la tradición más crítica del marxismo que también fue marginada por el abrumante clima cultural que generó el estalinismo latinoamericano.

Kohan busca con esta categoría, reorganizar la genealogía y con ella, los fundamentos y las vinculaciones que se trazan para comprender la raíz socio-histórica de una política radical latinoamericana.

El elemento más problemático de la categoría de *Generación del Ariel* es la misma valoración de la autenticidad del romanticismo anticapitalista del pensamiento de Rodó, por ejemplo, Gallardo despliega en *Fenomenología del Mestizo*, una lectura opuesta a la de Lowy y Kohan sobre la significación de *Ariel*, Gallardo sentencia: *" El año 1900 se publicó Ariel, de José Enrique Rodó, cuyo mensaje central fue posteriormente publicitado como si presentara una oposición entre una América utilitarista y zafia, la del Norte, sajona, y una América latina moral, idealista, espiritual (...) desde un punto de vista conceptual, esta interpretación de Ariel es por demás arbitraria. Rodó opone la América del Norte y específicamente EUA, al que califica de caricatura de Inglaterra, con el orden efectivamente civilizatorio, occidental que comenzó en Atenas y que expresa la "trama activa de la vida" y al que caracteriza como universal y jerarquizado (aristocrático) (...)El texto de Rodó obtuvo una resonancia sesgada en una sensibilidad ladina atemorizada en ese momento por la intervención norteamericana en la guerra de Cuba"* (1991,132).

Una opinión igual de adversa es la de Abelardo Ramos, para quién: *"la obra estaba impregnada hasta la médula de (...) inepcias estremecedoras. En esencia, "Ariel" constituía un programa ético de la indefensión latinoamericana ante los Estados Unidos. Oponía el poder del espíritu a la siderurgia y se convertía, por su maciza banalidad, en una doctrina conservadora"* (1968,372).

Gallardo no comparte la incorporación de Rodó, dentro de una cultura de rebeldía antiimperialista latinoamericana, y es probable que también rechazaría el agregado de Lowy; para Gallardo, la nostalgia del pasado de Rodó, no es un pensar la tradición, la raigambre sociohistórica y sostiene que en el *Ariel* de Rodó no existe una búsqueda de comunicación fundamental y radical con el proyecto irreductible de lucha y liberación, sino

que sería una "ensoñación ideológica", la cual lo hace incapaz de distinguir entre raíz social y pasado.

La nostalgia del pasado señalada por Lowy como parte del romanticismo anticapitalista, tiene un elemento profundamente conservador en Rodó, ese pasado es *"una imagen de Occidente como un continuo Moral"* (Gallardo, 1991,137) y esta *"imagen a la que se le ha falsificado su raíz social, retorna como deber ser sacrificial sobre las historias de los pueblos para imponer su racionalidad destructiva y una sensibilidad que no admite alternativa"* (óp., cit. 138). En Gallardo es el elemento ladino el que va a perdurar e imponerse como fundamental en Ariel. Parece que efectivamente, el clima cultural del modernismo literario y de un sector de la intelectualidad radical de entre siglos puede tener elementos teóricos y literarios de ladinaje, que habría que criticar para poder integrarlos auténticamente en una genealogía del pensar radical.

Aunque -y esto sería lo fundamental- Gallardo concordaría con Kohan, sobre la existencia de una cultura de rebeldía latinoamericana, que superaría en sus contenidos a las experiencias inspiradas por el pensamiento marxista, un ejemplo de esa cultura sería por ejemplo la nueva canción latinoamericana; el tema es que en el pensamiento de Gallardo, esta cultura de rebeldía no tomaría forma propia, orgánica y digna de ese nombre hasta el triunfo de la revolución cubana y su testimonio de resistencia política y cultural, es decir la diferencia con Kohan estaría en la experiencia sociohistórica fundante de esa cultura. En Kohan es un síntoma un movimiento literario, en Gallardo una experiencia de transformación social popular.

Reflexionando sobre los que a nuestro gusto serían los representantes idóneos de la *Generación del Ariel* en Costa Rica (Joaquín García Monge y Carmen Lyra), el historiador Iván Molina ha señalado con bastante claridad, lo que creemos que es el elemento fundamental para señalar los límites de esta generación: *"El discurso que elaboraron sobre esta temática* ["sobre la llamada cuestión social"] *(...) tenía una doble cara, una potencialmente explosiva, y otra muy identificada con la ideología liberal del progreso. El lado subversivo de sus escritos (...) denuncia la explotación laboral, el crecimiento de la pobreza, de las campañas electorales como farsas al servicio de los poderosos, y del imperialismo estadounidense" (...) "El perfil no contestatario de estos radicales se*

desprendía de su énfasis en que los sectores populares de la ciudad y el campo, para alcanzar su plenitud física y espiritual, debían ser redimidos mediante una educación apropiada, que sería proporcionada por esos mismo jóvenes. Este ambicioso proyecto de ingeniería social, al tiempo que revalorizaba la función de los intelectuales, sirvió de base para que los izquierdistas de comienzos del siglo XX, se integraran poco a poco en el programa civilizador de los liberales" (Molina, 2000,24).

Esta reflexión muestra también como se despliega y constituye el pensar radical. Esta constitución tiene momentos pendulares, en el sentido que no hay organización, pensador o texto que puedan poseer la exclusividad del pensar radical; de hecho, como señala Gallardo, el pensar radical rechaza ser texto, mercancía; en ese sentido peculiar, su ámbito es la destrucción de todo texto (1981, 20), tampoco podrían existir "pensamientos esencialmente radicales" (por más que le pese al bloque de poder dominante)[xxvii]. La presencia del pensar radical solo puede venir acompañada de un proceso de lucha política emancipadora, de un testimonio de autoconstitución de un *sujeto político popular*[xxviii], de un permanente proceso de autocrítica teórica y práctica.

En ese sentido, es muy ilustrativa la comprensión que Marx proponía de los procesos revolucionarios modernos, analizando las revoluciones europeas de 1848, el alemán señalaba: *"las revoluciones proletarias como las del siglo XIX, se critican constantemente a sí mismas, se interrumpen continuamente en su propia marcha, vuelven sobre lo que parecía terminado, para comenzarlo de nuevo, se burlan concienzuda y cruelmente de las indecisiones, de los lados flojos y de la mezquindad de sus primeros intentos, parece que sólo derriban a su adversario para que éste saque de la tierra nuevas fuerzas y vuelva a levantarse más gigantesco frente a ellas, retroceden constantemente aterradas ante la vaga enormidad de sus propios fines, hasta que se crea una situación que no permite volverse atrás y las circunstancias mismas gritan: Hic Rhodus, hic salta!"* (1981,404).

d) El pensar de la revolución mexicana.

Se analizará ahora, el aporte al pensar radical de la revolución nacional popular mexicana. Este proceso revolucionario surge de la crisis de dominio en el régimen constituido alrededor del presidente vitalicio Porfirio Díaz y su equipo de "científicos positivos", el cual no logró, sino que más bien, exacerbó los conflictos sociales heredados por la Independencia.

d.1) Ámbito del pensar de la revolución mexicana.

El núcleo que explica la transformación social-radical en México es la ausencia de una transformación agraria profunda que disolviera las viejas estructuras terratenientes, heredadas de la época colonial; esta postergación era exacerbada por la creciente absorción de los sistemas de propiedad ejidal a manos de las modernas haciendas capitalistas.

Detengámonos en la explicación sociohistórica que presenta Gilly: *"El verdadero tesoro que los conquistadores españoles encontraron en lo que luego sería el territorio mexicano fue (...) la fuerza de trabajo educada y disciplinada en las sociedades despótico tributarias prehispánicas"* (2004,32) *(...) "La conquista española, es decir, la forma de integración de estos territorios al naciente mercado mundial capitalista del siglo XVI, no suprimió las relaciones sociales* [del modo de producción despótico-tributario] *(y, por ende, sus formas de extracción del plusproducto mediante tributo) sino solamente sus cumbres"* (69) *(...) "La hacienda vino a introducir el engranaje intermedio indispensable para evitar que la veloz rueda dentada de hierro constituida por la minería, las exigencias del mercado mundial capitalista en formación y la constitución de una rica clase dominante en las ciudades coloniales, continuara destruyendo los dientes de la rudimentaria y lenta rueda de madera de la comunidad indígena"* (35).

"La hacienda tiene mano de obra fija-peones, sirvientes, incluso artesanos como herreros, carpinteros, albañiles y hasta obrajes textiles- y al mismo tiempo absorbe y repele, según ritmos estacionales de trabajo, a la mano de obra proveniente de las comunidades indígenas. Esta fuerza de trabajo continua reproduciéndose sobre todo en el ámbito de la comunidad, su plusproducto se succiona a través de la hacienda" (35).

Marx había sintetizado el núcleo de las contradicciones que la introducción forzosa del capitalismo había producido en México: *"En algunos países, sobre todo en México la esclavitud aparece disfrazada bajo la forma del peonaje. Mediante anticipos que han de rescatarse trabajando y que también se transmiten de generación en generación, el peón, y no solo él sino toda su familia, pasa a ser de hecho, propiedad de otras personas y de sus familias"* (1986,122).

Así se encuentra pues el fundamento socio-histórico del pensamiento zapatista, el *abierto desprecio por la vida de los trabajadores, los peones y los pueblos que sostuvo por siglos la institución hacendaria,* como se ha señalado con amplitud el prestigio y poder inmenso que llegan a conquistar los caudillos de la revolución agraria Villa y Zapata reposan sobre *"el furor largamente reprimido por 12 millones de almas contra 840 latifundistas"* (Ramos, 1968,388), esto también explica por qué en la narraciones de la revolución mexicana, el proceso revolucionario no aparece como un *asalto al poder central*, sino como una *sucesiva toma y expropiación de haciendas.*

d.2) Proyección del pensar radical: El Plan de Ayala.

No queremos hacer un análisis pormenorizado de la revolución mexicana, no tenemos capacidad de analizar aquí este interesantísimo proceso revolucionario, solo se desea señalar el que se interpreta como el principal jalón teórico político de la revolución zapatista.

No sólo es evidente como señala Ramos que: *"el verdadero protagonista de la revolución mexicana es el campesinado mestizo en armas, que ocupa toda la escena histórica y despliega por primera vez en el siglo XX sus inmensas reservas de heroísmo. Con la revolución mexicana aparece la democracia política en México, se desenvuelve una gran literatura y surge una gran pintura muralista que hunde sus raíces en el pasado indígena del país"* (1968, 392) o más agudamente como señala Gilly, la revolución mexicana sella: *"la hazaña histórica de los campesinos mexicanos que, aun sin saberlo, era en ese mes de diciembre de 1914 la punta más alta de la revolución en todo el mundo, cuando asumiendo la representación de las masas de todo el país, se hicieron dueños de la ciudad de México. Y con ingenuidad, pero también con resolución, trataron de sacar adelante la tarea que la*

historia y su propio coraje habían colocado sobre sus hombros" (citado en Lowy, 1980, 410).

En el centro del pensar radical que nos hereda el zapatismo, está lo que los sectores populares mexicanos comprendieron: *"El capitalista, el soldado y el gobernante habían vivido tranquilos, sin ser molestados, ni en sus privilegios ni en sus propiedades, a costa del sacrificio de un pueblo esclavo y analfabeta, sin patrimonio y sin porvenir, que estaba condenado a trabajar sin descanso y a morirse de hambre y agotamiento, puesto que, gastando todas sus energías en producir tesoros incalculables, no le era dado contar ni con lo indispensable siquiera para satisfacer sus necesidades más perentorias."* (Zapata, 1986, 45), de comprender esta irritación, surge una espectacular acción histórica independiente, que sirve de testimonio al conjunto de los sectores populares latinoamericanos.

La síntesis política de esta acción histórica independiente se encuentra condensada en el *Plan de Ayala*, como el mismo Zapata señala: *"Semejante organización económica, tal sistema administrativo que venía a ser un asesinato en masa para el pueblo, un suicidio colectivo para la nación y un insulto, una vergüenza para los hombres honrados y conscientes, no pudieron prolongarse por más tiempo y surgió la revolución, engendrada, como todo movimiento de las colectividades, por la necesidad. Aquí tuvo su origen el Plan de Ayala"* (óp. cit, 47).

La clave que diferencia el *Plan de Ayala*, de cualquier otro de los múltiples planes revolucionarios, que aparecieron en el México insurgente es el punto 6, en el cual se señala: *"hacemos constar: que los terrenos, montes y aguas que hayan usurpado los hacendados, científicos o caciques a la sombra de la tiranía y de la justicia venal entrarán en posesión de estos bienes inmuebles desde luego, los pueblos o ciudadanos que tengan sus títulos correspondientes de esas propiedades, de las cuales han sido despojados por la mala fe de nuestros opresores, manteniendo á todo trance, con las armas en la mano la mencionada posesión, y los usurpadores que se consideren con derechos á ellos, lo deducirán ante tribunales especiales que se establezcan al triunfo de la Revolución."* (2004, 97). En la proyección del pensar del *Plan de Ayala* el "desde luego" significa que la posesión de la propiedad de la tierra la ejecutaran los pueblos *ejercitando su propio poder revolucionario.*

"Todos los demás planes prometen que al triunfo de la revolución se dictaran tales y cuales leyes para distribuir las tierras de tal o cual manera. (...) Por el contrario el plan zapatista llama a tomar las tierras ***desde luego****, inmediatamente, armas en mano, y establece que serán los terratenientes quienes tendrán que acudir a tribunales revolucionarios, pues se presume la posesión legítima por los campesinos (...) es decir,* [pone] *patas arriba el régimen jurídico burgués y establecer un sistema revolucionario de leyes y tribunales. (...) esa posesión será defendida con las armas, lo cual supone que el régimen revolucionario se establecerá sobre el principio del pueblo en armas (...) en el principio de la organización militar en forma de milicias territoriales ligadas a la producción y sin necesidad de cuarteles, ejercito profesional"* (óp., cit., 100).

En Morelos, cuna y base social del Ejército Libertador del Sur, durante el periodo que *los sectores populares realizaron con sus propios métodos* el *Plan de Ayala*, podemos registrar la primera Comuna de la historia latinoamericana, el primer amago de gobierno obrero y campesino, como señala Adolfo Gilly: *"Los campesinos de Morelos aplicaron en su estado lo que ellos entendían por el Plan de Ayala. Al aplicarlo, le dieron su verdadera contenido: liquidar revolucionariamente los latifundios. Pero como los latifundios y sus centros económicos los ingenios azucareros, eran la forma de existencia del capitalismo en Morelos, liquidaron los centros fundamentales del capitalismo de la región. Aplicaron la vieja concepción campesina precapitalista y comunitaria, pero al traducirla sus dirigentes en leyes en la segunda década del siglo XX, ella tomó una forma anticapitalista"* (citado por Lowy, 1980, 414).

La combinación de un plan como el que redactaron Zapata y Montaño en la Villa de Ayala, el cual logró unificar programáticamente a los trabajadores agrícolas de los ingenios, a los peones de hacienda (acapillados, temporales, "indios vagos" y "arrendatarios"), y a los campesinos de los pueblos libres (Gilly, 2004, 38), generando un sujeto político popular autónomo; los métodos revolucionarios, de acción directa que el Ejército Libertador del Sur utilizó en la liquidación del latifundio y; la estructura comunera de Morelos, cuya flexible legalidad y auténtica legitimidad colocaban como principio jurídico la iniciativa y la intuición de los sectores populares en su proceso de emancipación, son los principales jalones teórico-políticos de la revolución mexicana.

Esta proyección del pensar radical coloca al movimiento zapatista, como una analítica popular más acabada que la producida por la *Generación del Ariel* y por otras comprensiones previas al marxismo latinoamericano, justamente porque se está hablando de un pensar que es urgido por un proceso de transformación social radical.

Estas lecciones revolucionarias son una acumulado de experiencias que inaugura toda una nueva perspectiva a los sectores populares y a los pensadores marxistas, como señala Néstor Kohan: *"Cualquiera que se imagine que la perspectiva política que nutre sus raíces en la tradición de Emiliano Zapata es opuesta o inclusive contradictoria con el pensamiento marxista de Lenin (y sus herederos), bien haría en recordar aquella hermosa carta que el líder de la revolución mexicana escribiera en Tlaltizapán, Morelos, el 14 de febrero de 1918 (...). Trazando un paralelo directo entre la rebeldía de los campesinos insurrectos de México y la revolución bolchevique de obreros y campesinos encabezada por Lenin y Trotsky, (...) Emiliano Zapata afirmaba: «Mucho ganaríamos, mucho ganaría la humanidad y la justicia, si todos los pueblos de América y todas las naciones de la vieja Europa comprendiesen que la causa del México Revolucionario y la causa de Rusia son y representan la causa de la humanidad, el interés supremo de todos los pueblos oprimidos. [...] Aquí como allá, hay grandes señores, inhumanos, codiciosos y crueles que de padres a hijos han venido explotando hasta la tortura a grandes masas de campesinos. Y aquí como allá los hombres esclavizados, los hombres de conciencia dormida, empiezan a despertar, a sacudirse, a agitarse, a castigar. [...] No es de extrañar, por lo mismo, que el proletariado mundial aplauda y admire la Revolución Rusa, del mismo modo que otorgará toda su adhesión, su simpatía y su apoyo a esta Revolución Mexicana, al darse cabal cuenta de sus fines»"* (Kohan, 2005).

d.3) Una colación sobre el poder dual en la revolución mexicana.

En relación propiamente con el tema de los ejércitos guerrilleros campesinos se señalará un elemento que tendrá gran importancia en las futuras discusiones del marxismo latinoamericano y en la deriva más sectaria de algunos marxismos: el tema del poder dual.

Para el marxismo clásico, el tema del *poder dual* o *doble poder* remite a la posibilidad/necesidad de la construcción y desarrollo de una institución política que

aglutine a la mayoría de las fuerzas sociales revolucionarias, de un organismo de frente único de las clases y capas subalternas, que pueda servir de sustituto al viejo estado burgués.

Concordamos con Gilly cuando señala que el aspecto débil y negativo de la experiencia zapatista es que el Plan de Ayala, al igual que la guerra revolucionaria campesina: *"sólo alcanzaba a oponer al poder capitalista la iniciativa de las masas. Establecía de hecho la dualidad de poder, como la establecieron los campesinos en armas durante toda la revolución. Pero no oponía la perspectiva de otro poder estatal. La dualidad establecida durante la revolución desembocaba nuevamente en el restablecimiento del poder estatal burgués, aún con la garantía democrático revolucionaria del mantenimiento de las armas en manos de los campesinos. El plan no resolvía el problema decisivo del poder. Al no resolverlo, le daba una solución burguesa"* (2004, 101)

En la experiencia del marxismo europeo más clásico será el soviet, el organismo paradigmático de esta necesidad/posibilidad. Así por ejemplo, André Nin, señala: *"Las funciones y el papel de los Soviets se modifican según las circunstancias del momento. En un principio, como hemos visto, no son más que simple Comité de Huelga; más tarde, se convierten en organismos representativos de toda la clase obrera; luego, en órganos de la insurrección y en embrión del Poder; finalmente, con la victoria de la revolución proletaria, la forma soviética es la que toma precisamente la dictadura del proletariado. Los forma soviética de la dictadura del proletariado es, pues, la forma del proletariado organizado como Poder estatal que da la posibilidad de la dominación política completa y se convierte en un poderoso instrumento de transformación social y política."*(2006, 4).

Estos organismos concejales van a ser la forma clásica que surgirá mayoritariamente en las revoluciones europeas previas a la II guerra mundial; después del fracaso de estas experiencias y combinado con el triunfo del proceso de normalización estalinista en los PC latinoamericanos, la difusión "paradigmática" y normativa del modelo soviético opacará con creces a la experiencia mexicana, la cual será utilizada como ejemplo por los PC´s latinoamericanos de cómo "no debe ser hecha una revolución". Pasado el tiempo en la segunda posguerra en una verdadera "astucia de la razón", la revolución mexicana cobrará la factura histórica por su ocultamiento, pues las revoluciones de la segunda posguerra y

sobre todo las revoluciones en el mundo semicolonial estarán caracterizadas por la presencia de guerrillas de masas rurales con carácter territorial que se constituirán como los centros del doble poder, sin que existieran experiencias de organización de tipo soviético.

Pero en el caso específico del zapatismo, estos ejércitos guerrilleros logran generar organismos de auténtica autodeterminación campesina, lo cual desde el punto de vista de la subjetividad y la sujetividad revolucionaria, lo vuelve inclusive más radical que la revolución china, en la cual pese a la gigantesca transformación social que significó, no logra producir organismo de autodeterminación efectiva de las masas campesinas.

Lamentablemente, salvo la excelente obra de Adolfo Gilly, *La Revolución Interrumpida*, el estudio de la herencia del pensar y de las obras práctico militares de Zapata y Villa no han sido suficientemente estudiadas y sobre todo asimiladas críticamente por el marxismo latinoamericano, aunque otros procesos revolucionarios triunfantes como el cubano y el nicaragüense tienen evidentes similitudes con la experiencia mexicana.

Esta obra es propiedad del
SIBDI - UCR

IV) El desarrollo del marxismo latinoamericano.

Los avatares del despliegue teórico del *marxismo clásico*, en su búsqueda de explicaciones sobre las características de los países coloniales y semicoloniales y sobre todo, en el proceso de elaboración de un programa que articulara la emancipación nacional y el internacionalismo fue recodificado por la específica recepción que tuvieron del marxismo clásico las organizaciones obreras y populares latinoamericanas, las cuales de distintas formas buscaban dar una explicación cabal a las características de su sociedad y sobre todo buscaban una explicación analítica a las perspectivas y posibilidades de un proceso de emancipación social y nacional latinoamericano; finalmente, luego de incorporar otras tradiciones revolucionarias y radicales no marxistas, se fue constituyendo propiamente un marxismo latinoamericano que tendrá su propia historia y dinámica frente a otras variantes del marxismo (tanto el europeo, como el latinoamericano europeizante o sovietizante).

Esta tesis permite salir del embrollo teórico que significa pensar en las formaciones económico-sociales latinoamericanas, sus organizaciones populares y sus pensares radicales, como una pura realización de una fuerza exterior (despliegue y resistencia del imperialismo, despliegue del "movimiento comunista internacional").

La categoría *marxismo latinoamericano* permite construir una categoría crítica y analítica, que da pie a una explicación intrínseca e inmanente de los avatares teóricos y políticos de las organizaciones de inspiración socialista en América Latina, que evite la exterioridad del análisis y sobre todo reconstruya una historia y un programa de acción teórico y político para una necesaria y actual recomposición del marxismo, tanto en los países periféricos, como en los centrales. Como se ha dicho, la tradición lejos de estar en el pasado, se constituye como una apuesta por el porvenir. Antes de centrarse en la interpretación del marxismo centroamericano de primera época y del comunismo "a la tica", es necesario dar un rodeo por el clima cultural y el laboratorio social del cual surgen y se nutren los marxistas centroamericanos.

a) De Marx a la revolución mexicana.

Recordemos que en el Marx de los escritos sobre Irlanda, se opera una redefinición teórica de amplio significado, en estos escritos -que están lejos de ser "escritos de ocasión"-, se señalan cambios en la actitud política de Marx, en relación con los conflictos de las naciones "civilizadas" y las "no civilizadas", ahora el "subdesarrollo" de Irlanda se explica por la acción rapaz del capitalismo británico, no por su "falta de capitalismo".

Marx niega la posibilidad de una "acción civilizadora" del capitalismo británico, dirigida a los campesinos irlandeses y más aun, se varía la actitud política del "Marx preirlandés". En esta etapa inicial del pensamiento marxista, se supone que la situación colonial irlandesa será solucionada como producto del triunfo de la clase obrera inglesa; luego de un somero análisis de las condiciones históricas y sociales irlandesas, Marx llega a la conclusión de que esa perspectiva es equivocada, que la ruina irlandesa es el soporte material del carácter aristocrático de la clase obrera inglesa, la cuál se beneficia de las superganancias de la burguesía colonial británica, el orden del proceso se reconfigura y Marx llega a la conclusión de que la emancipación de la clase obrera inglesa es imposible, sin que primero se realice la emancipación nacional irlandesa, pues "un pueblo que oprime a otro jamás podrá ser libre".[xxix]

Así Marx va a llegar a finales de la década del 60 del siglo XIX a concluir que el programa revolucionario que debía desarrollarse en las colonias, estaba asentado sobre tres pilares: independencia y autogobierno, revolución agraria y proteccionismo industrial, como se ha señalado, es el mismo programa del más avanzado de los libertadores latinoamericanos: José Artigas y el que esencialmente levantarán los movimientos anticolonialistas a partir de la segunda década del siglo XX en África, Asia y América Latina.

Si desde el punto de vista político, los escritos sobre Irlanda son fundamentales para determinar el perfil anticolonialista de Marx, los escritos sobre *El porvenir de la comuna rusa* son los más relevantes desde el punto de vista teórico para confirmar la existencia, en la obra de Marx, de una comprensión multilateral, abierta del desarrollo histórico, opuesta al fatalismo rígido e ideológico de las Filosofías de la Historia, especialmente del HISMAT

que se presentaría como heredero auténtico del marxismo y que será una de las fuentes que abrevará el comunismo "a la tica".

En los escritos sobre Rusia, Marx señala con claridad la posibilidad teórica de un desarrollo que no "repita" los pasos seguidos por el capitalismo central franco-británico y como las formas de propiedad colectiva agraria (el MIR ruso) podían servir de punto de apoyo para un "salto" al comunismo, "ahorrándose" así la sociedad rusa "los dolores de parto" del capitalismo; eso sí siempre y cuando coincidieran y se entrelazaran la revolución rusa con la revolución obrera y socialista en la Europa Occidental.

Con el desarrollo del marxismo mayoritariamente evolucionista, cientificista y gradualista de la II Internacional, se generan una serie de procesos que serán fundamentales en el desarrollo del marxismo clásico. Los escritos sobre Irlanda y Rusia de Marx fueron olímpicamente olvidados, ignorados o simplemente no comprendidos, por esta tradición teórica y práctica, desde el punto de vista teórico, se asienta una comprensión del desarrollo histórico como una Filosofía de la Historia que llevaba a los pueblos semicoloniales y coloniales a repetir inevitablemente los pasos del capitalismo occidental, se interpreta el desarrollo del capitalismo en las colonias y semicoloniales como "inevitable" y en el fondo como "civilizador", los países semicoloniales tendrían que "madurar", "crecer en su nivel de fuerzas productivas" para poder iniciar en la lucha por el socialismo. El modelo de este tipo de socialismo se encuentra en las obras de Karl Kautsky, el verdadero "Papa de la ortodoxia marxista" quien definió el marxismo como "*el estudio científico de las leyes de la evolución del organismo social*" (...) en el folleto *La Revolución Social*, Kautsky planteará que: "*la dominación del proletariado y la revolución social no pueden producirse antes que las condiciones preliminares, tanto económicas como psicológicas, de una sociedad socialista no estén suficientemente realizadas*" y que "*sólo allí donde el sistema de producción capitalista ha alcanzado un alto grado de desarrollo, permiten las condiciones económicas la transformación por el poder público de la propiedad capitalista de los medios producción en propiedad social*" (citado por Pérez Hinojosa, 2006).

Esta comprensión teórica generalizada tiene rápidamente efectos políticos, empezando por el "silencio indolente" en el que caso de *Los escritos sobre Irlanda* y sobre *El porvenir de la comuna rusa*.

Políticamente los escritos sobre Irlanda son abiertamente ignorados, además, en el seno de la II internacional, surge un ala minoritaria (pero muy significativa), cuyos voceros son Bernstein y Van Kohl, la cual justificará las invasiones coloniales. Así, por ejemplo en el Congreso de la Segunda Internacional realizado en Stuttgart en 1907, el "socialista" holandés Van Kohl afirma que: *"el anticolonialismo de los congresos no había servido para nada y que los socialdemócratas debían reconocer la existencia indiscutible de los imperios coloniales (...) Preguntó a los contrarios al colonialismo si estaban realmente preparados, teniendo en cuenta la situación real, para prescindir de los recursos de las colonias"* (citado por Ramos, 1968,498). Aunque estas son posiciones extremas, de conjunto la II Internacional veía como "inevitable" y "necesario" el desarrollo del capitalismo en las colonias y semicolonias, es decir se empieza a instaurar desde esa época los cimientos de la Filosofía de la Historia que redondeará luego el HISMAT (Sacristán, 1983, 24-51).

Los socialistas utópicos, los socialistas de la II internacional y también los primeros marxistas latinoamericanos, traerán y desarrollarán consigo, varias unilateralidades presentes en las obras marxistas clásicas, muchas veces, se desplegarán estas unilateralidades hasta el absurdo; transformándolas en parte de la base doctrinaria de las organizaciones socialistas latinoamericanas; unilateralidades como la cosmología materialista, la inevitabilidad del desarrollo del capitalismo en nuestras tierras y sobre todo la idea que es necesario repetir (con el objetivo de "progresar") las etapas históricas del capitalismo industrial europeo y norteamericano.

Aunque es indudable que los socialistas de la II internacional y los socialistas utópicos latinoamericanos bregaban por mejoras sustantivas en las condiciones laborales de los trabajadores y denunciaban las practicas oligárquicas y clientelistas de la política local, su concepción sobre el Progreso y las tareas políticas que de ella se desprendían, no podía más que colocarlos como una fuerza de apoyo subordinada (en el mejor de los casos) o como un corifeo socializante (en el peor) de un bloque más amplio de fuerzas que busca el "progreso y la democratización" de América Latina, donde evidentemente eran los sectores "liberales" y "modernizante" los que imponía su impronta[xxx].

La idea de que los pueblos coloniales debían tener un paso "necesario" e "inevitable" por el capitalismo liberal se vio reforzado, por un hecho histórico bastante fortuito, los escritos de Marx sobre *El porvenir de la comuna rusa* tendían a reforzar las posiciones de los populistas rusos[xxxi] en contra de los marxistas rusos liderados por Lenin y Plejanov; este debate que se produjo en el cruce de siglos y que constituyó uno de los debates centrales del marxismo ruso, fue solucionado con el triunfo de la tesis leninista que mostraba la descomposición de la comuna rusa, producto del ingreso y desarrollo del capitalismo y con esto la imposibilidad de un "socialismo agrario" en Rusia como propagaban los populistas. (Lenin, 1973,27-65)

Este triunfo teórico-político de la corriente leninista-plejanovista contra el populismo, canceló (momentáneamente) el debate sobre los "otros puntos de apoyo" en el desarrollo histórico y condenó como una hipótesis interesante para la época, pero absolutamente desactualizada, las tesis de Marx sobre la comuna rural rusa, estos mismos textos aparecerán mentados nuevamente hasta 1935 alrededor de la polémica sobre el modo de producción asiático, solucionándose este debate por la vía del silenciamiento burocrático (Sofri, 1975, 15-141), (Bartra, 1983,11-78).

Estos avatares produjeron un gran daño en el despliegue del marxismo clásico y en la recepción del marxismo en América Latina, pero con ellos, viene un punto de reflexión importante en la constitución del marxismo latinoamericano.

No será en Rusia donde se jugará efectivamente la hipótesis de una posible articulación de la revolución obrera y socialista en Europa, con una revolución nacional democrática que buscaba apoyarse en la defensa de las viejas formas de propiedad agraria colectiva, es la tantas veces olvidada y no estudiada revolución agraria, nacional y popular mexicana, donde estuvo planteada esa posibilidad.

Aunque es entendible (producto de la incomunicación que produjo la primera guerra mundial) la ausencia de reflexión de largo alcance de la Segunda Internacional sobre la revolución mexicana, es absolutamente incomprensible, la ausencia de cualquier reflexión e inclusive la casi absoluta falta de referencias sobre ella, en el pensamiento marxista europeo de esa época.

Es conocido que en el pensamiento de Lenin, las referencias a América Latina son esencialmente estadísticas y profundamente circunstanciales y los documentos de la III Internacional en la época leninista, aunque importantes desde el punto de vista teórico y político, también son escasos (de hecho son solo dos manifiestos: *Sobre la revolución en América* y *A los obreros y campesinos de América del Sur*).

Será como se ha señalado en el capítulo anterior, Emiliano Zapata el que comprenderá la unidad de intereses y objetivos de las revolución rusa y la revolución mexicana, lamentablemente, esta comprensión-intuición del jefe campesino del Ejército Libertador del Sur (inexistente en Lenin y solo posteriormente señalada por el Trotsky exiliado en México) será tan tardía como en 1918, cuatro años después del clímax de la revolución mexicana y ya en franco retroceso esta y con la Rusia soviética asolada por la guerra civil.

Es importante señalar que este es el momento cuando más posibilidades reales existieron para la famosa, siempre esperada y hasta el momento nunca realizada, experiencia de una unidad y coordinación de una revolución anticapitalista y socialista en Europa y una revolución nacional popular y anticapitalista en la periferia del capitalismo.

b) De la III internacional al marxismo latinoamericano.

"La IIIº Internacional se distinguió desde sus orígenes por una posición tajante y contundente en apoyo de las luchas de liberación de los pueblos coloniales, opuesta por el vértice al esquematismo eurocéntrico y pro-imperialista de la socialdemocracia en su declinación. Lenin se apoyó, para esta política de principios, en los artículos de Marx sobre Irlanda escritos en la década del '70 del siglo XIX, y generalizó sus conclusiones para todos los pueblos coloniales y nacionalidades oprimidas, incluyendo en primer lugar las que formaban parte del antiguo imperio zarista." (Dal Maso, 2007,111).

A partir del II Congreso de la Internacional Comunista, en el cual se promulgan las *Tesis adicionales sobre la cuestión nacional y colonial*, escritas por Lenin y el marxista hindú M.N. Roy, se abre el debate sobre las características de la revolución venidera en los países coloniales, semicoloniales y dependientes y su relación con la revolución socialista europea, las fuerzas motrices de la revolución colonial, así como el problema de la táctica de la Internacional Comunista y sus partidos ante los movimientos nacionalistas revolucionarios y la lucha de liberación nacional.

Es necesario señalar el carácter intensamente ambiguo que tiene la "estrategia profunda" de las *Tesis Coloniales* del II Congreso, las cuales servirán después de la muerte de Lenin, como modelo de resolución en los congresos venideros y como modelo de estrategia dentro de la izquierda latinoamericana.

Esta ambigüedad es reconocida por "tirios y troyanos". Así Rodolfo Cerdas, un autor que inclusive, cuando se reivindicaba marxista hacía parte de una versión más bien moderada del mismo, asegura que las modificaciones de M.N. Roy (aceptadas por Lenin) introdujeron: *"modificaciones decisivas que determinaron una dualidad permanente en la interpretación de los mismas"* (1986, 55) Al otro lado del espectro político de la izquierda latinoamericana, el marxista argentino Nahuel Moreno también detecta la ambigüedad de estos documentos y señala que: *"algunos de esos textos,(...) en relación a la revolución permanente son centristas,(...) al compartir con los mencheviques el carácter burgués de la revolución y el etapismo, discrepando con ellos sobre la dinámica de clase."* (2004, 38).

Las resoluciones coloniales de la Internacional Comunista señalan de manera simultánea, dos concepciones y estrategias distintas para la Internacional Comunista y los partidos comunistas de los países dependientes. Así, las tesis VI y XI señalan nuclearmente el carácter "atrasado" e "inmaduro" de los países dependientes y por lo tanto, el valor de estas revoluciones es la de "complemento" y "acicate" de las revoluciones socialistas europeas, pero se señala que existen en el marco de un proceso revolucionario mundial único, el cual entrelaza dos tipos de revoluciones: una socialista en Europa y Estados Unidos, y otra nacional, popular y democrática en los países dependientes. Por lo tanto, la táctica de la IC es el apoyo y la colaboración con los movimientos de liberación nacional, pero en otros segmentos de este documento, como en las tesis I y IV se insta a que el proletariado de los países dependientes mantenga una orientación independiente y organice soviets para disputarle el poder a la burguesía que dirige los movimientos de liberación nacional. Estas orientaciones y concepciones abiertamente contradictorias, mantendrán su ambigüedad en los congresos III y IV de la Internacional Comunista. (Varios, 1981,152-155)

Los años 1923 y 1924 son claves, se inicia el retroceso teórico de la III Internacional, producto de la aparición de la burocracia estalinista y la reaparición poco después de la teoría de las dos revoluciones para el mundo colonial y semicolonial (y por lo tanto, para América Latina), la cual reeditaba la "*vieja política menchevique de apoyo a la burguesía* [justificándola con el argumento del respeto a] *las etapas "obligadas" del desarrollo histórico,* [este argumento] *necesitaba* [de] *maquillarse con autoridad "bolchevique".*" (Dal Maso, 2007, 114).

En estas mismas fechas, es cuando se produce el surgimiento del marxismo latinoamericano como tal, este nace proyectando su capacidad, testimonio y programa frente a los desafíos que se le planteaba a la joven clase trabajadora latinoamericana en los años 20, en su lucha contra el capitalismo y el imperialismo.

Hay un acuerdo de la mayoría de marxistas latinoamericanos de que los dos jalones teóricos de más alcance de este periodo serán las obras de Julio Antonio Mella en Cuba y los de José Carlos Mariátegui en Perú[xxxii].

Juan Dal Maso señalará que: *"Mella y Mariátegui expresaron posiciones distintas para América Latina de la estrategia esbozada por la III Internacional en su momento de declinación. Incluso, en la mecánica que señalan, presentan muchos aspectos de afinidad con la Teoría de la Revolución Permanente. (...) En este sentido, tanto Mella como Mariátegui sostenían posturas a la izquierda de la III° Internacional entre 1926-28, pero sin plantearse una lucha contra el creciente proceso de burocratización y sin elaborar una teoría de conjunto."* (óp., cit., 117).

c) El marxismo latinoamericano: socialismo, nación y antiimperialismo.

El marxismo latinoamericano va a nacer no solo en polémica contra el imperialismo y las clases dominantes criollas, sino contra el incipiente nacionalismo burgués representado por el movimiento aprista de Haya de la Torre. *"El APRA había surgido en 1925 como una propuesta de frente único del ala izquierda de los estudiantes e intelectuales de la Reforma Universitaria y del movimiento obrero. En 1927, su principal dirigente, Haya de la Torre, se define contra el comunismo y postula al APRA como el "Kuomintang latinoamericano", es decir como un partido nacionalista con una estrategia de conciliación de clases, a partir de lo cual la "vanguardia" que había surgido del movimiento obrero de 1919 y de la Reforma Universitaria, y que había encontrado su expresión cultural en la revista Amauta, se divide claramente en un ala nacionalista pequeño burguesa (Haya de la Torre) y otra socialista que defiende el marxismo y la perspectiva de la revolución proletaria (Mariátegui)."* (Dal Maso, 2007,117).

El nacionalismo burgués latinoamericano y sobre todo las ideologías "exotistas" que ellos producen, han sido un permanente interlocutor del marxismo latinoamericano y del pensamiento colonizado, queriendo siempre estar a medio paso de los dos. Los movimientos nacionalistas burgueses en América Latina han sido muy significativos y numerosos; son el aprismo peruano, el cardenismo mexicano y el peronismo argentino los más significativos y claramente determinados, en un rol intermedio se podría encontrar al sandinismo nicaragüense y luego organizaciones marxistas con "recurso al exotismo" (Socialismo Nacional) como la Izquierda Nacional argentina y boliviana, así como algunas vertientes del actual movimiento bolivariano.

Este carácter intermedio del nacionalismo burgués, necesario para su propia justificación, produce ideologías "exotistas", "populistas". Estas ideologías surgen no solo por estar apoyadas en movimientos populares de alguna envergadura, sino que se basan en un hecho social: la obturación, fracaso y disgregación (inducida por el imperialismo) del proyecto nacional latinoamericano.

Una de las primeras batallas polémicas de Mella y Mariátegui gravitará entorno al proyecto nacional del APRA. Esta polémica que tiene el carácter de partera del marxismo

latinoamericano, versará sobre las relaciones entre nación, antiimperialismo y socialismo. Los teóricos del APRA se presentaban en este debate como los "verdaderos" marxistas, frente a las "ilusiones utópicas" de los "marxistas europeizantes" tipo Mariátegui.

Así el teórico aprista peruano Manuel Cox, planteará claramente la perspectiva teórica y política que va a ser casi normativa del nacionalismo burgués, postular la "validez" teórica del marxismo, pero su "invalidez" o "utopismo" político, a partir de la justificación del insuficiente desarrollo económico de América Latina.

"El aprismo niega la posibilidad de la dictadura del proletariado que no puede ser efectiva en países de desarrollo industrialmente incipiente y en donde la clase obrera es rudimentaria y no ha llegado a la madurez para abolir de un solo golpe la explotación del hombre por el hombre, imponer la justicia social, el socialismo en una palabra. Y, en segunda instancia, aprovecha las lecciones del marxismo cuando enfoca la realidad latinoamericana desde el ángulo de la interpretación económica y propone la planificación de la economía y la formación de un estado, nuevo en su estructura, que controlen e integren a las masas productoras, quitándole su dominio a la casta feudal-latifundista (...) No hay, consecuentemente, oposición entre la doctrina aprista y la de Marx" (Aricó, 1980,22).

Julio Antonio Mella (basándose en su propia interpretación de las tesis del II Congreso de la Internacional Comunista), va a dar una respuesta contundente al aprismo, sobre su concepción de las relaciones entre lucha por la liberación nacional y revolución obrera, el cubano sostiene en su folleto *¿Qué es el APRA?*: *"En la lucha contra el imperialismo –el ladrón extranjero– las burguesías –los ladrones nacionales– se unen al proletariado, buena carne de cañón. Pero acaban por comprender que es mejor hacer alianza con el imperialismo, que al fin y al cabo persiguen un interés semejante. De progresistas se convierten en reaccionarios. Las concesiones que hacían al proletariado para tenerlo a su lado, las traicionan cuando éste, en su avance, se convierte en un peligro tanto para el ladrón extranjero como para el nacional. (...) Para hablar concretamente: liberación nacional absoluta, sólo la obtendrá el proletariado, y será por medio de la revolución obrera"* (1960,23).

Mariátegui polemizará contra el APRA en un sentido similar, pero colocando el énfasis en las relaciones entre el antiimperialismo y el socialismo, planteado la necesidad de un programa que engarce el antiimperialismo, con el movimiento hacia el socialismo, el Amauta dirá en *Punto de vista antiimperialista*: *"La divergencia fundamental entre los elementos que en el Perú aceptaron en principio el APRA –como un plan de frente único, nunca como partido y ni siquiera como organización en marcha efectiva– y los que fuera del Perú la definieron luego como un Kuomintang latinoamericano, consiste en que los primeros permanecen fieles a la concepción económico-social revolucionaria del anti-imperialismo, mientras que los segundos explican así su posición: 'somos de izquierda (o socialistas) porque somos anti-imperialistas'. El anti-imperialismo resulta así elevado a la categoría de un programa, de una actitud política, de un movimiento que se basta a sí mismo y que conduce, espontáneamente, no sabemos en virtud de qué proceso, a la revolución* (citado en Lowy, 1980,109).

Así mismo, en el prólogo a *Tempestad en los Andes*, señalará en clara referencia al aprismo: *"El pensamiento revolucionario, y aun el reformista, no puede ser ya liberal sino socialista. (...) los que profesamos el socialismo propugnamos lógica y coherentemente la reorganización del país sobre bases socialistas y, -constatando que el régimen económico y político que combatimos se ha convertido gradualmente en una fuerza de colonización del país por los capitalismos imperialistas extranjeros, -proclamamos que este es un instante de nuestra historia en que no es posible ser efectivamente nacionalista y revolucionario sin ser socialista"* (citado en Lowy, 1980,101).

Mariátegui cuestionará la posibilidad de la participación de la burguesía nacional en la revolución, y reclamará para ésta su carácter socialista. *"La revolución latinoamericana, será nada más y nada menos que una etapa, una fase de la revolución mundial. Será simple y puramente, la revolución socialista. A esta palabra, agregad, según los casos, todos los adjetivos que queraís: "antiimperialista", "agrarista", "nacionalista-revolucionaria". El socialismo los supone, los antecede, los abarca a todos"*, y añadirá luego una frase que es considerada el nacimiento, la reafirmación misma de la actualidad/necesidad del marxismo latinoamericano: *"No queremos, ciertamente, que el socialismo sea en América calco y copia. Debe ser creación heroica. Tenemos que dar*

vida, con nuestra propia realidad, en nuestro propio lenguaje, al socialismo indo-americano" (2003,4).

Otro elemento significativo del pensamiento de Mariátegui es su oposición a la aplicación de un esquema histórico-económico, evolutivo (esclavismo-feudalismo-capitalismo-socialismo), para comprender las formaciones económico sociales del Perú y América Latina, retomado así (sin conocerlos) las perspectivas teóricas que Marx había planteado para la comuna agraria rusa. En su famoso libro *Siete ensayos sobre la realidad peruana*, Mariátegui estudia la cuestión agraria e indígena en América Latina, resaltando la estrecha relación que esta cuestión tenía con el problema de la tierra,

Como señala Néstor Kohan: *"Mariátegui investiga un objeto de estudio inexistente en el supuesto "modelo clásico" de Europa occidental que se pretendió extraer de El capital. Ese nuevo objeto teórico es la comunidad indígena de origen incaico, denominada "ayllu". Al investigar las vicisitudes históricas de esta última, Mariátegui analiza cada una de las etapas económicas e históricas de su país y llega a ubicar al Perú fuera de la órbita occidental, al mismo tiempo que lo caracteriza como una formación social más cercana en realidad a Oriente. Una vez que cuestiona la supuesta progresividad de las leyes de la república posterior a la colonia española (...) desagrega y evalúa teóricamente el conjunto de posibilidades de basar la transformación del Perú y su transición a una futura organización socialista en el comunismo incaico, con su organización del trabajo cooperativo de la tierra y su comuna agraria. Análogamente a la posición esgrimida por Marx en 1881, Mariátegui cuestiona de este modo la supuesta fatalidad histórica que prescribiría la necesaria destrucción de la comunidad agrícola. Al mismo tiempo, caracteriza a esta última como "un organismo viviente" que puede positivamente llegar a desarrollarse "a pesar del medio hostil". Este tratamiento mariateguiano del problema agrario indígena presupone una original impugnación de base teórica a esa supuesta razón lógica esgrimida a partir de una filosofía universal transhistórica, según la cual absolutamente todos los pueblos y naciones del planeta deberían pasar mediante un progreso lineal, inexorable y necesario por aquellos mismos estadios del capitalismo occidental europeo."* (2002,137).

d) Los límites de los fundadores del marxismo latinoamericano: La normalización estalinista.

Se señalaran brevemente, algunos límites que otros marxistas latinoamericanos ven en los representantes del principal jalón teórico de los fundadores del marxismo latinoamericano.

Como indican tanto Lowy, como Kohan, el principal problema del marxismo latinoamericano fue su incapacidad de presentarse y afirmarse como una alternativa frente al creciente proceso de "normalización estalinista" impulsada internacionalmente por la burocracia soviética. Esta normalización arranca en 1929, con el inicio de la aplicación de las resoluciones del VI Congreso de la Internacional Comunista, en la Conferencia Sindical en Montevideo y la Primera Conferencia Comunista Latinoamericana.

Cuando se realiza la Conferencia Latinoamericana de 1929, se iniciaba el llamado "tercer periodo"; en esta conferencia por intermediación de Vittorio Codovilla, secretario general del Partido Comunista Argentino, se presenta un informe muy significativo, según Lowy: *"por una parte, haciendo eco fiel a la doctrina estalinista del "social-fascismo", Codovilla elabora el concepto del "nacional-fascismo" que aplica a diferentes gobiernos latinoamericanos (...) por otra parte, en pleno viraje hacia una ofensiva revolucionaria, recalca que "el carácter de la revolución en América Latina es el de una revolución democrático burguesa". En otros términos: Codovilla había entendido perfectamente que la revolución por etapas, era en adelante el fundamento inquebrantable de la estrategia de la Comintern para América Latina, independientemente de los virajes tácticos de derecha o izquierda"* (1980, 24).

Así los núcleos sobre los que está montada la normalización estalinista son; en el plano político el esquema de las "dos revoluciones" que Michel Lowy sintetiza, al señalar, que en este, lo fundamental es aceptar que: *" la gran contradicción de la época es la que opone la nación entera al extranjero, es decir, al imperialismo.* [y que] *esta contradicción opone, por una parte, un frente que puede incluir las fuerzas populares, obreras y campesinas, pero también a la burguesía, contra el imperialismo norteamericano, como así también a los grandes hacendados y latifundistas. Se trata, pues, de construir ese gran frente cuya*

expresión política es, habitualmente, el frente electoral del partido comunista y los partidos burgueses considerados como progresistas" (1978, 151).

Otro elemento fundamental de la normalización estalinista es que en el plano de la teoría se instaura y consolida la ontología materialista metafísica del DIAMAT como "filosofía marxista-leninista" y la Filosofía de la Historia del HISTMAT como la "autentica teoría de la historia" de los Partidos Comunistas latinoamericanos.

En el plano de la organización del aparato político comunista, empieza al surgir *"otro tipo de dirigentes mucho más estrechamente vinculados, desde el punto de vista intelectual y político, al aparato de la Comintern dirigido por Stalin, cuyas etapas reproducen con una fidelidad ejemplar"* (Lowy, 1980,23), empezarán también las expulsiones administrativas y los anatemas.

Es sin duda, el proceso de normalización estalinista que sufrieron todos los PC's latinoamericanos, un elemento fundamental para cortar por lo menos durante tres décadas el antiguo filón teóricamente radical y políticamente antisistémico, pero allí encontramos los puntos que se podrían llamar débiles o flacos de los fundadores del marxismo latinoamericano.

El primer elemento es justamente no tener una doctrina acabada, sistemática del creciente proceso de burocratización de la URSS estalinista y de la Internacional Comunista, cómo un proceso de conjunto, internacional. Aunque las posiciones de Mariátegui y Mella son "más de izquierda" que las sostenidas no solo por Codovilla, sino que por Zinoviev, Bujarin o muchos de los miembros del ejecutivo de la Internacional Comunista, el hecho es que frente a la creciente estalinización, mantuvieron una posición honesta, pero ambigua.

Ambos se opusieron a la persecución y condena de los oposicionistas de izquierda; Mariátegui, aunque tomará partido por Stalin, nunca escondió, ni renegó de su admiración por Trotsky e investigadores como Lowy dejan entrever la hipótesis de algún grado de cercanía y contacto epistolar de Mella y Mariátegui con la oposición de izquierda internacional. Mella a través de los oposicionistas mexicanos, Mariátegui por la vía de la oposición francesa.

Si bien en Mella y Mariátegui se encuentra una teoría del transcrecimiento de la revolución nacional-popular en socialista, no logran realizar una generalización teórica que logre determinar los vínculos necesarios entre los objetivos y dinámica permanente de las revoluciones coloniales y semicoloniales y la lucha internacional por recuperar la democracia socialista en la URSS y en las organizaciones afiliadas a la III Internacional.

La muerte prematura de ambos autores los liberó de la responsabilidad de tener que elegir entre participar, colaborar y profundizar la creciente estalinización de sus partidos o elegir la vía de la Oposición de Izquierda Internacional.

Otros importantes dirigentes políticos marxistas centroamericanos como el salvadoreño Farabundo Martí o los hondureños Wainwright y Cálix Herrera, tendrán la misma fatalidad histórica; serán asesinados por las dictaduras centroamericanas antes que tuvieran que tomar posición frente a la creciente estalinización. Se verá en otro apartado de nuestra tesis como Manuel Mora, líder del Partido Comunista de Costa Rica será el único de los dirigentes históricos del comunismo centroamericano que encarne, los distintos momentos sociales: el de emergencia del marxismo latinoamericano y el de normalización estalinista, aportando Mora, sus propias "invenciones" teóricas.

La ausencia en el marxismo latinoamericano de una clara teorización y un claro programa antiburocrático será una de sus grandes limitantes para enfrentar la normalización estalinista. Esta jugará un rol esterilizador del pensamiento socialista latinoamericano y no será hasta el triunfo de la revolución cubana que este volverá a surgir con vigor.

Hay algunos aspectos de la obra de Mariátegui y Mella que no se abordaran, pero que pueden ser importantes, para comprender sus puntos flacos, por ejemplo un obrerismo abstracto en el caso de Mella, el cual iguala unilateralmente, las estatizaciones en los países metropolitanos y periféricos (1960, 12), pasando por alto que en un país semicolonial, las nacionalizaciones, aunque se mantengan y refuercen el marco del capitalismo de Estado, tienen un contenido progresivo, pues constituyen medidas de defensa nacional que afectan los intereses imperialistas y neocoloniales.

En el caso de algunos textos de Mariátegui, se encuentran residuos de una Filosofía de la Historia (Gallardo, 1976, 114) que le impiden comprender la necesaria capacidad del

pensar radical latinoamericano de fundar y asumir su propia legalidad y le hacen asumir una cierta tentación ladina, en alguna de sus interpretaciones sobre la cuestión originaria (Gallardo, 1991, 161). Varios de estos flancos débiles presentes en los fundadores del marxismo latinoamericano, se encuentran también, en el comunismo centroamericano y costarricense.

Se han recorrido en estas cuatro secciones, la genealogía y configuración del marxismo latinoamericano, reflexionando a grandes rasgos sobre una serie de problemas: 1) La pertinencia del marxismo como cosmovisión explicativa. 2) el acervo teórico que contiene el marxismo clásico sobre América Latina, tanto en sus potencialidades como en sus inercias 3) los legados, inercias y problemas no resueltos que hereda el pensar de la emancipación y el socialismo utópico latinoamericano al pensar radical latinoamericano. 4) las fuentes integrantes del marxismo latinoamericano. 5) La constitución del marxismo latinoamericano como alternativa al socialismo colonizado; tanto al socialismo sin nación de la II internacional; como al marxismo estalinizado que inicia con la Conferencia de Buenos Aires y también como una alternativa al exotismo "populista".

En este riquísimo marco que ha configurado los procesos de lucha social y popular en América Latina es que se quiere comprender cómo fue que en Costa Rica surgió como uno de los interlocutores a todas estas corrientes de pensamiento, el comunismo "a la tica", cómo la forma en que fue mayoritariamente receptado el marxismo en Costa Rica.

Capítulo II: El pensar radical costarricense.

I) Hacia el pensar radical, de la independencia nacional al desmembramiento provincial.

Antes de entrar propiamente en las características y determinaciones del pensar radical costarricense y como de él brotará primero el *comunismo radical centroamericanista* de primera época y como negación, de este el comunismo "a la tica", es necesario saber cuáles son las tensiones y desgarramientos sociales de los que se nutrirá el pensar radical, cuáles son las tareas, perspectivas e ilusiones de las clases subalternas costarricenses, cuando surge el pensar radical.

Un elemento fundamental del pensar radical del siglo XX, es su permanente mirada retrospectiva, crítica, pero también discipular, al proceso de emancipación nacional contra la dominación española; busca a veces, un fundamento y/o una justificación a su actual lucha contra las otras formas de dominio que se sucedieron en el istmo después de la independencia y sobre todo para entresacar las promesas no concluidas de la emancipación nacional.

El fracaso del proceso de emancipación nacional, la incapacidad de romper las relaciones sociales de dependencia externa con las potencia coloniales y/o neocoloniales y de dar inicio a la construcción de un emprendimiento nacional y popular autónomo y soberano en el marco de un sistema económico y de Estados nacionales, mundialmente codeterminantes, son los elementos de los que se nutre el pensar radical centroamericano

El gran tema heredado de la lucha anticolonial española es que la liberación jurídica de la metrópoli colonial, no fue producida por la acción radical de las clases subalternas, la cual hubiera colocado una impronta nacional popular en la constitución de la nacionalidad centroamericana, identidad asentada en la acción revolucionaria de un ejército centroamericano anticolonial, nutrido de las mismas clases subalternas (mestizos y pueblos originarios).

Como es sabido, la dirección política del proceso independentista fueron las privilegiadas élites agodadas que hacían parte de la administración colonial. En su libro *El Salvador (Monografía)* Roque Dalton calcula que los bienes de José Matías Delgado, Manuel José Arce, José Simeón Cañas, Juan Vicente Villacorta e Isidro Méndez, cinco de los principales próceres de la independencia centroamericana sumaban en conjunto *"más de 16 000 hectáreas y estaban cultivadas de añil, maíz, tabaco y pastos para el ganado"* (Dalton, 1984, 48).

Los administradores coloniales estaban atemorizados por la posibilidad de un levantamiento armado del pueblo explotado que pusiera en tela de juicio, su propia situación privilegiada. Ellos proclamaron la Independencia: *"para prevenir las consecuencias que serían temibles en el caso que la proclamase de hecho el mismo pueblo"* (citado por Dalton, 1984, 54).

El proceso que lleva a la independencia contaba con tres fuerzas endógenas a ser tomadas en cuenta, por su recurrente aparición en la vida social centroamericana:

a) La oligarquía agodada colonial, latifundista ganadera, usufructuaria privilegiada de la renta añilera y del comercio con la metrópoli, cuyo centro político era Guatemala, pero que contaba con una respectiva representación provincial (Comayagua, León y Cartago), aunque sin la pompa y los recursos de su opresiva "hermana mayor" guatemalteca.

b) Los criollos republicanos, partidarios de la independencia de la metrópoli española y también opositores de la oligarquía guatemalteca, con la cual disputaba la necesidad de una redistribución equitativa de la renta añilera. Este sector, salvo en la época morazánica, tuvo un peso social reducido a algunas provincias (San Salvador, Granada, a veces San José) sin lograr colocarse como un proyecto nacional duradero alternativo a la conducción oligárquica. Pinto señala con bastante claridad como la debilidad de los republicanos *"se había puesto especialmente de manifiesto en su total incapacidad de poder influir en el carácter y contenido de la Independencia. Toda su importancia se había reducido prácticamente solo a presionar para que la oligarquía colonial proclamara la independencia"* (1993, 96). Sin duda alguna, el soporte social de esta tendencia serán

"algunos terratenientes y comerciantes interesados en fortalecer la economía nacional, (...) el bajo clero y (...) la inteligencia colonial, dispersa en las regiones" (óp., cit., 96) teniendo como centro geográfico, la provincia de El Salvador y como su principal representante político, a Francisco Morazán.

c) Los sectores populares, las clases subalternas, esa gran masa muchas veces dispersa de pueblos originarios, sometidos a la mita y el repartimiento, de jornaleros y pequeños parceleros fronterizos con el bandidismo social, de artesanos urbanos, ese conglomerado social que han sido llamados por el historiador hondureño Mario R. Argeta como *los sin historia*, para señalar que su existencia solo se nos aparece como un fantasmagórico reflejo registrado de manera distorsionada en las actas coloniales y en las narraciones de *los que sí han tenido y han escrito la historia* (los oligarcas o los republicanos). Pero estos signos fantasmagóricos constituyen el testimonio de los esfuerzos realmente existentes de estos sectores populares de construir, así sea tosca y rudimentariamente, un pensar y un emprendimiento radical, nacional y popular alternativo al de los *oligarcas agodados* y de los *republicanos sin pueblo*.

Los elementos exógenos que hay que tener permanentemente en cuenta son las dinámicas de desarrollo y expansión económica que llevaba adelante el capitalismo metropolitano (español, francés, inglés, norteamericano) y con este despliegue, las políticas coloniales o neocoloniales que estas potencias desarrollaban para garantizar su dominio sobre Centroamérica. En el mismo plano de análisis, hay que tomar en cuenta las crisis de dominación de estos mismos poderes imperiales.

Es importante recordar, junto a Ruy Mauro Marini, que los elementos aquí llamados exógenos y endógenos, no pueden ser tomados de manera aislada para comprender el desarrollo de la vida social y política en Centroamérica, en la cual *"lo que se tiene es un* [sistema social] *que solo cobra sentido si lo contemplamos en la perspectiva del sistema en su conjunto, tanto a nivel nacional como, y principalmente, a nivel internacional."* (Marini, 2007, 3).

a) Revueltas populares y solución oligárquica.

La independencia centroamericana tiene como antesala, la irrupción de los "sin historia" en las primeras revueltas anticoloniales del periodo 1811-1814. La impronta de las *revueltas*[xxxiii] es claramente nacional-popular y recuerdan a los levantamientos haitianos y mexicanos, modelos de las luchas anticoloniales "por abajo".

"[El] *desbordamiento anticolonial de 1811 tuvo como resultado inmediato que los conflictos ya no se circunscribieran, como hasta entonces, exclusivamente alrededor de intereses dominantes en pugna. La aparición de las masas populares como agentes del cambio político no sólo significó profundizar la negación colonial, sino también un cuestionamiento a las estructuras del sistema de explotación vigente*" (Pinto, 1993, 75).

"*Sedientas de justicia social, parece que las masas populares trataron de ajusticiar a algunos esbirros entre ellos al intendente de Nicaragua (...) junto con otros altos funcionarios. Al grito de "mueran los chapetones", algunas haciendas fueron ocupadas y sus bienes repartidos; otros centros de riqueza colonial, como almacenes de ciudades, fueron igualmente saqueados.*" (óp., cit., 85).

"*En las condiciones señaladas no fue nada raro que a la par del ideario independentista las masas populares urbanas inscribieran reivindicaciones de orden económico-social. Se trató, al principio, de reivindicaciones moderadas, dirigidas principalmente contra el aparato fiscal para que se destituyera a algunos de sus miembros más odiosos, y se redujera el monto de ciertos impuestos que les afectaban en forma directa, por ejemplo el de las alcabalas(...) Pero sin duda hubo reivindicaciones de más peso, ya que, con el ánimo de evitar la radicalización del movimiento, altos funcionarios se vieron obligados a prometer repartimiento de tierras, así mismo se abolió el pago del tributo indígena*" (óp., cit., 83).

Estas revueltas de los sectores populares urbanos se producían cotemporalmente, con levantamientos de los pueblos originarios, como el efectuado en Chiquimula, ambos

procesos aterraban a las oligarquías agodadas, sobre todo a la guatemalteca que mantenía el control de la vieja administración colonial y de esta reforzaba su posición privilegiada, lamentablemente, la revuelta comunero-plebeya (urbana) no logra articularse con el levantamiento originario (agrario) en un programa común que conjugara la modernización nacional popular y la resignificación de la organización y culturas originarias.

Las revueltas fueron primero mediatizadas con promesas y luego duramente reprimidas por el ejército, institución que empezaba a cobrar creciente importancia y será fundamental para comprender a la Centroamérica del siglo XIX. Los grupos de criollos republicanos que participaron en el movimiento de 1811-1814 fueron reprimidos y desarticulados.
Es importante señalar que la élite regional de la provincia de Costa Rica contribuirá con hombres y armas para aplastar las revueltas anticoloniales en el norte de Centroamérica, intentando de esta forma, congraciarse con la corona (razón por la cual Cartago recibirá por parte de las Cortes, el titulo de "la muy noble y muy leal").

La élite regional de la abandonada provincia de Costa Rica buscaba así, puntos de apoyo, para ganar autonomía frente a los centros de poder: Guatemala y León, así *"Las particularidades de Costa Rica tienen su punto de partida en el contexto de apertura política iniciada por las Cortes de Cádiz y expresan las relaciones conflictivas con Guatemala y Nicaragua y la pretensión de alcanzar una mayor autonomía frente a esos poderes"* (Acuña, 2002, 195). Se verá cual es el despliegue de este conflicto más adelante.

Lo importante de señalar es que la contribución estabilizadora de la provincia sureña, no podía cerrar el ciclo de contradicciones, las cuales se acrecentaban por el vacío de poder que significaba la ocupación de la Francia napoleónica sobre España y sobre todo por la promulgación de las débiles medidas liberales de las Cortés de Cádiz, que tocaban los intereses de la iglesia católica y la oligarquía guatemalteca (eliminaba la mita y el repartimiento, además de limitar el poder de la iglesia católica), lo cual hizo que flaqueara la cacareada fidelidad de las élites centroamericanas a la corona española.[xxxiv]

Como señala Roque Dalton: *"La aristocracia colonialista centroamericana, seguía la pauta de la oligarquía mejicana que había consentido en Iguala, recientemente, la Independencia de su país, con el objeto de librarse de las posibles consecuencias, dañinas a sus intereses, que pudieran derivarse del dominio liberal de España"* (1984,53). ¡Las clases dominantes centroamericanas preferían una monarquía sin metrópoli, que una república democrática!

b) Hacia la República federal: el nacimiento del unionismo militar.

En 1821, se acordó la vergonzante independencia formal de Centroamérica, tan formal fue que se eligieron primeras medidas como: ¡Anexarse al imperio de Iturbide! Para los dominadores centroamericanos, la anexión imperialista *"debería ser el instrumento que mantendría la "paz" colonial para los explotadores, tanto en México como en Centroamérica"(...) "El clero, por su parte, contribuyó en forma decisiva para que la anexión se llevara a cabo (...) El Plan de Iguala, puntualizaba la conservación de la religión católica sin tolerancia de otra alguna"* (Pinto, 1993, 97).

Este movimiento anexionista tuvo en los republicanos salvadoreños, a sus principales opositores, quienes vieron una oportunidad de enfrentar simultáneamente, a la oligarquía guatemalteca y mexicana. No se debe olvidar que El Salvador había desarrollado una fuerte tradición revolucionaria anticolonial con participación activa de los sectores populares y plebeyos y que a diferencia de Guatemala, existían caudillos criollos republicanos, los cuales buscaban -a su manera- apoyarse en las clases subalternas. Por ejemplo, refiriéndose al levantamiento del 24 de enero de 1814, dirigido por Pedro Pablo Castillo, 2° alcalde de San Salvador, Roque Dalton señala que puede ser calificado: *"como un movimiento de contenido "comunero" por lo fines inmediatos que perseguían y por el desconocimiento radical de las autoridades españolas que pregonaba"*(1984, 49). Este levantamiento, justo a medio paso entre una revuelta y una insurrección popular urbana, organizó: *"milicias reclutadas dentro de las masas y armadas con piedras, garrotes, machetes y otros instrumentos parecidos"* (óp., cit., 49).

En la lucha contra el anexionismo y la instauración de La República Federal, Matías Delgado y Manuel José Arce lanzaron el programa más avanzado que lograron formular los *republicanos sin pueblo* centroamericanos; la Junta de Gobierno instalada en El Salvador, para resistir la invasión mexicana decretó el 11 de enero de 1822, la abolición de todos los impuestos y tributos que se pagaban en la época colonial y la liberación de todos los esclavos de ambos sexos. A los pocos años, Arce ya en el poder, pactará con la

oligarquía guatemalteca y olvida su pasado radical. Arce será además, uno de los grandes adversarios de Francisco Morazán.

Aunque la República Federal se instaura en 1823, los primeros años son de una intensa guerra civil para derrotar las asonadas de la oligarquía conservadora. Es hasta 1829, con la instauración de la definitiva hegemonía militar de los republicanos liberales liderados por el hondureño Francisco Morazán y su Ejército Aliado Protector de la Ley asentado geográfica/socialmente en los criollos y clases subalternas salvadoreñas que se puede hablar propiamente de la Federación Centroamericana.

También dará inicio lo que se ha querido llamar el *unionismo militar centroamericano*, el cual constituiría el antecesor, la forma primitiva del pensar radical centroamericano y costarricense.

c) Para una compresión radical del desmembramiento de la República Federal.

La historia del pensar radical y las organizaciones revolucionarias tienen como un sueño que les atormenta, como un fantasma que siempre reaparece, la figura de Francisco Morazán, sin duda, el representante más connotado del unionismo militar centroamericano.

Cada vez que las clases subalternas centroamericanas pujan por lograr su liberación nacional y social, florecen los frentes y colectivos "morazanistas", pero, ¿es el morazanismo una auténtica fuente del pensar radical?

Se debe decir en primer término que la experiencia de la República Federal Centroamericana, tiene algo de singular en el marco del desarrollo de conjunto de las naciones latinoamericanas. Mientras el proyecto bolivariano de constituir una sola nacionalidad latinoamericana, estaba definitivamente derrotado a mediados de la década del veinte, la Federación Centroamericana es desmembrada hasta en 1838.

Para comprender el ascenso y caída de Morazán, en clave radical-popular y no con clichés colonizados y provincialistas, es necesario hacer un análisis específico, dialéctico, materialista de la institución que mejor soportó y aún después de muerto Morazán, mantuvo su programa. Estamos hablando de las Fuerzas Armadas, del ejército centroamericano.

Marx, reflexionando acerca del rol del ejército español, durante las distintas revoluciones españolas del siglo XIX, había dicho: *"los movimientos revolucionarios de España presentan un aspecto notablemente uniforme (...) Todas las conjuras palaciegas son seguidas de sublevaciones militares (...) Ese fenómeno se debe a dos causas. En primer término, observamos que lo que se llama Estado en el moderno sentido de la palabra, debido a la vida exclusivamente provincial del pueblo, no tiene personificación nacional alguna frente a la Corte, como no sea en el ejército. (...) Su independencia con respecto al Gobierno supremo, el relajamiento de la disciplina, los continuos desastres, la formación, descomposición y reconstrucción (...) forzosamente tenían que imprimir al ejército español un carácter pretoriano, haciéndolo propenso a convertirse por igual en el instrumento o en*

el azote de sus jefes. (...) los habitantes de las ciudades revolucionarias, de la masa fundamental del pueblo, involuntariamente pasaron a depender del ejército y de sus jefes en la lucha contra los grandes, el clero rural, el monacato y el rey, representante de los elementos caducos de la sociedad." (Marx, 1978, 65-116).

Si hay alguna zona y proceso social en el mundo, donde se puede hacer una analogía no forzada con esta situación especial de la institución militar, es definitivamente con la experiencia que tuvo la Centroamérica del siglo XIX, con el ascenso, declive y espasmos postmortem de la República Federal.

A partir de 1811, la oligarquía agodada tenía una política para aumentar la cantidad de efectivos militares, con el objetivo de reprimir las protestas populares, pero desde 1821, esa situación cambia dramáticamente, en las condiciones de guerra de independencia y guerra civil.

Al igual que Dalton, creemos que es discutible, si lo que existía en Centroamérica era un ejército en el sentido moderno y republicano del término, *"los contingentes militares debían improvisarse sobre la marcha* [y eso] *sólo podía hacerse en corto tiempo, contando con el apoyo de masas"* (1984, 62). Solo la batalla entre el anexionismo y los republicanos salvadoreños en los años 1822 y 1823 movilizó cinco mil hombres por bando. Pinto calcula que para el año 1830, la cantidad de armas de fuego en manos de la población civil había aumentado por lo menos cincuenta veces.

La clara victoria militar de Morazán y los republicanos salvadoreños en 1829, era el momento oportuno para llenar el vacío que dejó la ausencia de una guerra anticolonial general, de un enfrentamiento frontal entre las fuerzas armadas de la metrópoli española y la colonia centroamericana, existía la posibilidad de construir un ejército nacional popular anticolonial, instrumento del esfuerzo común de los *republicanos sin pueblo* y las *clases subalternas*.

En tiempos de paz, el ejército federal estaba compuesto por 2000 hombres en armas de los cuales *"Guatemala aportaría 829, El Salvador 439, Honduras y Nicaragua 316, respectivamente y 100 Costa Rica"* (Pinto, 1993,109) pero en 1829, recién derrotadas las asonadas conservadoras, el Ejército Aliado Protector de la Ley (EAPL) contaba con 4000 hombres en armas. Lo que constituye todo un salto de calidad, el EAPL se había constituido como una fuerza social.

Nos parece muy atinente, para comprender la situación específica del EAPL, la siguiente reflexión de Jorge Abelardo Ramos, sobre uno de los posibles roles de las fuerzas armadas en los países semicoloniales: *"la importancia particular que el Ejército reviste en una sociedad semicolonial es que aparece como un elemento centralizador en una sociedad descentralizada, cuyas tendencias centrífugas son y han sido siempre alentadas por el imperialismo. No habiendo una burguesía industrial (...) capaz de desempeñar el papel clásico del Tercer Estado frente a la sociedad arcaica ligada al comercio exterior, el Ejército tiende a desempeñar un rol sustituto, puesto que se trata del único factor interno con fuerza suficiente para adoptar decisiones."*(2007, 34) [xxxv]

Leído en esta clave, se puede afirmar que las fuerzas armadas morazánicas, fueron el instrumento con el que las clases subalternas intentaron desesperadamente encontrar un instrumento político y militar, para expresar las tareas y necesidades profundas de la revolución democrático nacional, de transformar las condiciones materiales de dominio y sujeción social y nacional que la oligarquía poscolonial cafetalera y añilera centroamericana no tenía ningún interés en realizar.

Pero como el EAPL era al mismo tiempo, campo de batalla de proyectos distintos (*el republicano sin pueblo* y el *nacional popular subalterno*) fue presa del limitado programa y el autosabotaje de la facción *republicana sin pueblo*, la cual teniendo la fuerza militar de sobra para liquidar las fuentes del poder social de la oligarquía poscolonial, no realizó ningún paso práctico hacia allá, más bien, se alienó el apoyo de las clases subalternas con medidas librecambistas (recibiendo el repudio del artesanado) y españolizantes ladinas (lo cual finalmente generó el levantamiento de los pueblos originarios). *"Las reformas*

liberales, de carácter eminentemente formal (...) en nada modificaban las condiciones de vida materiales del pueblo [que] *se encontraban bajo la misma expoliación de siempre"* (Dalton, 1984, 68). *"las luchas intestinas, el caos financiero, el sostenimiento de tropas necesarias para defender las actitudes de gobiernos tambaleantes, los impuestos del nuevo estado convencían al indio con pruebas evidentes de que la independencia no había sido para él. Las masas indígenas bien pronto cayeron en cuenta de que lo único que había cambiado eran las personas de los amos. (...) En El Salvador el grito de protesta indígena surgió de pronto, organizó masas y las alzó en armas. Los pueblos nonualcos (pipiles en el centro del país) encabezados por Anastasio Aquino se opusieron a la recluta forzosa de sus hombres para el ejército del "gobierno de los blancos" y el aumento de los impuestos sobre el añil, a cuyo cultivo se dedicaban" (...) "Asimismo Aquino (...) prohibió la fabricación y el consumo de aguardiente, medio de adormecimiento y de degradación usado por los gobiernos salvadoreños contra las grandes masas del campo."* (óp., cit., 71 y ss).

He allí la gran tragedia de los próceres del criollismo liberal, del republicanismo sin pueblo, salvo las medidas de excepción de Arce en los años 22 y 23 que le fortalecieron en la lucha contra el anexionismo mexicano, al apelar a medidas concretas que beneficiaran e incluyeran en la guerra de liberación a las clases subalternas, todos los republicanos sin pueblo fueron presa del más completo formalismo jurídico y de un recurso -también formal- al militarismo.

Lejos de levantar el programa fundamental de todo proceso de descolonización radical: independencia y autogobierno de la metrópoli, revolución agraria y proteccionismo industrial, Morazán y su grupo más cercano estaba más preocupado en poner en pie un sistema de recaudación fiscal con los restos de la burocracia colonial y de garantizar un rejuego formal de poder entre los republicanos y la oligarquía.

Pese al boicot y al desfinanciamiento que las micro oligarquías provinciales y la iglesia católica hacían al ejército federal, al retener para sí los impuestos federales al tabaco, los correos, la pólvora y fomentar el más escandaloso contrabando marítimo para burlar la

alcabala marítima, pese a la reducción de la capacidad de fuego del EAPL a dos mil hombres, Morazán no realizó ninguna medida eficaz para suprimir la fuente social del boicot: el latifundismo hacendario y los comerciantes extranjerizantes y antinacionales.

Para 1836, las oligarquías provinciales habían avanzado ampliamente en fortalecer las tendencias balcanizadoras y provincialistas al socavar la fuerza social, el Ejército Federal, según el mismo Morazán, el EAPL había quedado reducido a: *"un puñado de antiguos veteranos que han sobrevivido a los mayores peligros"*(citado en Pérez Brignoli, 1993,111). Sin armas y sin pueblo; el proyecto morazánico no tenía a quién apelar, las revueltas localistas se incrementaron y finalmente vencieron, la Federación se desmembraba, ni siquiera la amenaza de la presencia neocolonial británica en el atlántico hondureño-nicaragüense pudo revivir la llama federativa.

No obstante, el fracaso de la experiencia morazánica es bastante claro, que el desmembramiento *contra natura* de la nación centroamericana será permanentemente puesto en entredicho, durante todo el segundo periodo del siglo XIX, sobre todo por sectores centroamericanistas de los –ahora- ejércitos "nacionales".

La guerra de liberación nacional contra los filibusteros fue realizada por los cinco ejércitos centroamericanos, los cuales tuvieron toda la posibilidad de reconstruir el ejército y la república federal, luego están los intentos del General guatemalteco Rufino Barrios en 1873; en 1895 el General nicaragüense José Santos Zelaya llevó adelante otro intento de reconstruir Centroamérica y fundó la República Mayor de Centroamérica. El último intento unionista liderado por sectores de las capas medias y la oficialidad fue tan tardío como en 1921, con la instauración de la República Tripartita (formada por Guatemala, Honduras y El Salvador).

Los múltiples intentos fallidos del unionismo militar centroamericano tenían razones sociales profundas para su fracaso. Sólo una clase social dispuesta a tomar medidas radicales como la liberación jurídica y social de los pueblos originarios y los mestizos, la liquidación de las oligarquías poscoloniales (sobre todo de la estructura latifundista del

campo a través de una reforma agraria radical), la expulsión de las primeras avanzadas del imperialismo británico y el instaurar una dictadura popular centralizada (jacobina); podrían realizar el sueño morazánico. El puesto de ese sujeto social estaba vacante en Centroamérica y no se podía sustituir esta ausencia de fuerza social popular, con "mano militar", "cuartelazos" y demás métodos puramente militares.

El progresivo decaimiento de las "energías unionistas" de los ejércitos nacionales, producto de su creciente elitización, profesionalización y vinculación a los nuevos poderes neocoloniales (Inglaterra y Estados Unidos básicamente), los fueron transformando progresivamente en fuerzas de ocupación interna, en guardia semiprivada de las oligarquías añileras y cafetaleras y por supuesto, en una de las instituciones garantes de la fragmentación provincial centroamericana.

Si para el fin del siglo XX, los cuartelazos del unionismo militar habían decaído definitivamente, simultáneamente, se ve como otra clase social hacia su entrada en la escena histórica el pequeño, el superexplotado y aguerrido movimiento obrero-artesanal centroamericano desarrollaba sus primeras luchas y pronto marcaría su impronta en la lucha por la liberación social y nacional centroamericana.

El surgimiento de las luchas del artesanado y el proletariado cambiarán la mecánica de la revolución en el área. Ya no solo se tratará de una lucha por la unidad centroamericana, contra la provincialización oligárquica, sino que se ha entrado al terreno de la lucha nacional popular, anticapitalista y antiimperialista típica y fundamental fuente de la que emerge el pensar radical.

II) El provincialismo y la crisis oligárquica, el nacimiento del pensar radical costarricense, las políticas de la memoria.

Parece de una gran importancia, comprender a cabalidad, el significado que tuvo y tiene para el pensar radical costarricense, la instauración de una derrota de carácter histórico para las clases subalternas centroamericanas, como lo fue el triunfo y consolidación de las tendencias provincialistas y balcanizadoras de las micro oligarquías "nacionales".

En nuestro país, es sobre todo necesaria, la comprensión del significado y alcance de los regímenes de Braulio Carrillo, quien fue el que concretó la separación de la Federación y de Tomás Guardia como consolidación madura, como modelo de lo que la mayoría de historiadores y cientistas sociales llaman la "época liberal", momento en el cual se forjan los cimientos de la que será la propuesta ideológica y oligárquica de "identidad nacional".

En este período aun no se presenta la irrupción del pensar radical, sino solo como se ha dicho en el capítulo anterior, con los movimientos fantasmagóricos de *los sin historia*, *"con la maduración de una contradicción social de la cual los sujetos históricos tuvieron apenas una conciencia incipiente y deformada"* (Gudmundson, 1983, 180).

La preocupación por este momento de la historia social e ideológica de los sectores populares no es una pesquisa inactual, sino que tiene que ver justamente, con la búsqueda de las herencias y comprensiones del comunismo "a la tica", con un esfuerzo por criticar la unilateral *política de la memoria* desarrollada por el comunismo "a la tica", en relación con esta época.

Hemos repetido en varias ocasiones que las tradiciones no se encuentran en el pasado, sino en el futuro y es que justamente los historiadores y pensadores influenciados por las tesis del comunismo "a la tica" realizan (matices más, matices menos) la siguiente operación ideológica, al referirse a la "época liberal":

La excepcionalidad costarricense que puede rastrearse desde épocas de la colonia, se consolida con la instauración de fuertes tradiciones e instituciones democráticas, construidas en la época del liberalismo decimonónico, estos liberales sinceramente democráticos, (y sobre todo distintos a los belicosos y autoritarios liberales centroamericanos), son los antecesores de los comunistas (de los comunistas "a la tica" agregan a veces) y estos no habrían hecho más que "darle contenido socioeconómico" a esa tradición democrática.

Esta tesis es sostenida aún cuando estos historiadores o cientistas sociales en algunas de sus mismas descripciones o elaboraciones, muestren varios de los rasgos profundamente autoritarios, clasistas y antinacionales que tuvo este periodo en general y el pensamiento político de los liberales costarricenses en particular.

Así por ejemplo, Vladimir de la Cruz en su libro *Las luchas sociales en Costa Rica*, aunque ha aseverado que: *"el desarrollo colonial del capitalismo en Costa Rica había posibilitado el asentamiento de la oligarquía y los grupos agroexportadores"* y que *"la burguesía agraria costarricense (...) desde su nacimiento* [es] *una clase social dependiente"* por lo cual *"desde esa fecha Costa Rica se convierte en un país de economía dependiente"* (1984,24), luego no tendrá desparpajo en señalar que la penetración del capital extranjero en Costa Rica la realizarán las clases dominantes impulsando medidas "más sutiles y persuasivas" que en el resto de Centroamérica: *"estimulando el proceso de enseñanza primaria y secundaria y creando conciencia de un régimen paterno civilista, de profundo apego y respeto a la Ley, expresión jurídica del dominio de las clases gobernantes, que protegía al ciudadano de los desafueros del estado interventor, lo que ayudó también a crear los elementos de un costarricense individualista y con fe en la solución estatal"*(óp., cit., 24).

Opiniones similares se pueden encontrar en Gerardo Contreras, según el cual: *"podría considerarse que la clase dominante costarricense pensó y ejecutó un proyecto político de corte liberal democrático, el cual contribuyó en gran medida a forjar en el ser costarricense, una conciencia civilista y democrática"*(2006,10) o bien en José Merino, el

cual transcribiendo una discusión/entrevista con Manuel Mora señala que dentro de las tradiciones que confluían en la Asociación Revolucionaria de la Cultura Obrera (ARCO) antecesora del Partido Comunista de Costa Rica (PC CR) se encontraban: *"las tradiciones democráticas, que hicieron posible las importantes reformas liberales para la constitución de un Estado de derecho"* (1996, 29) y que por lo tanto, los militantes del Partido Vanguardia Popular *"nos sentimos continuadores de esas grandes tradiciones democráticas que se habían forjado en Costa Rica"* (óp. cit. 62).

Rodolfo Cerdas Cruz juega un rol fundamental para comprender *las políticas de la memoria del "comunismo a la tica"*. No solo es el autor del *"primer artículo marxista publicado en una revista académica"* (Molina, 2007, 225), además su trabajo *La formación del Estado en Costa Rica* (1967) *"supuso la primera interpretación marxista de un período específico de la historia de Costa Rica"* (óp., cit, 226).

El joven Cerdas Cruz, cuando aún militaba y pensaba desde las filas de la izquierda y no se había trasformado en metódico columnista de la prensa oligárquica, escribió un librito llamado *La crisis de la democracia liberal en Costa Rica*, en el cual pese a que contiene algunas hipótesis interesantes, resume muchos de los prejuicios que el comunismo "a la tica" construyó alrededor de la época liberal costarricense y la "excepcionalidad costarricense". Se señalará cuáles son los vacíos de Cerdas en su interpretación de las características de la época y los pensadores liberales.

a) El tiers etat "a la tica". El Braulio Carrillo del joven Rodolfo Cerdas.

Para Cerdas, Braulio Carrillo es el *"liberal, más progresista, avanzado y visionario de la época"* (1972,168) el cual *"con su dictadura positiva, democrática y constitutiva, logró consolidar la nacionalidad costarricense"* (óp., cit., 54) además *"es él quien (...) le dará un impulso al cultivo del café, pero con una orientación y sentido especiales, hacia la pequeña propiedad"* (óp., cit., 31).

Según Cerdas, estas virtudes políticas y económicas de la época de Carrillo brotarían, del profundamente filosófico liberalismo de Carrillo: *"Cuando Carrillo cita a Helvetius y Condillac, o cuando guarda doble ejemplar de las obras de Rosseau, no estamos frente a citas de erudición innecesaria, sino ante una influencia cultural y filosófica decisiva para la concepción suya de los problemas políticos"* (óp., cit., 32).

No está demás decir que para el joven Cerdas: *"el materialismo francés presenta dos direcciones: Una proveniente de Descartes, que desemboca en el materialismo mecánico (...) y otra proveniente de Locke, que se constituye como elemento de la cultura francesa y desemboca, directamente en el socialismo"* (óp., cit., 30) y que justamente Condillac y Helvetius son las tendencias que van a *"desembocar directamente en el socialismo comunismo"* (óp., cit., 31).

Esta obra es propiedad del SIBDI - UCR

El simplismo y colonialismo mental de este argumento "filosófico" es escandaloso, Cerdas coloca en la misma línea genealogía, el empirismo británico, el liberalismo criollo y el socialismo franco-alemán. Esta operación ideológica busca justificar la "progresividad" histórica de los liberales, para justificar la "original radicalidad" de las propias tesis, la operación aunque burda, tiene su lógica política.

Primero, es importante señalar que inclusive en la ortodoxia más burda del DIAMAT, nadie nunca trazó una genealogía que llevará de Locke a la tradición del socialismo marxista, que esta genealogía la realice un "pensador" del Tercer Mundo (quienes durante siglos hemos sufrido a Locke) no deja de llamar la atención. Un pensador radical latinoamericano ha

dicho a propósito de la obra de Locke que: *"Tanto el terror de Estado de los empresarios y militares latinoamericanos como la "guerra preventiva" busheana fueron avisados en el inicio de la sensibilidad política moderna liberal por el inglés John Locke (...)*[en este autor] *la riqueza de cada cual se sigue de su trabajo individual, de modo que los grandes propietarios (...) deben ser defendidos por la legislación positiva (o la ley natural) en sus bienes e intereses como si se tratara de las vidas personales de sus dueños. Contra la propiedad privada, para Locke, se atenta incluso con el pensamiento. Y quienes ofenden la propiedad de otros (con la violencia usurpadora o la mendicidad o el imaginario de un mundo sin acumulación privada de capital) dejan de pertenecer a la especie humana y pueden (y deben) ser tratados como "fieras dañinas". En la gestación "liberal" del pensamiento moderno surge la figura de la no-persona, es decir de los individuos que por quebrantar la reproducción de un único orden racional posible (el centrado en la acumulación de capital), carecen de toda capacidad jurídica y, con ello, no admiten ninguna defensa legal"* (Gallardo, 2007).

Salta a la vista, la imposibilidad de vincular al teórico del colonialismo racista más agudo y fundamentador filosófico de las guerras coloniales británicas y norteamericanas, con la tradición marxista, ni siquiera en sus versiones más tibiamente socialdemócratas.

Plejanov (uno de los autores cuyos escritos más contribuyeron a la constitución del DIAMAT) reivindicaba como precursores a varios materialistas (Priestley, D'Holbach, Helvetius), pero no hay ninguna reivindicación de Locke, más bien hay burlas. Plejanov llama a Locke *"inconsecuente, liberal inglés bien educado"* (1960,12-13).

La reivindicación hecha por Plejanov del sensualismo francés (Condillac, D'Holbach) tiene que ver con su carácter político-ideológico: *"Holbach y los materialistas franceses de esa época no eran tanto los ideólogos de la burguesía como los ideólogos del* ***tiers etat*** *(...) Los materialistas formaban el ala izquierda del ejército ideológico del* ***tiers etat***" (citado por Ponce, 1999,131).

Si el Tercer Estado francés creó un belicoso y sensualista materialismo contra el espiritualismo y el ascetismo de la Iglesia y la aristocracia francesa, es claro que este elemento es inexistente en el pensamiento materialista de la burguesía británica, ya en Locke -y más claramente en Hume- hay una clara inclinación por un acuerdo transaccional entre el Tercer Estado y la corona en materia política y por fundamentar el agnosticismo en materia filosófica[xxxvi].

Cerdas mantiene a lo largo de su interpretación, una lógica abstracta, que solo logra comprender las sencillas dualidades: materialismo-progresimo/idealismo-conservadurismo, dualidad que opera para todo tiempo y lugar. Esta "lógica" en la mirada histórica es un rasgo que permanece en las distintas generaciones intelectuales de comunistas "a la tica".

El joven Rodolfo Cerdas piensa con un esquema analógico, asume que las distintas corrientes filosóficas y políticas (materialismo, idealismo, teoría de la dependencia) tienen similares efectos políticos, aunque se desplieguen en distintas formaciones sociales. Cerdas hace la siguiente operación: el marxismo europeo hereda la tradición anticlerical y republicana de la burguesía ilustrada francesa que tiene entre sus ideologías más importantes, al sensualismo radical (antiascético) de Condillac y este a la vez, tiene sus fuentes en el empirismo inglés; por lo tanto, la línea genealógica va de Locke a Marx, la afición de Carrillo a Condillac, Helvetius y Rosseau será garantía de sus virtudes republicanas y esta operación justificaría a la vez que Cerdas vea en Carrillo un antecesor de su pensamiento y un fuente para su propuesta política.

b) Liberalismo, librecambismo, fragmentación nacional.

El esquema históricamente abstracto, utilizado por el socialismo colonizado y el comunismo "a la tica", en el cual se tiende a ver en el liberalismo oligárquico y en el librecambismo antinacional, signos progresistas o en el mejor de los casos, procesos "históricamente necesarios", es producto de su afán por querer comprender las condiciones latinoamericanas, como repetición de las que desarrolló el capitalismo europeo.

Por ejemplo, el joven Cerdas no señala como Carrillo es quien va a consolidar la fragmentación de la nacionalidad centroamericana y que el carácter autoritario de su gobierno se debía a la necesidad de garantizar la provincialización: *"el proyecto nacional oligárquico plantea un ambiguo ejercicio del poder: un equilibrio entre la represión autoritaria y el consenso negociado, entre la exclusión y la participación, que permite a la oligarquía conservar su dominio y a los otros identificarse con el proyecto nacional y legitimarlo"* (Quesada, 1998, 23).

Álvaro Quesada señala como antes de separarse de la Federación Centroamericana: *"en los discursos de los jefes de Estado costarricenses, el término "nación" se refería siempre a Centroamérica y nunca a Costa Rica"* (1998,22) media vez se ha concretado la separación de Costa Rica las tendencias colonizantes, al servicio de los grupos vinculados al comercio legal e ilegal con la metrópoli imperial, se exacerban tanto que en 1848, Castro Madriz envía instrucciones a su representante diplomático en Guatemala, Felipe Molina para que: *"indagara si Inglaterra tenía interés en convertir a Costa Rica en un protectorado inglés"* (óp., cit., 22).

En las condiciones en las que se produce la emancipación nacional centroamericana, el librecambismo de los liberales fue siempre un elemento profundamente antipopular y antinacional, cuyos efectos sociales tendieron a fortalecer las predisposiciones provincialistas y ladinas, como se ha señalado varias veces, lo auténticamente progresista en la América Latina posindependentista, no es el pensamiento empirista y librecambista de impronta smithiana de oligarcas provinciales como Ferrara, Malespín o Carrillo; sino las inaprovechadas alternativas nacional populares propuestas por Artigas.

Los efectos disociadores y antinacionales del librecambismo se sintieron desde el inicio mismo de la independencia. Según Pinto Soria: *"lo cierto es que la situación económica de las masas populares no mejoró en nada con la proclamación de la Independencia. La exagerada importancia dada al libre comercio como instrumento de progreso económico produjo precisamente lo contrario (...) amplios sectores artesanales fueron especialmente golpeados por la crisis que vivió la industria textil frente a la competencia que les hizo la producción externa, acrecentada por esos años también a través del contrabando"* (1993,88).

Además de antinacionales, los liberales y librecambistas tenían fuertes elementos antipopulares y de racismo ladino. El mismo autor señala que: *"en su afán modernizador, uno de los primeros decretos liberales de la Asamblea guatemalteca fue, por ejemplo, ordenar la extinción de todos los idiomas indígenas, extremo al que nunca llegó la propia Corona Española"* (óp., cit, 89).

Los efectos secesionistas, empobrecedores y racistas del librecambismo contrabadista y semicolonial de los liberales facilitó que las oligarquías provinciales y la iglesia católica instrumentalizaran con mucha facilidad, la autentica indignación y malestar de las clases subalternas; artesanos y pueblos originarios, no en pocas ocasiones, se aliaron con la oligarquía poscolonial contra los republicanos sin pueblo.

El ejemplo paradigmático de esta paradoja social es el ascenso gubernamental de Rafael Carrera, apoyado por un lado, por un levantamiento indígena (él mismo era un originario) y por el otro, por la oligarquía terrateniente. Carrera se levanta contra el lugarteniente guatemalteco de Morazán, Mauricio Gálvez.

Estas contradicciones y fuerzas sociales centrípetas son las que explican el surgimiento del separatismo de la Costa Rica de Carrillo.

Mientras en Guatemala y El Salvador las fuerzas armadas morazánicas se batían buscando concretar una compulsiva unidad militar de Centroamérica, *"un sector de las economías locales se había fortalecido y tomado muchas veces, a través del contrabando, contactos directos con el mercado exterior, lo cual profundizaría el proceso de parcelación en Centroamérica."* (Pinto, 1993, 125).

El desarrollo, por un lado, del capitalismo agrario cafetalero y sus consiguientes procesos de diferenciación social y por otro, de la lumpen economía que fomentaba el contrabando inglés en el puerto de Puntarenas, son los elementos profundos del separatismo filobritánico y antinacional que socialmente representa el autoritarismo carrillista.

La Costa Rica de Carrillo era la tierra del cafeto vallecentralino, nutrido del aislamiento de la guerra civil e impregnada de antimorazanismo, además del centro del contrabando pirata que socavaba las bases de la República Federal. Ya en esa época, se forjaban los prototipos de lo que las clases dominantes mostraran con venal orgullo como esencia geográfica-natural de "lo tico": una meseta llena de cafetos, indiferente a las luchas centroamericanas y un puerto con los ojos puesto en Inglaterra y cuya vista se enceguecía frente al pillaje pirata[xxxvii].

Víctor Hugo Acuña señala que en la época de Carrillo empiezan a ponerse en pie dos de los mitos ideológicos fundantes de la identidad nacional costarricense: la "tierra de pequeños propietarios" y el "pueblo amante de la paz", este último eje aparece como una interpretación para minimizar los conflictos militares que se presentaron en este periodo (Acuña, 2002, 204-207).

El joven Cerdas señala que el modelo económico asentado en la producción cafetalera y en el divisionismo centroamericano no hará más que reforzar rápidamente, la subordinación de Costa Rica a las metrópolis anglo-yanquis, esta dependencia se verá hipertrofiada con la construcción del ferrocarril y la instauración del enclave bananero. (1972, 39-62).

c) Los bonapartes tropicales: Carrillo, Mora, Guardia.

Lo más interesante de la propuesta teórica del joven Cerdas, para comprender la época liberal, es su caracterización de Braulio Carrillo, Rafael Mora y Tomas Guardia como *"una especie de bonapartismo a nivel nacional"*(1972, 53); se desea discutir y precisar esta caracterización, la cual es un importante aporte teórico de Cerdas, aunque siempre insuficiente en su alcance.

Es bueno señalar que la categoría *bonapartismo* es una de las categorías críticas claves de la teoría política de estirpe marxista. Analizando las características del régimen nacido del aborto de la revolución de 1848, Marx delinea las siguientes ideas sobre el régimen de Napoleón III: *"Es bajo el segundo Bonaparte cuando (...) la máquina del Estado se ha consolidado (...) Y sin embargo, el poder del Estado no flota en el aire. Bonaparte representa una clase, que es, además la clase más numerosa de la sociedad francesa: los campesinos parcelarios (...) Por cuanto existe entre los campesinos parcelarios una articulación puramente local y la identidad de intereses no genera entre ellos ninguna comunidad, ninguna unión nacional (...) son (...) incapaces de hacer valer sus intereses de clase en su propio nombre (...) No pueden representarse, sino que tienen que ser representados. Su representante tiene que aparecer al mismo tiempo como su señor, como una autoridad por encima de ellos, como un poder ilimitado de gobierno que los proteja de las demás clases (...) "Bonaparte no representa al campesino revolucionario, sino al campesino conservador" (...) como poder ejecutivo convertido en fuerza independiente, se cree llamado a garantizar el 'orden burgués'. (...) Bonaparte se reconoce al mismo tiempo, frente a la burguesía, como representante de los campesinos y del pueblo en general, llamado a hacer felices dentro de la sociedad burguesa a las clases inferiores del pueblo. Esta misión contradictoria del hombre explica las contradicciones de su Gobierno, el confuso tantear aquí y allá, que procura tan pronto atraerse como humillar, unas veces a esta y otras veces a aquella clase, poniéndolas a todas por igual en contra suya, y cuya inseguridad práctica forma un contraste altamente cómico con el estilo imperioso y categórico de sus actos de gobierno"* (1974, 404-420).

Bajo la óptica del sentido común de una teoría política puramente liberal, el carácter no parlamentario, fuertemente centralizado en el ejecutivo y con permanentes recursos a la fuerza militar de los gobiernos de Carrillo, Mora y Guardia, alejarían a estos gobernantes de las tradiciones democrático-nacionales. Cerdas quiere reivindicar los elementos "progresistas" de estos gobiernos para su propia filiación comunista "a la tica" y por esto, recurre a la categoría de bonapartismo, para explicar la contradicción entre "progresismo" nacional y "formas autoritarias".

El joven Cerdas señala: *"No es de extrañar la tendencia de estos pequeños propietarios a encontrar en el ejecutivo fuerte por lo menos un remedo de representación de sus intereses, dado que su característica predominante es su desorganización y atomización, contrariamente a la cohesión y organización que representan los grandes exportadores y comerciantes exportadores (...)* [así] *era lógico entender que no era en las instituciones propiamente parlamentarias donde podían* [los campesinos parceleros costarricenses] *encontrar un apoyo y una representación eficaz. Esa formas políticas tendían a convertirse en reducto de los grupos oligárquicos"* (1972, 53).

Un hecho curioso es que si bien el joven Cerdas señala el carácter bonapartista de estos tres gobiernos, esto no lo hace poner en entredicho otro de los grandes mitos de la identidad nacional costarricense, la igualdad que se realiza entre la "sociedad de propietarios" y la "solidez democrática de las instituciones"; el mismo Cerdas muestra cómo no hay ninguna razón para igualar democratización agraria e instituciones democráticas, podría haber pluralidad en la propiedad de la tierra y un régimen político no democrático, bonapartista, sin embargo, los comunistas "a la tica" y sus políticas de la memoria, siempre han preferido rodear los mitos ideológicos que enfrentarlos.

La ausencia fundamental de Cerdas en su análisis es obviar el carácter semicolonial, dependiente y balcanizado de la economía-sociedad costarricense, por lo cual no basta con caracterizar estos gobiernos como bonapartistas.

Aquí, es necesario apelar a un aporte muy significativo que León Trotsky va a realizar para comprender los fenómenos bonapartistas en América Latina. Para el pensador ruso es necesario percibir que: *"En los países industrialmente atrasados el capital extranjero juega un rol decisivo. De ahí la relativa debilidad de la burguesía nacional en relación al proletariado nacional. Esto crea condiciones especiales de poder estatal. El gobierno oscila entre el capital extranjero y el nacional, entre la relativamente débil burguesía nacional y el relativamente poderoso proletariado. Esto le da al gobierno un carácter bonapartista* ***sui generis****, de índole particular. Se eleva, por así decirlo, por encima de las clases. En realidad, puede gobernar o bien convirtiéndose en instrumento del capital extranjero y sometiendo al proletariado con las cadenas de una dictadura policial, o maniobrando con el proletariado, llegando incluso a hacerle concesiones, ganando de este modo la posibilidad de disponer de cierta libertad en relación a los capitalistas extranjeros."* (2000, 163).

Kohan señala que en estos escritos tardíos: *"de Trotsky* [se utilizaba] *una noción de "bonapartismo" bastante diferente de la de Marx -quien en 1852 sólo le atribuía una significación crítica y negativa- y mucho más cercana al concepto de "cesarismo" de Gramsci -para quien este fenómeno político moderno, al igual que para Trotsky, podía tener una connotación positiva o negativa según la relación de fuerzas en la que se inscribiese-."* (2003, 35).

El carácter semicolonial de Costa Rica y la relación de fuerzas sociales entre las capas subalternas, las clases dominantes y el imperialismo, son los elementos que permiten determinar más precisamente, si el bonapartismo sui generis de Carrillo, Mora y Guardia significaban "las cadenas de una dictadura policial" o una "una cierta libertad en relación con los capitalistas extranjeros".

Y es que si Braulio Carrillo aportó las cadenas de la balcanización probritánica, Mora refleja más bien, una nueva relación de fuerzas que permite incluirlo en el *unionismo militar centroamericano*, lo cual es la forma más autentica que cobró el bonapartismo sui generis en la Centroamérica del siglo XIX.

La invasión militar de los filibusteros y su proyecto de colonización capitalista, al servicio de los algodoneros esclavistas del sur, colocó al Ejercito Nacional, con Rafael Mora a la cabeza, como una expresión peculiar de los campesinos costarricenses, pero también, reflotó las recurrentes tendencias unionistas de las capas subalternas centroamericanas, las cuales han bregado cada vez que hay una correlación de fuerzas favorable por darle solución a la tarea democrática inconclusa de reunificar la patria centroamericana.

Mora ve claramente, la necesidad de replantear una patria centroamericana unificada, capaz de producir progreso industrial propio (en esto Mora no deja de ser un liberal) y de resistir al sospechoso y agresivo vecino norteamericano, al cual aunque se le admira por su capacidad industrial y laboriosa, se le teme por su acre expansionismo militar.

"Todos pues debemos interesarnos y participar en nuestros reveses y prosperidades. El golpe que a uno inmole herirá a todos. El aislamiento sería una aberración salvaje; la inacción un crimen, la desunión, el suicidio infantil de nuestras débiles nacionalidades" (Mora citado por Ovares, 1993, 43).

En el victorioso regreso del Ejército Nacional, Mora les aconsejará a los campesinos trocar: *"el fusil por vuestro arado, pero preservadle siempre dispuesto para defender la ley, la concordia nacional, que es nuestra fuerza y la patria centroamericana"* (óp., cit., 36). En esta famosa proclama de Juanito Mora va acompañando al unionismo militar centroamericanista, una clara resonancia jeffersoniana con su idea de milicia civil.

Se ve pues en Mora y también en el General Cañas, el aporte costarricense a la estirpe de los unionistas militares centroamericanos y por lo tanto, también ellos serán presas de las deficiencias de la actitud del unionismo militar, que le costaron la vida a Morazán.

Aunque las fuerzas filibusteras fueron derrotadas por la acción conjunta de los cinco ejércitos centroamericanos y la necesidad de una Asamblea Constituyente que reunificara Centroamérica, liquidara el latifundio y protegiera al artesanado, estaba claramente

planteada; los cinco ejércitos regresaron tranquilamente a sus respectivas provincias sin trastocar los fundamentos sociales de la balcanización.

Mora será presa de esta insuficiencia política y social, caerá victima de las conspiraciones de la oligarquía cafetalera, la correlación de fuerzas retrocedía nuevamente para las clases subalternas[xxxviii]. Para garantizar plenamente la balcanización extranjerizante, las clases dominantes reflotaran un nuevo bonaparte balcanizador: Tomas Guardia.

d) La consolidación del bonapartismo liberal y la sombra de las clases subalternas.

En la época cuando gobierna Tomás Guardia y sus personeros, se institucionaliza la "democracia liberal" al servicio de las compañías extranjeras y la oligarquía cafetalera y se consolida la dependencia externa haciéndose "*presente en nuestro país el capital financiero internacional, con los empréstitos ingleses para la construcción del ferrocarril* (...) *y con las concesiones a Minor Keith y (...) a la United Fruit Co.,* [en lo referente a la] *penetración* [del] *capital norteamericano"* (Cerdas, 1972, 58), existe en el país una extensa y notable bibliografía analítica, testimonial y literaria sobre la economía de enclave bananera en la zona atlántica (Kepner y Soothill, 1949; Casey, 1979) y los efectos semicoloniales y antipopulares que tuvo en nuestra economía-sociedad (Aguilar,1983); (Acuña, 1984) por lo que no se profundizará en ello.

Queremos más bien enfocarnos en el desgarrado clima cultural de la época liberal, marcada por la actividad del Grupo del Olimpo, *"una pequeña élite de escritores, intelectuales y políticos, cuya juventud y formación coincidió con la consolidación del estado liberal en la década de 1880* [Ellos] *elaboraron un modelo de cultura nacional en varios campos, entre ellos las letras* [e] *iniciaron las primeras reflexiones sobre la literatura nacional y su posibles modelos y temáticas."* (Ovares, 1993,112).

Los miembros del Grupo del Olimpo se debatirán entre las "bellas letras" del modernismo afrancesado y la fabricación de las "Concherías" y su lenguaje "distintivamente nacional"; en este mismo tiempo histórico, se inicia la descomposición del bonapartismo liberal y la aparición propiamente del pensar radical costarricense.

El elemento de calidad de esta época es el ingreso del capitalismo norteamericano e inglés en su fase imperialista y monopólica, lo que generará mayor presión sobre las economías dependientes. Pero con el despliegue de las relaciones de producción, también surgirá la rebeldía de las clases subalternas, lo cual imprime una fuerte impronta antiimperialista al pensar radical surgido en esa época.

Se podrían resumir en cuatro puntos las características generales que cobrará este modelo capitalista dependiente en América Latina:

1) A principios del siglo XX y finales del siglo XIX, se construyó una economía de índole exportadora, especializada en la producción de unos cuantos bienes primarios.
2) Una gran parte de la plusvalía creada es drenada hacia las economías centrales, mediante el sistema de precios en el mercado mundial, prácticas financieras impuestas, o por la exportación de beneficios del inversionista extranjero.
3) Las clases dominantes locales tratan de resarcirse la pérdida, aumentando el valor absoluto de la plusvalía creada por los trabajadores agrícolas y mineros; esto es, los someten a un régimen de superexplotación.
4) La superexplotación del trabajo constituye así el principio fundamental de la economía subdesarrollada, con lo que eso implica, en cuanto a bajos salarios, desempleo, analfabetismo, desnutrición y represión policíaca.

d.1) Dimensión ciudadana del pensar radical costarricense.

Estos serán los fundamentos materiales de los que surgirán las formas más elementales del pensar radical costarricense. Resistiendo este verdadero castigo a la fuerza de trabajo, es que cobran luz las primeras formas de organización popular, aunque no desarrollen inicialmente una autocomprensión, una analítica política.

En la Costa Rica de fines de siglo XIX, *"el grueso de las clases explotadas lo constituyen los pequeños propietarios rurales, cuyas fronteras siempre inciertas con el proletariado agrícola se dibujan aun más con el avance de las crisis económica y social" (...) "A pesar del peso numérico que en este período tiene la pequeña burguesía rural, y a pesar de existir una relativa tradición de lucha entre los peones (movilización en 1889 contra el fraude electoral), la característica (...) es el predominio urbano de los acontecimientos políticos y sociales"* (Amador, 1980, 64).

Nuestro planteamiento es que en este primer momento, se pueden detectar cuatro fenómenos que luego se integrarán en las comprensiones del pensar radical de las clases

subalternas, en primer lugar, una asimilación bastante embrionaria de la posibilidad de una defensa radical popular del voto frente a las maniobras y manipulaciones en las alturas de los partidos-cajones-clientelas de la oligarquía; esta asimilación proviene de la primera irrupción de las masas populares de manera autónoma en la historia costarricense: la lucha del 7 de noviembre de 1889 contra el fraude electoral.

No es de despreciar que con la aparición de la peonada cafetalera, fueran cada vez menos frecuentes en la vida política los "cuartelazos", los cuales constituían ecos espasmódicos del viejo unionismo militar. A la vez, es importante señalar que pese a la recurrencia de los sectores dominantes a cargar de bonapartismo el régimen político, estos no lograron instaurar una férrea dictadura militar que aplastara a las clases subalternas, que se habían puesto en movimiento.

Según Amador, en la Costa Rica liberal *"no existió jamás realmente un régimen democrático parlamentario. El régimen era de tipo bonapartista débil. El Bonaparte era elegido, reelegido o simplemente impuesto: Pero la misma necesidad de recurrir a una cobertura electoral era una prueba de los límites a que se enfrentaban nuestros dictadores electos"* (1980, 65).

Parece muchísimo más agudo interpretar las imperfectas, pero reales libertades democráticas conquistadas a finales del siglo XIX e inicios del XX, como un logro de las primeras irrupciones de los sectores populares, los cuales pese a su carencias organizativas y analíticas, "le marcaron la cancha" a la oligarquía cafetalera y a sus personeros, que atribuir, en contra de toda la evidencia histórica, estas libertades a las bondades y virtualidades de los liberales, como hacen Cerdas, De la Cruz, Merino y Contreras.

Amador nos acerca entonces a lo que se podría llamar la dimensión democrático-ciudadana del pensar radical. Por cierto, esta dimensión (previamente adulterada) es la que con más frecuencia intentarán utilizar las clases dominantes costarricenses, para expropiar políticamente las movilizaciones de los sectores populares[xxxix].

c.2) Mutualismo y lucha de clases.

Luego está el elemento del mutualismo obrero, que aporta las primeras formas de organización obrera-artesanal autónoma y autóctona, de educación sindical y de solidaridad popular (cajas de ahorros mutuos), este tipo de organización crece motivada por la creciente ruina que produce en el artesanado nacional (panaderos, sombrereros, zapateros, sastres) el ingreso de las baratas manufacturas inglesas.

Aunque estos clubes obreros fueron con frecuencia manipulados por los grupos liberales o por la Iglesia Católica, intentando usarlos como base de apoyo y de maniobra para sus propias luchas, a través de la constitución de Partido Independiente Demócrata liderado por Félix Arcadio Montero, se dio expresión política a capas independientes de los artesanos (de allí el nombre que buscaba diferenciarlo del Partido Demócrata, de filiación liberal) organizados en estas sociedades de socorro muto.

El Partido Independiente Demócrata, con sus proclamas que enfrentaban a los "chaquetas" (trabajadores descamisados y descalzos) contra los "levitas" (liberales oligárquicos y miembros del "Olimpo"), no solo constituye el primer intento de formar un partido ideológico en Costa Rica, sino que es el encargado de introducir por primera vez, en el pensamiento político costarricense, la idea de la lucha de clases.

En un manifiesto a la clase obrera costarricense, fechado 25 de enero de 1894, el Independiente Demócrata señalaba que: *"nuestro principal deseo y más grande anhelo es el mejoramiento de la clase proletaria, de esta clase mancillada siempre y vilipendiada en todos los pueblos del mundo por los magnates y estirados aristócratas que han dominado despóticamente, robando al pueblo su trabajo y enriqueciéndose de una manera asombrosa a costa de infelices desheredados de la fortuna que nunca han podido sacudir el ominoso y pesado yugo que esta sobre ellos"* (citado por De la Cruz, 1984, 45). La furia de la "democrática" y "liberal" oligarquía cafetalera, que tanto defienden los comunistas "a la tica" no se hizo esperar. Manuel de Jesús Jiménez uno de los plumíferos del *Grupo del Olimpo* recriminaba a Montero que su obra deja: "*en la clase obrera infiltrado el germen*

de las demagógicas doctrinas que actualmente ponen terror, espanto en la sociedad de la vieja Europa" (óp., cit., 45).

Lamentablemente, el Independiente Demócrata restringió sus objetivos a tareas estrictamente electorales (representación de artesanos en el parlamento) y cuando la oligarquía inició y concretó la conspiración para expulsar a Félix Arcadio Montero del país, no hubo fuerza social orgánica que impidiera esta satrapía y sobre todo que continuara la obra de Montero.

c.3) Cosmopolitismo.

Un tercer elemento es el *cosmopolitismo obrero*. Se entiende por *cosmopolitismo obrero*, la presencia e influencia política de inmigrantes europeos educados en las prácticas socialistas o anarco sindicalistas en las primeras luchas obreras en nuestro país y se diferencia del *internacionalismo*, que en el caso específico de América Latina, necesita de una ubicación histórico-social más acabada, que la simple repetición abstracta de la divisa marxista, según la cual "los obreros no tienen patria". En nuestro discurso, el internacionalismo proletario está históricamente determinado y por lo tanto, necesita introducir la dimensión antiimperialista, es *"decir que los obreros latinoamericanos carecen de patria* —[solo] *en el sentido de que el imperialismo se las ha usurpado—, y que se impone expulsar definitivamente al imperialismo para que los latinoamericanos readquieran su patria"* (Ramos, 2007a,5). Esta tarea de reconstruir la patria latinoamericana, solo es posible, si la lucha por la liberación nacional es acaudillada por las clases subalternas y avanza en el mismo movimiento, en la lucha por una confederación socialista latinoamericana.

Amador va a señalar la presencia del *cosmopolitismo obrero* como uno de los elementos distintivos de los sectores populares costarricenses: *"La confluencia en un país pequeño de exiliados políticos latinoamericanos e inmigrantes europeos revolucionarios va a fertilizar la actividad política de las masas con una precocidad y una frescura totalmente excepcional (...) Los obreros italianos traídos a construir el ferrocarril y que protagonizaron la primera huelga en Costa Rica en 1888*[xl]*, los artesanos que por esa*

misma época están construyendo el Teatro Nacional (...) constituyen lazos directos que entrelazan inseparablemente la experiencia de lucha de los oprimidos del mundo, con la tradición de combates democráticos y antiimperialista propios del pueblo costarricense" (1980, 64). El *cosmopolitismo obrero* aportará la difusión de las primeras ideas anarquistas y socialistas en el país, lo que le dará en algunas ocasiones, un cierto carácter *obrerista abstracto* a las proclamas, pero lo importante es que aporta los nuevos métodos de lucha como la huelga y la ocupación de ciudades, facilitando la irrupción de un subversivismo latente en la clase obrera que se mostrará con creces en las tres primeras décadas del siglo XX.

Esta misma comunidad cosmopolita facilita que sea en Costa Rica, donde se funde el inmortal Partido Revolucionario Cubano, liderado por José Martí y Antonio Maceo. Lamentablemente este hecho histórico no aportó la dimensión *nacional popular antiimperialista* de su lucha; habrá que esperar hasta la aparición de la *Generación del Ariel* costarricense, representada por los intelectuales radicales de inicios de siglo, para que esta dimensión sea desarrollada a profundidad.

c.4) Luchas agrarias, terror en el campo.

Finalmente, el último elemento, que se puede interpretar como la irrupción anticipada del subversivismo de las clases subalternas es el bandolerismo agrario, el cual además, aporta de manera embrionaria (ludista), el elemento de la *guerra campesina* y *el terror popular* elementos fundamentales de cualquier proceso de transformación radical en América Latina.

Según De la Cruz: *"la concentración de la tierra, la ruina de los pequeños productores y la proletarización ocasionada en el campo, produjeron a principios de siglo un periodo de intensas luchas campesinas, que tuvieron en la prensa de la época el carácter de actos vandálicos o bandolerismo agrario. Estos actos, así concebidos, fueron una forma de expresión de la lucha social en el agro costarricense, cuando los sectores campesinos carecieron de formas orgánicas superiores. Estas luchas se caracterizaron por la quema*

continua de siembras y cosechas de todo tipo" (...) "Esta "plaga de incendiarismo" se desarrolló como parte de una lucha social más amplia, donde no había plena conciencia, de los sectores campesinos, de quienes eran sus verdaderos enemigos de clase porque terminaban quemando las cosechas y siembras o bien imponiendo el terror al agricultor, al acaparador de tierras, al concentrador y monopolizador de la propiedad agrícola, al comerciante importador por medios de la quema de almacenes, sus viviendas particulares o la propia Aduana del Puerto de Puntarenas" (1985, 63).

Parece como señala Gudmundson, que esta interpretación de De la Cruz es unilateral y no ayuda en la comprensión de uno de los procesos más interesantes de resistencia social de las capas subalternas; De la Cruz considera a los campesinos como meros objetos de las acciones de las clases dominantes y no como sujetos históricos *"a pesar del hecho que dichas acciones* [las de los grupos dominantes] *pueden limitar las alternativos disponibles para aquellos"* (1983, 179).

Para Gudmundson, las luchas agrarias en Guanacaste, son en realidad, el movimiento de *"dos campesinados rebeldes* [que] *se diferenciaban en cuanto a los respectivos sistemas productivos, las mentalidades colectivas y la forma en que fueron aplicadas las medidas reformistas decretadas por el gobierno central"* (1983, 178). El primer movimiento sería el de los campesinos situados en las tierras bajas del litoral, donde predominan las grandes haciendas ganaderas y el otro, los movimientos en el distrito minero de Tilarán.

En Tilarán, los choques se produjeron entre campesinos emigrados del Valle Central y las compañías mineras. Los campesinos que ya habían sido asimilados a la economía de monocultivo y habían asimilado la noción de propiedad privada de la tierra, suponían que esas tierras eran parte de las "tierras baldías" y por lo tanto, ellos tenían derecho a cultivarlas, estas intenciones chocaban contra los intereses acaparadores de las mineras. El conflicto se derivó en saqueos y quemas de las propiedades de las compañías mineras. En este caso, se está en el terreno de una lucha campesina producida bajo la idea de que "la tierra es para el que la trabaja" y que fue rectora en el levantamiento zapatista y en otros importantes movimientos de transformación agraria en América Latina. Este tipo de lucha

normalmente tiene en el centro de su comprensión, la necesidad de fragmentar el latifundio en pequeñas parcelas introduciendo fuertes elementos de comercialización en el agro.

Por esto, creemos que es de más alcance radical las luchas agrarias en las tierras bajas del litoral guanacasteco. Pese a que Gudmundson lleva razón cuando señala que: *"las experiencias históricas y visiones del mundo así formadas. condicionaron el desarrollo de la lucha, de tal manera que los campesinos de hacienda se convirtieron en voceros de un régimen en disolución"* (1983, 180); no se puede dejar de señalar la gran importancia de comprender esta experiencia, para explicarse algunas diferencias en la historia social del Guanacaste y la del Valle Central, diferencias que no solo son ocultadas por los aparatos ideológicos del régimen (situación esperable), sino que también, por los análisis sociales influenciados por el comunismo "a la tica". Gudmundson señala que: *"el campesinado residente en las haciendas de las tierras bajas consideraba la tierra y sus productos como bienes fundamentalmente libres, al uso de los cuales tenían derecho para sus actividades de subsistencia"* (1983, 183).

Los hacendados intentaron de múltiples formas disolver esas relaciones de producción "naturales"; los problemas empezaron para los campesinos de hacienda, cuando muchos latifundistas inscribieron sus títulos coloniales de propiedad, y luego solicitaron títulos para las tierras contiguas que habían ocupado sin derecho legal. Los hacendados iniciaron también la explotación de los bosques, con el fin de exportar maderas finas altamente cotizadas en el mercado mundial.

Un hecho sobresaliente de este proceso de lucha de clases en el campo es que la *"posesión de las tierras provocó una fuerte reacción en los campesinos, quienes se negaban a creer que la tierra tuviera dueño, pues partían de una antigua tradición comunal. Su lucha no buscaba la apropiación de la parcela, sino el mantenimiento de la calidad de bien libre para la tierra"* (Botey, 1984, 55).

Es importante señalar que pese a que Ana María Botey retoma varios de los análisis de Gudmundson sobre *"las luchas agrarias más violentas en la historia costarricense, hasta*

entonces" (1983, 177), ello no hace que esta autora cambie una coma del normal transcurrir de los relatos históricos de los comunistas "a la tica", pese a la riqueza social y conceptual que plantea la existencia de un movimiento popular agrario, el cual se opuso no solo al latifundio, sino que también a la pequeña propiedad del capitalismo agrario.

Encontramos en este movimiento popular agrario, una reivindicación de la economía campesina *"natural y de subsistencia, basada en la tierra no apropiada y gratuita"* (Gudmundson, 1983, 195) Botey y De la Cruz, pese a que conocen los hechos históricos; no parecen sacar conclusiones dignas de ser reseñadas.

Nadie podría negar que: *"la superestructura ideológica de los campesinos de hacienda tuvo una influencia decisiva y negativa para ellos (por anacrónica) en el momento clave de la lucha clasista"* (óp., cit., 1983, 199). Está a la vista que las relaciones de propiedad capitalistas se impusieron en el agro guanacasteco y el latifundio pervivió bajo distintas formas.

Lo no aceptable (y se explicará por qué ocurre esto más adelante) es que esta experiencia de lucha social haya sido tan abiertamente olvidada por las organizaciones populares costarricenses, sobre todo por las cuadriculadas en el marco conceptual del marxismo difundido por el Partido Vanguardia Popular.

Se ha concluido aquí con las sombras de las clases subalternas, con la *historia de los sin historia*, se ingresará ahora propiamente a las fuentes, a los precursores del Partido Comunista de Costa Rica.

III) Los precursores del comunismo radical costarricense.

Se analizarán en este capítulo, los momentos que el pensar radical despliega en el camino de constituir las primeras experiencias comunistas en Costa Rica y cuatro posiciones que expresan los debates estratégicos de dos momentos determinados.

La selección temática no es fortuita, sino que nos parecen las formas del pensar más representativas del proceso, el cual desemboca en la constitución del Partido Comunista de Costa Rica (PC CR), así mismo muchas de las inercias teóricas de este periodo, se encontrarán también en el periodo próximo; muchos de los pensadores aquí estudiados, aparecerán como rivales o como partícipes de la experiencia comunista costarricense.

Se ha destacado dos momentos desde el inicio de siglo hasta 1913, cuando se celebra el primer 1 de Mayo y se funda la Central General de los Trabajadores y un segundo momento desde 1923 hasta 1931, año de fundación del PC CR.

Del primer periodo, se analizarán los discursos que el 1 de Mayo de 1913 efectuaron los intelectuales organizados en el Centro de Estudios Germinal y en relación con el segundo periodo se intentaran analizar las posiciones de Aniceto Montero y el Centro Socialista, Jorge Volio y el Partido Reformista y así como los distintos proyectos político/culturales de Joaquín García Monge.

a) Ámbito del pensar radical costarricense de inicios de siglo.

Es importante señalar que a inicios de siglo *"las primeras agrupaciones de trabajadores son, en efecto, más gremiales que sindicales. La dispersión en cientos de talleres, panaderías, zapaterías, ebanisterías, será un obstáculo para vencer en cada lucha, que incluso en momentos de gran explosividad presenten un carácter en mucha medida espontáneo e inorgánico. Eso también quizás explique cierta dominación anarquista en las primeras organizaciones"* (Amador, 1980, 64).

Estas deficiencias se irán solucionando a través de las soterradas, pero permanentes luchas del proletariado-artesanado: *"las organizaciones de trabajadores, tendían a superar cada vez más los marcos de acción dentro de una órbita mutualista y solidaria, para dar paso a una abierta lucha reivindicativa"* (Botey, 1984, 42).

El elemento fundamental de este periodo está marcado por la constitución del *proletariado-artesanado como clase para sí,* es decir, se van superando los elementos de disgregación y espontaneidad de sus primeras luchas y constituyéndose en una *fuerza social autónoma* poseedora a la vez de *una analítica de sus condiciones de emancipación*[xli].

En este proceso, van a confluir por un lado, las luchas reivindicativas del movimiento obrero y artesanal y por otro, la radicalización de un sector de la intelectualidad costarricense. A nuestro entender, en el proceso de surgimiento de la Central General de los Trabajadores y del Centro de Estudios Germinal, como corazón teórico de la misma; se ve confirmada la idea leninista de la *exterioridad de la conciencia socialista de la clase obrera*[xlii].

Las distintas huelgas y protestas de los trabajadores-artesanos, no habían permitido -por su propio efecto- la comprensión dentro de las clases subalternas del antagonismo irreconciliable entre los intereses y aspiraciones populares y las lógicas del conjunto del sistema de dominación neocolonial. Esta restricción no tenía que ver-siguiendo las tesis leninistas- con las insuficiencias de este o aquel sector obrero, sino con los límites mismos de la lucha espontánea de los sectores populares.

La contradicción entre lucha espontánea y la conciencia popular, planteaba la necesidad política de generar una organización capaz de sintetizar las experiencias plurales, diversas (pero también fragmentarias y desiguales) de las luchas espontáneas y/o reivindicativas de las clases subalternas.

Esta síntesis no abarca únicamente las luchas que se presentan simultáneas en el tiempo, sino que las articula y reconfigura con la experiencia acumulada por el conjunto de las

clases subalternas en su proceso de lucha emancipatoria, que como se ha demostrado, no inicia en 1913, sino que tiene una importante tradición a sus espaldas. Aunque esta tradición no siempre ha sido reconocida, asimilada y generalizada teóricamente.

La mediación necesaria entre el mundo vivido de la lucha social y las tradiciones y herencias de la analítica popular, no puede ser producida más que por un partido, con su programa y su política, por lo menos, en la clave de lectura del marxismo clásico, esta sería la única vía.

Aquí debe entenderse "partido" en un sentido amplio, como un conjunto de hombres unidos por ideas y planes de transformación sobre la sociedad, pues como señaló Gramsci en sus *Notas sobre Maquiavelo*: *"los "partidos" pueden presentarse bajo los nombres más diversos, aun con el nombre de anti-partido y de "negación de los partidos". "En realidad, los llamados "individualistas" son también hombres de partido, solo que desearían ser "jefes de partido" por la gracia de Dios."* (Gramsci, 1984,27).

b) La Generación del Ariel costarricense: autoconstitución y propuestas.

Esta tesis propone que la primera celebración del Día del Trabajo en Costa Rica marca el "salto" de calidad del proceso en el cual las clases subalternas se fueron constituyendo en "partido" político autónomo y es cuando se podría hablar claramente del pensar radical costarricense.

Es importante señalar que un partido propiamente dicho necesita de un programa, si no quiere mantenerse en estado de "embrión de partido" (Botey,1984,118), pese a que las clases subalternas costarricenses no podrán dotarse de algo parecido a un programa hasta 1932, con la aprobación del programa mínimo del Partido Comunista de Costa Rica; también es cierto que la elaboración conclusiva de este programa va precedida por las acciones diarias, las declaraciones puntuales, los pronunciamientos políticos y decisiones tomadas por los distintos dirigentes del proceso. Estos hechos políticos van prefigurando el programa mismo y templando a los miembros del partido.

En este marco, se analizarán los alcances de los discursos y los procesos que culminaron el 1 de mayo de 1913 y que expresan con bastante precisión, las posiciones del Centro de Estudios "Germinal". Interesan especialmente, los discursos de Carmen Lyra y Joaquín García Monge.

Para Álvaro Quesada, los textos políticos y literarios de esta generación intelectual organizada alrededor del Repertorio Americano y delineada por su participación en una serie de hechos y organizaciones políticas (Centro Germinal, lucha antidictatorial, solidaridad con la causa sandinista, aprismo, etc.) *"pueden leerse como una respuesta a los textos del Olimpo, primera elaboración literaria de la mitología nacional costarricense: una propuesta que recoge, asimila, reorienta, reformula o polemiza con los modelos que elaboraron sus predecesores, partiendo de una nueva experiencia y un nuevo contexto histórico"* (1998,71). Esta generación constituye la auténtica *Generación de Ariel* costarricense.

Se analizarán Lyra y García Monge por sus futuras derivas: Lyra será la única intelectual de esa generación que avanzará hacia tesis comunistas y Joaquín García Monge buscará permanentemente configurar una alternativa política e ideológica a la tradición comunista, esta actitud lo hará acercarse a las tesis del APRA, el cual presidirá a finales de los años 20´s. No obstante, se verá que hay varios aspectos, los cuales entrelazan la obra de García Monge y la de los comunistas "a la tica".

a.1) Carmen Lyra: Fiesta y lucha popular.

El discurso de Carmen Lyra tiene la peculiaridad de que está dirigido sobre todo a los niños proletarios, se supone que por su condición de profesora de preescolar. Se hará un acercamiento a dos problemas claramente planteados: en primer término, la comprensión de la lucha popular como una fiesta y las relaciones entre goce, trabajo y ocio y el otro aspecto es lo que actualmente se podría llamar su "concepción de género".

Lyra le explica a los hijos de los obreros que el 1 de mayo es: *"la fiesta de los obreros y significa algo muy sencillo y hermoso; ellos lo hacen para acercarse y quererse más, para verse juntos en otra parte que en el taller, en donde siempre están con la cabeza inclinada y la cara la más de las veces serias, ya que el trabajo así se los exige"* (citado en De la Cruz, 1985,81).

Esta tradición que vincula la lucha popular y el cese momentáneo, pero voluntario, del trabajo compulsivo une directamente a Lyra y a las propuestas del pensar radical costarricense con la tradición libertaria y sobre todo *no sacrificial* del marxismo clásico. Esta tradición curiosamente parece brotar espontáneamente en las distintas luchas obreras y populares alrededor del mundo y a nuestro entender recoge tradiciones y aspiraciones filosóficas previas, sobre todo la idea de la "buena vida" estoica, recuperada luego por otras corrientes del pensamiento burgués avanzado europeo.

Los Caballeros del Trabajo norteamericanos (organizadores de las manifestaciones en Haymarket) hacen la siguiente descripción de ese histórico 1 de mayo: *"Era un sábado,*

ordinariamente día de trabajo. Pero multitudes de trabajadores riendo, charlando, bromeando y vestidos de domingo, acompañados de sus esposas e hijos, se reunían para el gran desfile en la Avenida Michigan. Esta presentaba el aspecto de los día de fiesta." (1992, 13) La misma idea de la lucha popular y la revolución como una fiesta aparece en las obras de Lenin, quien en 1905 sostiene que: *"Las revoluciones son la fiesta de los oprimidos y explotados."* (2003,122). Como se ve, se están citando tradiciones políticas bien disímiles, pero que en lo profundo de sus planteamientos, contienen la idea de que la liberación humana es también un proceso lúdico. La sociedad libre será también una sociedad bella. La misma idea, pero cargada de un profunda ironía, se encuentra en el marxista salvadoreño Roque Dalton: *"El Salvador será un lindo/y (sin exagerar) serio país/ cuando la clase obrera y el campesinado/lo fertilicen, lo peinen, lo talqueen/le curen la goma histórica/lo adecenten lo reconstituyan/y lo echen a andar."*(2007, 85).

No creemos que estas similitudes sean fortuitas y mucho menos que puedan ser ignoradas con el argumento seudocientífico de su carácter metafórico. Al igual que Helio Gallardo opinamos que: *"la oposición metafísica fantasía /ciencia, que sostiene el sesgo peyorativo de lo fantástico (y de la imaginación) es tributaria de un realismo ingenuo o del positivismo interesado del filisteo burgués, como escribiría Engels, no del marxismo original"* (2006, 43).

La metáfora de la liberación social como una fiesta, debe ser comprendida en toda su potencia como explicación teórica y horizonte utópico. *"La metafórica no debe ser entendida como núcleo de concepciones teóricas aun provisionales, ni como fuente de un lenguaje especializado aún sin consolidar, sino como una modalidad auténtica de comprensión de conexiones"* (Jiménez, 2003, 157).

Esta afirmación de Jiménez, es solidaria con la interpretación de Ludovico Silva en *El estilo literario de Marx.* Silva examina la relación entre el contenido sistemático y teórico ("científico") de la obra marxista y la concatenación con su potencia expresiva y metafórica. Allí Silva sostiene: *"En el caso de Marx tenemos un estilo literario que hizo un constante uso de este principio de economía lingüística. Sus metáforas constituyen un gasto*

adicional de energía verbal destinado a la ***comunicación efectiva*** *con el lector. Hay muchos escritores científicos que consideran inapropiado y poco serio este gasto adicional; pareciera que su ideal es la incomunicación y, ciertamente, hay quienes sienten cierto placer malsano en no ser entendidos. Para Marx, en quien la* ***práctica*** *era el criterio último del conocimiento, resultaba indispensable comunicarse prácticamente con el público, ser entendido hasta la raíz a fin de poder influir prácticamente en la tarea de* ***Veränderung*** *o transformación subversiva del mundo"* (1975, 11).

Retomando el análisis de las opiniones de Carmen Lyra, tenemos una imagen metafórica que representa una profunda comprensión teórica, que señala el gozo de la lucha por la liberación social y con ella, la conquista del tiempo libre (8 horas de trabajo, 8 horas de sueño, 8 horas para lo que queramos) y la posibilidad de verse y reconocerse rompiendo la cosificación de las relaciones de producción capitalista que se imponen en la fábrica y el taller.

Gallardo señala que una analítica popular necesariamente ocupa: *"discernir los componentes específicos de la dominación existentes en cada irritación peculiar, y contribuir a que la gente pueda transitar desde sentimientos de frustración y rebeldía o provisoriedad a su propio discernimiento del carácter que debe alcanzar su lucha"* (2006, 53).

Entonces se podría pensar que la figura metafórica de la *fiesta del trabajo* utilizada por Carmen Lyra es la forma discursiva (sentimental y analítica) que se necesitó para generar la transición entre la frustración (rebeldía espontánea por las largas jornadas de trabajo) y la determinación analítica del carácter de la lucha que se debía emprender (conquista de la jornada de 8 horas).

No parece para nada una casualidad que en el momento cuando los movimientos de emancipación empiezan a perder su raigambre popular, las metáforas de su pensar se desplacen de la revolución como "una gran fiesta" a la revolución como "una gran marcha militar". Un ejemplo nada desdeñable es cómo la ideología marxista-leninista sustituyó la

idea de Lenin de la revolución como la fiesta de los oprimidos, por la de la revolución como una gran marcha que demostrara el poder geopolítico soviético.

La metafórica de la "gran marcha" se inaugura con un pequeño panfleto de Bujarin llamado el *ABC del comunismo*, el cual tuvo distribución masiva en el movimiento comunista internacional entre 1920 y 1929 (año en que Bujarin cayó en desgracia con el aparato del partido). Allí Bujarin hace la siguiente dedicatoria de su libro: *"se lo dedicamos al Partido que manda un ejército de millones que mueren y viven en las trincheras, que administra un Estado inmenso, que acarrea leña en los sábados Comunistas, que prepara el día de la resurrección de la humanidad"* (1971,7). No se cree tampoco casualidad que justamente Bujarin haya sido el introductor oficial del DIAMAT como "filosofía oficial" de la III Internacional, la metafísica del DIAMAT está también cargada de metáforas deterministas que justifican en últimas la Razón de Estado.

Pero aun el pensar radical costarricense se encuentra lejos de reproducir la metafórica y sobre todo la práctica sacrificial y cargada de realpolitik del marxismo-leninismo pro soviético. Faltaba algún tiempo (31 años para ser exactos), para que Manuel Mora pensara este tipo de metáforas: *"El gobierno debe dirigir la economía, por medio de organismos técnicos, como dirigiría la guerra si tuviéramos un ejército en el campo de batalla"* (1980, 153). Lo importante por el momento es señalar el filón en el pensar radical costarricense, que deja Carmen Lyra.

b.2) Carmen Lyra: maternidad y familia burguesa.

Esta obra es propiedad del SIBDI - UCR

Más limitada es la comprensión que hace esta autora, de la familia patriarcal y la monogamia como parte del sistema de dominación, clave para entender una de las características de la cultura política impuesta por la oligarquía costarricense: el caudillismo patriarcal.

Aunque los límites y el carácter sobrerepresivo de la familia patriarcal, han tenido una mayor difusión a partir de la crítica que de este orden efectuaron los movimientos juveniles

y feministas surgidos al calor del ascenso revolucionario de 1968-1979, no hay duda de que ya en el marxismo clásico se encuentra el núcleo de la crítica radical a la familia burguesa, por ejemplo Marx en el *Manifiesto Comunista* señala: *"¿En qué se funda la familia actual, la familia burguesa? En el capital, en el lucro privado. Sólo la burguesía tiene una familia, en el pleno sentido de la palabra; y esta familia encuentra su complemento en la carencia forzosa de relaciones familiares de los proletarios y en la pública prostitución. (...) ¿Nos reprocháis acaso que aspiremos a abolir la explotación de los hijos por sus padres? Sí, es cierto, a eso aspiramos. (...) Esos tópicos burgueses de la familia y la educación, de la intimidad de las relaciones entre padres e hijos, son tanto más grotescos y descarados cuanto más la gran industria va desgarrando los lazos familiares de los proletarios y convirtiendo a los hijos en simples mercancías y meros instrumentos de trabajo. El burgués, que no ve en su mujer más que un simple instrumento de producción, al oírnos proclamar la necesidad de que los instrumentos de producción sean explotados colectivamente, no puede por menos de pensar que el régimen colectivo se hará extensivo igualmente a la mujer."* (Marx, 1978, 114). El punto es que el análisis crítico del orden patriarcal ya se encontraba circulando en el mundo cultural en el cual Lyra desarrolla su pensar, más aun estas frases tuvieron que ser detenidamente meditadas por Lyra, pues ella se encargó de la traducción de este texto en los primeros años del Partido Comunista de Costa Rica.

Se pasará ahora al análisis del discurso de Lyra, esta le pide a las niñas obreras prometerles a sus padres: "*que cuando (...) vosotras chiquillas seáis obreras o esposas o madres de los obreros, saldréis también al aire libre a celebrar la fiesta de los obreros"* (citado por De la Cruz, 1985, 83); antes Lyra había señalado dentro de las penas que sufren los trabajadores (varones) estaba: *"la cabecita de un hijo que descansa abatida por una enfermedad (...) y si no es un hijo es la esposa amada o la venerable madre"* (óp., cit., 82).

Álvaro Quesada señala que este es un defecto del conjunto de los intelectuales de inicios del siglo XX donde: *"se conserva en casi todos estos textos el estereotipo negativo con respecto al sexo extra conyugal, así como una cierta idealización de la familia, rasgos que parecieran asemejarlos a las obras del Olimpo"* (1988, 88).

Es por estas razones que no parece extemporáneo, señalar las deficiencias de Lyra y sus congéneres en relación con su comprensión de la familia patriarcal, máxime que pensadoras más jóvenes (por ejemplo Yolanda Oreamuno) y víctimas también del estrecho "mundo de los patriarcas", sí logran comprender la familia patriarcal como un *lugar productor de muerte* (Solís, 2006, 113-118).

Escapa entonces a la mirada de la *Generación del Ariel* costarricense comprender la moderna familia burguesa como: *"el ámbito donde se reproduce la fuerza de trabajo."* En la cual *"las mujeres cargan sobre sus espaldas las esclavizantes tareas domésticas, en situación de aislamiento social y habiendo sido convencidas de que ése es su destino inevitable."* (D'Atri, 2004).

Para la marxista argentina Andrea D´Atri: *"la familia reproduce el orden existente: disciplina, obediencia, sumisión, son los principales valores que se transmiten en la vida cotidiana. En esa transmisión de normas y valores, también se transmite "qué es ser un varón" y "qué es ser una mujer". (...) esos estereotipos que señalan que las mujeres deben ser dóciles, abnegadas y dedicarse al cuidado de los demás en el ámbito privado; mientras que "los hombres no lloran", deben ser "machos", capaces de subordinar a los más débiles y aptos para la vida pública. (...) A través de la familia se perpetúa la idea de que las relaciones heterosexuales con el único objetivo de la reproducción son lo "normal" y que otras formas de amor o placer son "anormales". Se enseña que las mujeres no se realizan plenamente como sujetos sino es a través de la maternidad y que esa debe ser su máxima aspiración."(óp., cit.,).*

Esta dimensión del análisis concreto de las relaciones de poder en la familia y su función dentro del sistema de dominación, no son puestas en entredicho por los intelectuales de inicios de siglo en general y por Carmen Lyra en particular, aunque se puede rastrear en los escritos políticos y literarios de Lyra, una denuncia, por ejemplo a las humillaciones y frustraciones producidas por la discriminación y marginación sexual y social de la mujer, así como fuertes críticas a la endogamia oligárquica. a su vida familiar falsa y ruin y a sus

matrimonios por conveniencia; parece que la visión de Lyra tendía a oscurecer una comprensión radical de las características especificas de las lucha antipatriarcal y antiadultocéntrica y proponía su solución (su disolución en realidad) a través de la lucha clasista. Por ejemplo en su artículo *Llamamiento a las mujeres de la clase trabajadora de Costa Rica*, Lyra inicia su alegato con un evidente prejuicio: "*no se trata de que la mujer haga a un lado, como cosa de poco valor, su papel de madre, para dedicarse a la política. Se trata más bien de que la mujer ennoblezca la maternidad*" (1977, 457), para luego optar por una alternativa fuertemente sectaria frente a la lucha por conquistar el derecho al sufragio femenino: "*Compañeras, hay que empeñarse con todas las fuerzas por cambiar este estado de cosas. No vale la pena trabajar por conseguir el voto de la mujer. ¿Qué cambio hondo, trascendental, habría en la vida de Costa Rica si las mujeres pudiéramos votar por don Ricardo Jiménez, Manuel Castro, Max Koberg o Carlos María Jiménez?*" (...) "*Las mujeres de la clase trabajadora del mundo entero debemos esforzarnos por derrumbar la podrida estructura económica de la sociedad capitalista y no por sostenerla. Eso del feminismo es absurdo*" (óp., cit., 459).

Evidentemente, esta actitud e inercias sectarias son las razones por las cuales los comunistas costarricenses no lograron articular un movimiento popular y democrático para luchar por el sufragio femenino, mucho menos aun pensar en un movimiento de reivindicaciones específicas para las mujeres en cuanto sector oprimido por lógicas específicas del sistema de dominación.

c) Joaquín García Monge: Los límites de la *Generación del Ariel* costarricense.

En el discurso pronunciado por Joaquín García Monge, el 1 de Mayo de 1913, se notan con claridad, elementos críticos claves para comprender los nudos del sistema de dominación, como por ejemplo, denuncias contra el imperialismo extranjero: *"en un día como este, hace 56 años, el filibustero yanqui desistió de su primera tentativa de conquista armada del territorio(...)debemos estar alerta, porqué detrás de los motivos aletea el águila de la rapiña extranjera"* (citado por De la Cruz, 1985, 97); llamados a la revolución y a la constitución del proletariado como clase dentro del ámbito nacional y mundial: *"que en este día sea vuestro primer anhelo trabajar por el mejoramiento de vuestra clase social y con ello habréis trabajado por el de Costa Rica"* (102) *"Por lo demás, el cariño al suelo en que nacimos providencialmente es una forma de amor a la humanidad, de contribución de un país al mejoramiento mundial"* (97); así como una serie de referentes político-culturales que para García Monge aportan significativamente en la creación de una analítica popular, señala entre otros a Agrícola Perdigier, Luisa Michel ("La virgen roja"), Ruskin, Tolstoi y sobre todo resalta la importancia del pensamiento de Eliseo Réclus y Kropotkine.

Lo más importante es que con García Monge y la *Generación del Ariel* costarricense *"aparecen los primeros intelectuales y escritores que reconocen de manera incipiente, en las mujeres y en el pueblo-considerados en las representaciones ideológicas del Olimpo como* ***objetos*** *sin voz ni conciencias propias-nuevos sujetos y culturales"*(Quesada, 1998, 77). Es decir que en el pensamiento de Monge se presenta una propuesta de entender la historia social y política como producción de los sectores populares, aparecen "los sin voz". "los sin historia" como sujetos activos de la historia, colocándole su impronta, pero también reescribiendo y reinterpretando la misma historia, otorgándole otro (su propio) sentido: *"Acaso la toma de la Bastilla o la fuga de Mahoma Medina, por ejemplo importan más al mundo que el hecho sencillo y trascendental del obrero desconocido que hace tres mil años arrancó a las rocas el petróleo"* (citado por De la Cruz, 1985, 93).

Antes García Monge había denunciado cómo los historiadores oficiales -tanto laicos como eclesiales- esconden la importancia de los trabajadores, mientras aumentan la importancia

de sus propios personeros, para García Monge este es un simple mecanismo para reforzar la importancia en la historia de esas dos instituciones de dominación: la escuela y la iglesia.

Pese a estos importantes puntos de apoyo para un pensar radical, que permiten por ejemplo hacer una comparación entre García Monge y otro gran exponente del periodismo comprometido como será el argentino Rodolfo Walsh[xliii], lo fundamental para nosotros es que el eclecticismo teórico y político presente en la obra de García Monge pone serios límites y contradicciones en sus interpretaciones.

c.1) Elitismo y espiritualismo

Quesada señala que entre las influencias de esta generación se encuentra: *"el espiritualismo teosófico, el decadentismo europeo del cambio de siglo, el idealismo arielista de Rodó, el anarquismo de Kropotkine y Reclus, el cristianismo socialista de Tolstoi"*(1998, 79). de esta mezcolanza surgirá una propuesta ambigua, a veces radical, crítica del imperialismo, de la injusticia social, de la usurpación oligárquica de la representación política y de sus fraudes electorales y a veces conservadora en la medida que hace parte de la visión liberal del Progreso Histórico.

La impronta teleológica de García Monge se puede encontrar en frases como la siguiente: *"la obra del avance humano hacia una saludable redención no puede hacerse de un golpe, por un acuerdo espontáneo de todos los hombres: es la obra de pequeños grupos"* (citado por De la Cruz, 1985, 98). Como se ve junto al teleologismo aflora también un fuerte pedagogismo autoritario ilustrado. Solís y González señalan con razón que: *"La posición del Repertorio Americano sobre la relación entre el intelectual y el obrero, entre el trabajador intelectual y el manual, nunca varió sustancialmente. La perspectiva siempre fue la de que a los intelectuales les correspondía la tarea de fecundar a las clases trabajadoras y elevarlas a las esferas del espíritu donde descubrirían el verdadero sentido de sus demandas"* (1999, 204).

Manuel Solís señala que el proyecto del Repertorio Americano es una ***falsa comunidad dialógica***, tanto porque los textos presentados en este semanario, eran unilateralmente seleccionados por Monge, como porque el Repertorio Americano presentaba una falsa amplitud democrática y editorial, que ocultaba el verdadero contenido de la empresa editorial de Monge, la cual estaba asentada sobre la invención y articulación de *"el encuentro de los mejores espíritus"* (1999, 86-87), es decir una explosiva mezcla de pedagogismo autoritario con elitismo estetizante.

Examinemos otro aspecto de la obra de Monge, por ejemplo su noción de Progreso, la cual tiene sus formas particulares, pues combina un espiritualismo dualista e idealista, donde se puede rastrear claramente la influencia de Rodó y también del Darío de la Oda a Roosevelt. La generación intelectual de Monge *"advierte una disyunción entre el progreso económico ("material") y el progreso social y humano ("espiritual") o entre el orden objetivo y subjetivo (...)* [El discurso que podría] *llamarse "oficial" u "objetivo"-el discurso del poder enajenante y autoritario-(...)* [y el] *discurso que podría denominarse "ideal", "espiritual" o "subjetivo", donde se evidencia el esbozo de un nuevo orden social, basado en la libertad, la justicia o la solidaridad como criterios fundamentales de relación humana"* (Quesada, 1998,79-83).

Este *"progreso espiritualista"* es desde el punto de vista teórico, una de las principales deficiencias del proyecto político y cultural planteado por Monge, el cual consiste en una *"triple revolución: económica, higiénica y educativa"* (óp., cit., 99). En la propuesta de Monge, los núcleos del proyecto son: detener la avaricia del patrón, renovar las fuerzas físicas de los obreros a través de una vida sana y promover proyectos educativos para las masas populares.

Como se ve en realidad estas propuestas son un complemento "popular" del proyecto de modernización capitalista de los liberales. Las divisas de progreso económico, higienización y mejoramiento social nos parece que de conjunto no son un programa que rompa drásticamente con el sistema capitalista de dominación.

Una petición como la de jornada de 8 horas, es también una divisa, por ejemplo del *catolicismo social* (Molina,2007,17-33); es más, aunque los capitalistas normalmente resisten un reparto social del plusproducto que disminuya sus ganancias, cuando la clase trabajadora aumenta su nivel de movilización (como en 1913-1921) y hay una buena coyuntura económica, es normal que los capitalistas puedan aceptar redirigir un sector de su plusvalía hacia el salario social de los obreros, es decir, la jornada de 8 horas no es necesariamente un planteamiento imposible de solucionar en los marcos del régimen[xliv].

Por otro lado, los proyectos de higienización y control sanitario, así como la reforma educativa son como se dijo también banderas y proyectos que han sostenido siempre los reformadores liberales, por cierto normalmente con resultados profundamente antipopulares.

En el caso específico de la metafórica curativa (higienizante) e iluminista que usa García Monge y así como varios colaboradores del Repertorio Americano (sobre todo en sus campañas antialcohólicas y educativas), se encuentra también una veta conservadora de su pensamiento.

c.2) Los dos demonios.

Afirma Monge *"El estudio es lo que daría a la clase obrera la conciencia clara de sus antecedentes sociales y de los destinos que le corresponden; el estudio acabaría con muchos de los fanatismos proletarios, jacobinos o clericales, que para mí son lo mismo. Y mientras los fanatismos subsistan, la ciencia renovadora no se abrirá paso entre las masas"* (citado por De la Cruz, 1985, 100), entre las recomendaciones que dirige a los obreros estarán realizar: *"excursiones campestres* [que] *os pondrían en contacto con el campesino cuya conciencia oscura hay que iluminar: naturalmente alejado de los negocios espirituales, arrastra una vida sórdida, sin ideas, triste. Cuanto se haga por dignificar, por embellecer su vida es un bien para el país"*, finalmente lanza esta exhortación: *"Asociaos para hacer vuestras casas bonitas, higiénicas y confortables, ya que en ellas pasareis todas*

las horas del estudio y del descanso" (óp., cit., 105). Se notan aquí los puntos débiles del pensar del Repertorio Americano.

Es importante señalar que su afán de mantenerse equidistante de los "dos demonios" (el jacobinismo y el clericalismo) es una operación ideológica típica de los pensamientos del Centro (por ejemplo el Socialismo Democrático europeo), estas propuestas políticas quieren (sueñan?) con poder colocarse en el "justo medio" de las corrientes reaccionarias y radicales, tratando de equilibrarlas, pero en una sociedad dividida en clases, donde la crisis se ha vuelto orgánica, la ideología de los "dos demonios" no es más que un ilusión reaccionaria. Para esta ideología: *"la historia, política y cultura se sueñan como un continuo que reproduce un centro ponderado y eterno, flanqueado solo simbólicamente, por una extrema derecha y una extrema izquierda que recuerdan borrosamente lo que fue y ya no es ni será. La reacción y la revolución son imposibles, decreta este imaginario, ser de izquierda un trivial atavismo"* (Gallardo, 2006,26).

Esta ideología, aunque es absolutamente ineficaz (de hecho paralizante), desde el punto de vista popular, reflota con frecuencia en las sociedades que viven (o sufren) *procesos de democratización de baja intensidad*[xlv], se puede encontrar, por ejemplo, en las posiciones del radicalismo argentino posdictatorial.

En el prólogo al *Informe Nunca Más* publicado en 1984 se señala: *"Durante la década del 70 la Argentina fue convulsionada por un terror que provenía tanto desde la extrema derecha como de la extrema izquierda, fenómeno que ha ocurrido en muchos otros países. Así aconteció en Italia, que durante largos años debió sufrir la despiadada acción de las formaciones fascistas, de las Brigadas Rojas y de grupos similares. Pero esa nación no abandonó en ningún momento los principios del derecho para combatirlo, y lo hizo con absoluta eficacia, mediante los tribunales ordinarios, ofreciendo a los acusados todas las garantías de la defensa en juicio"*. (Sábato, 1984), este informe es el documento que fundamenta la ideología de los "dos demonios" en la Argentina posdictatorial, pero esta misma ideología se puede encontrar en el Chile pospinochetista, donde también se intenta igualar el Terrorismo de Estado de las Fuerzas Armadas con las acciones guerrilleras del

MIR y las huelgas salvajes en los cordones industriales, también en Uruguay se usa para explicar las razones del golpe de Estado de 1973.

Manuel Solís, en su desacralizada interpretación de la obra de García Monge y el Repertorio Americano, no realiza una comparación entre Monge y la ideología de los dos demonios, pero en su capítulo *La evasión del enfrentamiento* (1999, 92-114) señala la pusilanimidad de la supuesta polifonía democrática del Repertorio Americano, sobre todo en el caso del asesinato de Elmore, en la polémica entre Lugones y Vasconcelos y en su permanente intento de guardar una hipócrita y silenciosa equidistancia de las posiciones en conflicto.

La posición de García Monge, entonces se anticipa en varias décadas a la *ideología de los dos demonios*, lo cual evidentemente, menoscaba el carácter radical de la propuesta del Repertorio Americano.

Es importante señalar que el discurso ideológico sobre los "dos demonios" no solo oscurece la diferencia entre la violencia sistémica y estructural de las clases dominantes y sus ejércitos de ocupación interior (tanto regulares, como paramilitares) y la violencia legítima y defensiva de los sectores populares en su proceso de liberación social y nacional, sino que oculta políticamente, el hecho de que en los procesos de democratización de baja intensidad, los delitos de las fuerzas militares oligárquicas son normalmente indultados (leyes de punto final, leyes de obediencia debida, etc.). No está de más decir que la historia social y política de Centroamérica, está cargada de procesos donde se demuestra el carácter antipopular de este tipo de ideologías.

Parece por ello correcto la severa crítica que Iván Molina desarrolla sobre este aspecto particular del pensamiento de Monge y de la generación del Repertorio Americano: *"La integración de los radicales de 1900 en el programa de los liberales de civilizar a campesinos, artesanos y obreros fue facilitada porque esos intelectuales, más allá de sus diferencias de edad e ideológicas, compartían un profundo desprecio por las culturas populares, sobre todo por su dimensión más plebeya. Las creencias de los de abajo*

usualmente eran etiquetadas como supersticiones, sus lenguajes eran calificados de soeces, sus prácticas cotidianas eran definidas como escandalosas y anti-higiénicas, sus diversiones eran catalogadas de bárbaras (licor, drogas, peleas de gallos), y su falta de disciplina laboral, visible en el culto a "San Lunes", siempre era motivo de queja." (Fallas, 2000,25).

c.3) Continuo moral y alienación del trabajo.

En el discurso de Monge del 1 de Mayo, hay un párrafo que denuncia con bastante fuerza, el carácter enajenante de la relación laboral bajo el capitalismo: "*El trabajo se ha hecho aborrecible desde que el capital lo esclavizó convirtiéndole en objeto exclusivo de explotación. El día en que el trabajo rompa las cadenas del capital acaparador, codicioso y cruel, saldrá de su tristura y envilecimiento, para convertirse en la fecunda actividad que antes fue.*" (citado por De la Cruz, 1985, 95), pero de este párrafo se infiere que el trabajo asalariado es "negativo" en la medida que ha perdido el carácter de "honrosa actividad" que tenía en el mundo ario y grecolatino.

"*Los ilustres progenitores de nuestra raza, los arios, que estaban más cerca de la realidad de las cosas celebraron fiestas públicas del trabajo, (...) las incorporaron a las ceremonias religiosas*" (óp., cit., 93). *Los modernos aceptan el trabajo como una maldición insoportable. Para los antiguos eran una honrosa actividad, no desdeñada ni por los príncipes. Los héroes homéricos, Ulises y Aquiles, para citar dos, son hombres inteligentes e industriosos a la vez*" (óp., cit., 95).

Las afirmaciones ocupan varias disquisiciones, lo primero problemático es el continuo moral y pedagógico -de fuerte traza ladina- que García Monge establece entre la Costa Rica de inicios del siglo XX y el mundo ario y grecolatino, el cual no fue "nuestro antecesor", sino el antecesor de la civilización occidental que colonizó América Latina.

Se ha planteado que en el origen de la incorporación de América Latina a la modernidad capitalista, hay un genocidio, el cual se tradujo "filosóficamente" en la cancelación de

nuestra condición de seres humanos (debate sobre los "homúnculos"). Este genocidio y nuestra incorporación compulsiva al capitalismo mercantil y colonial del siglo XVI, es el sustrato no sólo de la enajenación colonizante de los pensadores oficiales latinoamericanos, sino también, el motivo que justifica la insuficiencia de la filosofía clásica (europea de impronta grecolatina, gala o británica) para comprender a América Latina.

Esta dimensión no es asumida por Monge, quien da por sentado no solo el continuo moral con Europa, sino que promueve como estimable este continuo, sin dar cuenta que el elemento clave de la historia del trabajo en América Latina, es la aplicación de métodos extraeconómicos (genocidas) que impusieron el trabajo forzado de los pueblos originarios (yanacozgo, mita, encomienda) en función de la acumulación dineraria metropolitana.

Cuando el cataclismo poblacional volvía imposible seguir despilfarrando las vidas de los pueblos originarios, aparecieron formas semi-esclavas de salariado (peonaje, mano de obra importada para la economía de enclave, etc.). El "idilio homérico del trabajo" fue desconocido en estas tierras.

Por eso, parece que la interpretación de Monge sobre las virtudes del trabajo honrado, aplicado, ingenioso y salubre, no ataca el núcleo del carácter opresivo (antihumano) de la relación salarial. Carlos Marx en los *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844* nos plantea en qué consiste la enajenación del trabajo y porque la perspectiva de García Monge de un trabajo sano y educado bajo normas capitalistas, es una concepción limitada de las condiciones específicas de la explotación capitalista. Marx señala que: *"el trabajo es externo al trabajador, es decir, no pertenece a su ser; en su trabajo, el trabajador no se afirma, sino que se niega; no se siente feliz, sino desgraciado; no desarrolla una libre energía física y espiritual, sino que mortifica su cuerpo y arruina su espíritu. Por eso el trabajador sólo se siente en sí fuera del trabajo, y en el trabajo fuera de sí. Está en lo suyo cuando no trabaja y cuando trabaja no está en lo suyo. Su trabajo no es, así, voluntario, sino forzado, trabajo forzado. Por eso no es la satisfacción de una necesidad, sino solamente un medio para satisfacer las necesidades fuera del trabajo. Su carácter extraño se evidencia claramente en el hecho de que tan pronto como no existe una coacción física o*

de cualquier otro tipo se huye del trabajo como de la peste. El trabajo externo, el trabajo en que el hombre se enajena, es un trabajo de autosacrificio, de ascetismo. En último término, para el trabajador se muestra la exterioridad del trabajo en que éste no es suyo, sino de otro, que no le pertenece; en que cuando está en él no se pertenece a sí mismo, sino a otro." (2001,42).

c.4) Metáforas sanitarias.

En relación con la metafórica sanitaria de García Monge es importante hacer una precisión; Alexander Jiménez, en su libro *El imposible país de los filósofos*, ha recusado con fundamento la utilización de metáforas sanitarias e higienizantes, para construir identidades sociales, Jiménez señala: *"Hay un serio problema en articular las políticas de defensa de la identidad en torno a metáforas vegetales de arraigo, metáforas cromáticas, y en metáforas sanitarias de pestes, plagas, contaminaciones, remedios y cordones de salubridad. En el fondo, constituyen una forma de convertir en extraños y enemigos naturales a quienes solo son nuestros extraños culturales. Así son preparadas las coartadas para violentarlos y excluirlos"* (2003, 174).

Esta crítica que en Jiménez está planteada como un ataque a las posiciones conservadoras y autoritarias, es también prolongable a la obra de Monge en la cual son sobre todo: 1) su pedagogismo autoritario, que ignora tendenciosamente las capacidades de las clases subalternas de darse una analítica popular y una cultura de liberación, 2) su tentación ladina filo helénica y 3) su aceptación acrítica de los roles socialmente impuestos a las mujeres[xlvi], los principales puntos donde se manifiestan elementos de violencia y exclusión, que son hostiles a la autoconstitución de su sujeto político popular.

En resumen, aunque el discurso y las propuestas de Monge (y en general de la *Generación Ariel* costarricense) podían facilitar y tener algún nivel de éxitos prácticos en la organización de las clases subalternas, lo fundamental para caracterizarla es comprender que esta visión de mundo se colocaba dentro de los marcos del proyecto modernizador de los liberales, pero teniendo en el bloque de fuerzas modernizadoras, una posición

subordinada, en general, se podría decir que es un proyecto, el cual "empuja por la izquierda" a los liberales. Por último, estas inercias teóricas y políticas facilitaron la reincorporación de los intelectuales radicales (salvo Carmen Lyra) al ámbito de la cultura oficial y esterilizaron así su constitución radical.

d) Perspectivas y programas en disputa: El Centro Socialista, el Partido Reformista y el APRA.

d.1) Ámbito del pensar: la lucha antidictatorial.

El segundo momento para analizar es el proceso que antecede a la fundación del Partido Comunista de Costa Rica, aunque algunos de los autores analizados son cotemporales (Volio y García Monge) y ellos intentarán postularse como alternativas al comunismo costarricense, teniendo inclusive acres polémicas.

A diferencia del período anterior, en el centro de la obra de Aniceto Montero, Jorge Volio y de lo que se llamará el segundo García Monge (para diferenciarlo del "primero" inspirador del Centro de Estudios Germinal), está el debate programático entre las distintas corrientes políticas populares.

Los trabajadores y artesanos ya se habían constituido como una fuerza social opuesta a la oligarquía burguesa cafetalera y sus partidos intercambiables, así como a los sectores opositores y "antiimperialistas" de la burguesía de medio pelo (los sectores que como Ricardo Jiménez tuvieron enfrentamientos coyunturales con algunas empresas imperialistas como la United Fruit y la Electric Bond and Share.)

Ya constituida como fuerza social independiente, los sectores sociales debían dotarse de un análisis estructural del dominio capitalista en Costa Rica y sobre todo de un programa, una política y una organización partidaria, la cual llevara adelante las tareas de liberación social que se desprenden de ese análisis; estos puntos serán los ejes de nuestro acercamiento.

Es importante señalar que los tres autores se nutren de dos hechos fundamentales: uno interno y otro externo; el interno es el proceso de radicalización política del conjunto de las clases subalternas (tanto los sectores obreros-artesanales, como las capas medias) a partir del triunfo democrático popular que significó la caída de la dictadura de Federico Tinoco.

Se ha destacado que en todo el periodo de ascenso del liberalismo oligárquico costarricense, el régimen tuvo características de bonapartismo débil, pero ya en el momento de decadencia del dominio político y cultural, se vuelven necesarios importantes cambios políticos.

El conjunto de la burguesía costarricense irritada y desesperada por la crisis económica y fiscal que sufrió el país, producto de la contracción del comercio exterior durante la primera guerra mundial y también por la política fiscal intervencionista del gobierno de González Flores, decide intentar un nuevo equilibrio político, volcando drásticamente la correlación de fuerzas sociales a favor de la oligarquía.

La dictadura de los Tinoco fue ampliamente avalada por los intereses petroleros y bananeros norteamericanos, la United Fruit y la oligarquía cafetalera fueron los principales sostenes del régimen militar de la familia Tinoco, el cual buscaba no solo cancelar la creciente actividad política de los obreros y los artesanos que existía en el país desde inicios de siglo, sino también cancelar las mismas libertades democráticas formales. La instauración de este régimen contó con el apoyo de los principales caudillos liberales y sus partidos-cajones, así como de figuras políticas que serán de importancia durante la convulsa época de los años cuarenta, por ejemplo, Brenes Mesén (Solís, 2006, 172-175).

Las clases subalternas habían visto sin mayor interés, la caída del régimen de González Flores y se abstuvieron de levantar una lucha antigolpista. Tampoco González Flores apeló a los sectores populares en su defensa, pero media vez se comprendió que el tinoquismo tenía como principal enemigo, la creciente organización obrero-artesanal y cualquier atisbo de pensamiento crítico, se pusieron en acción los resortes de la movilización popular.

Si bien la primera resistencia antitinoquista fue la que emprendió la junta revolucionaria instaurada en Nicaragua y cuyo corazón eran Julio Acosta y el General Volio, esta tenía los problemas de toda resistencia puramente militar[xlvii]. Este proceso de lucha militar confluye con las movilizaciones de asalariados que desde mayo de 1919 enfrentan al régimen tinoquista, se exigen medidas salariales y protestan contra la carestía de la vida, luego se

suman las huelgas docentes lideradas por Lyra y González para finalmente concluir en dos de las grandes gestas popular-ciudadanas de las clases subalternas costarricenses: la quema de *La Información* y la salida de los Tinoco. La lucha popular democrática antitinoquista tiene como antecedente por sus métodos de lucha y sus objetivos, el 7 de noviembre de 1889; ambos levantamientos han configurado la historia, el imaginario y los métodos de lucha de las clases subalternas en nuestro país.

Uno de los resultados de la caída del tinoquismo fue el declive definitivo de la institución castrense en el país y también el último intento de la oligarquía por dar una solución de corte dictatorial a la pugna entre las clases: los mecanismos de cooptación, segmentación y expropiación política se volverán los privilegiados para mantener el dominio oligárquico.

De hecho, fueron estos métodos los que se aplicaron para contener/desviar el movimiento democrático revolucionario que derrocó a los Tinoco, aunque en la lucha antidictatorial fueron las clases subalternas las que cargaron con el peso del enfrentamiento, sus reivindicaciones propias no fueron solucionadas por los gobiernos postinoquistas.

Los intereses específicamente populares fueron disueltos y postergados, presentando como un "triunfo general" la reconquista de los procedimientos democrático formales, el restablecimiento de la Constitución de 1871 y las nuevas elecciones. Estas medidas fueron rápidamente aprovechadas por un nuevo sector de la burguesía, que volverá a reproducir los métodos clientelares y patrimoniales que se repudiaban de la dictadura.

d.2) Ámbito del pensar: emergencia de las clases subalternas.

Pese a la expropiación política sufrida por los sectores populares en la lucha antidictatorial, esto no impidió que creciera el nivel de conciencia política, de disposición a la lucha y organización popular, así como la conciencia de la necesidad de una organización propia.

Tres años después de la rebelión democrática anti tinoquista, las clases subalternas aparecen luchando de manera independiente y conquistan la jornada de 8 horas. Según

Víctor Hugo Acuña la huelga general de 1920 fue: *"la lucha reivindicativa más importante de los trabajadores del istmo anterior a la crisis de 1930"*(1993, 300). Este hecho termina de forjar el último eslabón que faltaba en la conciencia de las clases subalternas para dar un paso adelante.

Arturo Taracena Arriola señala que una de las razones de la aparición del Partido Reformista era *"la decepción experimentada entre algunos de los seguidores del presidente Acosta-comenzando por el propio general Volio-, por haberse separado de sus compañeros de armas y haberse rodeado del tradicional circulo liberal"* (1993, 226). Así mismo Aniceto Montero señalará en 1920: *"¿Cómo y porqué ha surgido el socialismo? Porque después de lo que hemos visto en los últimos años, después que el Congreso, el poder judicial y los hombres públicos se han arrastrado a los pies del comprador yankee y luego al Tirano, los hombres sanos debemos organizarnos bajo los pliegues escarlatas de la bandera socialista"* (citado por De la Cruz, 1984, 100).

En ambos mensajes está clara la perspectiva; la "vieja política" oligárquica y filotinoquista, experta en componendas antipopulares, patrimonialista y clientelar no ofrecía ninguna salida. La discusión del pensar radical se centrará así en, ¿cuál es la alternativa política popular más eficaz para enfrentar a la oligarquía? El eje del debate pasará por el proyecto alternativo.

A este clima nacional, se debe sumar el influjo regional de las ideas y experiencias de la revolución popular agraria mexicana y sobre todo la marca de un evento epocal como lo es la revolución rusa. En estos años, llegan a Centroamérica militantes europeos y estadounidenses influenciados por las distintas ideologías del movimiento obrero internacional (socialismo, comunismo, anarquismo).

El triunfo bolchevique y la instauración de la primera experiencia de transición al socialismo trastocarán la relación de fuerzas y el imaginario popular en el conjunto del orbe, impactará sensiblemente en las organizaciones populares latinoamericanas y en sus corrientes intelectuales.

Pese al influjo radical innegable que tuvo la revolución rusa en las organizaciones populares latinoamericanas, el hecho es que poco tiempo después, el estalinismo impondrá su versión caricaturezca de la revolución rusa como modelo a seguir. Pero en el intersticio entre los primeros soplos del "fantasma rojo" y la instauración de la árida y dogmática concepción del comunismo "a la tica", se pueden encontrar ideas originales y dignas de ser apropiadas críticamente por un pensar radical actual.

Pese a los límites que se verán en el planteamiento de Volio, Montero y García Monge, es bueno señalar que sus opiniones sobre la revolución rusa eran honestas y auténticas. Ellos medían la influencia bondadosa o perniciosa de la experiencia soviética en función de lo que ellos creían eran las características, alcances y tareas de la lucha popular en Costa Rica. Aunque se encuentren ideas equivocadas o unilaterales, no habrá justificaciones dogmáticas de la diplomacia geoestratégica soviética, como serán las que tenderán a usar los PC's latinoamericanos, después de su estalinización, incluido por supuesto Vanguardia Popular.

d.3) Aniceto Montero: El "fantasma rojo" y la vedette socialista.

Es importante señalar que previo al triunfo de la Revolución Rusa, sectores de los trabajadores intelectuales costarricenses venían radicalizando su crítica política y cultural al orden oligárquico; esta radicalización tenía razones endógenas y no puede ser leída como el producto de la pura influencia del triunfo bolchevique.

En la Costa Rica de finales de la primera e inicios de la segunda década del siglo XX, una nueva generación de trabajadores intelectuales empezaban a disputar un espacio político y cultural a la vieja intelectualidad oligárquica, que copaba todos los ya de por sí limitados espacios para el trabajo cultural, literario y educativo.

La radicalización política y cultural de la joven generación buscaba reafirmar su perfil individual, su capital cultural y su identidad de grupo, facilitaban la lucha por un mayor

espacio en las instituciones educativas y en la incipiente cultura de masas que se desarrollaba en el país (periódicos, editoriales, teatros, etc.).

Las "ondas expansivas" de la Revolución Rusa, empalmaron con este proceso endógeno de radicalización intelectual, enriquecieron su perfil y sus alcances; las campañas y declaraciones en defensa de la novedosa revolución rusa y sus ideas de cambio radical, funcionaban como un elemento para reafirmar el mismo talante radical de estos intelectuales, les daba a sus posiciones el brillo de la novedad y autenticidad y les permitía atraer la atención de un "público olvidado" (pero de creciente importancia) por la industria periodística y cultural de la época: las clases subalternas (artesanos, obreros, docentes).

Este proceso de confluencia no es exclusivo de Costa Rica, es un fenómeno latinoamericano. Hay una simbiosis muy rica y contradictoria entre las propias elaboraciones de esa intelectualidad originalmente arielista, masona o filomasona y latinoamericanista, con el influjo de la revolución rusa, lo cual generó una curiosa recepción; intelectuales como José Ingenieros y Deodoro Roca en Argentina son ejemplos de ello. Los movimientos universitarios reformistas en Córdoba, Lima y otras ciudades de América Latina son el reflejo social del influjo que esta simbiosis intelectual produjo en un movimiento estudiantil y universitario, el cual buscaba ansiosamente ideas, banderas y consignas que catalizaran el impulso de luchar contra la vieja estructura académica (Kohan, 2002, 39-87).

El intelectual costarricense que mejor refleja la simbiosis entre el arielismo latinoamericano y el fantasma rojo moscovita es definitivamente Aniceto Montero, fundador del Centro Socialista, la primera experiencia real de construir un partido político independiente de orientación socialista en nuestro país.

Montero personalmente tenía claro, la necesidad de que el proletariado costarricense se constituyera en partido político y lo exponía con vigor y sin ambigüedad: *"debemos organizar al proletariado en un partido de clase y con él obtener la conquista del poder político por el proletariado (...) porque como el mismo Manifiesto lo dice, el poder político*

en manos de las clases proletarias, la lucha franca de clases(...) suprimirá, gracias a la revolución de las condiciones económicas y sociales (...) el actual antagonismo de clases" (Montero citado por Botey, 1984, 57).

Las encendidas proclamas de Aniceto Montero le han ganado el título de *"primer gran divulgador del marxismo-leninismo en Costa Rica"* (De la Cruz, 1984, 99). Nuestra posición junto con Botey y Amador es que esta es una perspectiva unilateral de De la Cruz. Creemos que en general Aniceto Montero podría ser caracterizado como una *vedette socialista*, es decir, como un intelectual radical, bullicioso e inorgánico que gustaba de estar en el centro de las "puestas en escena" de las acciones de masas del movimiento obrero-artesanal, pero para nada *un intelectual orgánico*.

Aclaramos que la categoría *intelectual orgánico* se toma de Antonio Gramsci. Esta categoría como se sabe, es una de las fundamentales del pensamiento gramsciano. Según Gramsci: *"Cada grupo social, al nacer en el terreno originario de una función esencial en el mundo de la producción económica, se crea conjunta y orgánicamente uno o más rangos de intelectuales que le dan homogeneidad y conciencia de la propia función, no sólo en el campo económico, sino también en el social y en el político"(*1967,21). En la concepción gramsciana: *"Cada hombre, considerado fuera de su profesión, despliega cierta actividad intelectual, es decir, es un "filósofo", un artista (...) participa en una concepción del mundo, tiene una consciente línea de conducta moral, y por eso contribuye a sostener o a modificar una concepción del mundo, es decir, a suscitar nuevos modos de pensar."* (26) Por lo tanto: *"Todos los hombres son intelectuales, podríamos decir, pero no todos los hombres tienen en la sociedad la función de intelectuales. Cuando se distingue entre intelectuales y no intelectuales, en realidad sólo se hace referencia a la inmediata función social de la categoría profesional de los intelectuales"* (26)*"el obrero (...), por ejemplo, no se caracteriza específicamente por el trabajo manual o instrumental, sino por la situación de ese trabajo en determinadas condiciones y en determinadas relaciones sociales (...) no existe trabajo puramente físico (...)* [en] *cualquier trabajo físico; aunque se trate del más mecánico y degradado, siempre existe un mínimo de calidad técnica, es decir un mínimo de actividad creativa"* (25).

d.3.1) La pluma y la espada.

En Montero, lo que salta a la vista es la abierta contradicción entre la facilidad de su pluma y la fogosidad de su proclamas (literariamente y retóricamente de una gran belleza, no está de más decirlo) y el programa político del Centro Socialista.

En las proclamas de Montero, se encuentran las siguientes afirmaciones: *"Hoy día el mundo de los harapientos, de los oprimidos, de los miserables se levanta contra el mundo de los ahítos. El pueblo en Europa asesta mazazos en la testuz de la vieja sociedad. La fiebre de la reforma invade el universo y es preciso que nosotros también resolvamos nuestros problemas sociales y los estudiemos... El movimiento es sano. A la reacción burguesa responde la rebelión proletaria, precursora de la revolución; a los despotismos de arriba, la heroicidad de abajo.... a la propiedad privada, la expropiación... La Nación pide una reforma social... Una Costa Rica nueva va a surgir de las cenizas de un pasado bochornoso, gracias a la orientación que el socialismo va a imprimir a las fuerzas populares de La Nación" (...) "El socialismo como sistema de organización de la sociedad tiene por base de conducta, lo que se dijo una vez en el Primer Congreso Internacional de Ginebra, la Verdad, la Justicia y la Moral. Nuestra finalidad es suprimir toda explotación del hombre por el hombre, abolir la división de la sociedad en clases, aplastar a los explotadores"* (citado por De la Cruz, 1984, 100).

Estas encendidas declaraciones contienen una tesitura más bien maximalista, pues plantean como una tarea inmediata, la expropiación y supresión total de las diferenciaciones clasistas, la eliminación de las normas de reparto según el valor social del trabajo, así como la instauración sin mediaciones del comunismo. La referencia a la "Justicia, la Verdad y la Moral", tiene definitivamente una impronta más cercana al anarquismo pacifista, que al marxismo clásico.

La concepción de Montero, aunque retóricamente emotiva e inclusive vigorosamente avanzada para la época, en el fondo es una vulgarización de la transición hacia el socialismo, lo que a la larga será lo más dañino de estos lugares comunes retóricos del

maximalismo es que obnubilará frente a los ojos de los sectores populares las enormes dificultades de la transición socialista, justificando como virtud, los hechos que fueron realizados como una necesidad impuesta e imperiosa en las sociedades de transición al socialismo.

Lenin hablando en tiempo real con los discursos de Montero, era dramáticamente claro en señalar las enormes dificultades por las que pasaba la transición al socialismo en Rusia (tan dramáticas que finalmente cancelaron esta transición) y que estaban "echando al suelo" las ilusiones bolcheviques de poder emprender un paso directo a formas económicas socialistas, por la vía del "comunismo de guerra": *"No podemos dar un salto al socialismo de una vez(...) No me hago ilusiones al respecto (...) no hemos hecho más que empezar el período de transición al socialismo"* (Lenin citado por Carr, 1973, 255) (…) *"¿Pero qué significa la palabra transición? ¿No significa acaso que el sistema actual contiene, elementos, partículas, fragmentos de capitalismo y socialismo? (...) Enumeremos estos elementos. 1)* [Un] *grado considerable* [de] *una economía campesina natural. 2) pequeña producción mercantil. (...) 3) El capitalismo privado. 4) El capitalismo de Estado. 5) Socialismo. (...) En Rusia predomina ahora el capitalismo pequeño burgués...Quien no comprenda esto comete un imperdonable error (...) porque se limita a una abstracta contraposición entre "capitalismo" y "socialismo", sin estudiar las formas y etapas concretas de la transición"* (Lenin citado por Sanz, 1993, 11). Un año después, Lenin sería más categórico aún: "[La] *crisis interna reveló el descontento entre un sector considerable del campesinado, e incluso de los obreros (...) en nuestra ofensiva habíamos ido demasiado lejos(...) las masas sintieron por instinto, lo que nosotros no supimos formular de manera consciente, pero que muy pronto , al cabo de semanas reconocimos: que el paso inmediato a formas puramente socialistas, a la distribución socialista pura, estaba más allá de nuestras fuerzas"* (óp., cit., 11).

Si bien era inclusive política y literariamente justificable la ingenuidad de Montero sobre la transición al socialismo (experiencia que tenía como primer escenario/experimento histórico la Rusia Soviética), lo que contrasta y es injustificable es que la retórica socialista maximalista descuadra totalmente con las propuestas programáticas del Partido Socialista.

Mientras Montero proclamaba la instauración casi inmediata de una sociedad libre de explotación, el programa efectivo que él presentaba a las clases subalternas, era un programa de reformas democráticas tibiamente moderadas. Montero pedía la reducción: *"del precio de los comestibles,* [de] *los artículos de almacenes y tiendas,* [del] *tipo de interés del dinero que dan los bancos para la agricultura,* [del] *tipo de interés que el Montepío cobra actualmente, supresión de alguna de las tributaciones: la directa o la indirecta. Publicación íntegra de los contratos y obligaciones que el gobierno tenga. Desligarnos de todos los compromisos internacionales que nos han (...) llevado a oscuras"* (citado por De la Cruz, 1984, 99).

Salta a la vista que una distancia tan abismal entre los objetivos que se proclaman en los discursos y el programa de acción del partido, se explica por una abierta diferenciación entre lo que se dice y lo que se hace.

Y es justamente esta inconsistencia política y orgánica la que más se le señalara a nuestra vedette socialista; para Ana María Botey, el Partido Socialista tenía objetivos muy limitados: *"no planteaba una estrategia hacia el socialismo, ni un carácter antiimperialista, ni siquiera una línea audaz de reforma social (...) Lo anterior no resta méritos al Dr. Montero, su vida estuvo al servicio de los trabajadores.* [Pero lo fundamental es que] *Ni el Centro Socialista ni don Aniceto Montero fueron capaces de desarrollar la teoría marxista dentro de las condiciones específicas de Costa Rica, tampoco pudieron dotar a la clase trabajadora de un instrumento orgánico, independiente y permanente, que le permitiría desarrollarse políticamente"* (1984, 57).

Opinión similar, aunque no tan condescendiente, expresa Fausto Amador: *"El Centro Socialista jamás se colocó en el terreno de organización de los oprimidos. Jamás una consigna de lucha, jamás una campaña. Eso sí, era el intelectual de izquierda más respetado y su presencia y sus encendidos discursos eran obligados en todo acto de masas. El Centro Socialista fue expresión ideológica del movimiento de radicalización impetuosa que germinaba en la base de la sociedad. Contribuyó sin duda a formar en el pensamiento*

marxista a los jóvenes intelectuales radicalizados. Pero su desconexión con la actividad orgánica de las masas limitó sus propias perspectivas que pudieron ser formidables. El programa y las proclamas del Centro Socialista no pasaron de ser declaraciones formales que de modo alguno armaron a las masas ni para los combates del momento ni para los que se anunciaban en el futuro" (1980, 68).

Se observa que el centro de la crítica de ambos autores es el carácter inorgánico de Aniceto Montero y el Partido Socialista. No hay lugar a dudas que tanto Botey, como Amador enfocaban su crítica en este aspecto, pues ambos eran intelectuales orgánicos de dos de los partidos de izquierda que se disputaban la hegemonía de las clases subalternas costarricenses en los ochentas. Botey representa junto a De la Cruz y algunos otros, una generación de historiadores vinculados al Partido Vanguardia Popular, que a inicios de los ochentas iniciaron las investigaciones académicas sobre la historia del Partido Vanguardia Popular y que contribuyeron significativamente a construir las leyendas alrededor del comunismo "a la tica". Amador sin estar vinculado a la vida académica, es reconocido como uno de los principales teóricos de la llamativa y poco estudiada Organización Socialista de los Trabajadores de inspiración trotskista, que existió en nuestro país a finales de los 70's y mediados de los 80's, para después disolverse y transformarse en el Comité Patriótico Nacional.

Botey señala cabalmente, la ausencia de la dimensión nacional popular, antiimperialista en el programa del Partido Socialista, a la vez nuestros críticos hacen valoraciones distintas sobre la importancia pedagógica e intelectual de Montero.

d.3.2) Algunos aportes importantes.

La justicia histórica manda señalar los dos hechos (que por ser históricamente poco publicitados, no pueden ser interpretados como políticamente marginales) que constituyen el aporte de Aniceto Montero al pensar radical costarricense.

La primera es la crítica a los límites en los objetivos estratégicos que se planteaba la otra organización popular que va a rivalizar (y a ganarle por distancia la hegemonía popular) con el Partido Socialista. Montero criticará con mucha agudeza los límites del proyecto que impulsaba Jorge Volio y su Partido Reformista (inclusive antes que este mismo proyecto se autoexpusiera y autoliquidara como fuerza radical).

Durante un discurso conmemorando la muerte de Lenin en 1924, Montero señala: *"los partidos reformistas no hay que confundirlos, no son revolucionarios, socialistas. Un partido puede ser más o menos liberal, pero nunca socialista"* (citado por De la Cruz, 1984, 124).

Luego justamente basado en su propia concepción (cosmopolita) Montero tiene el honor de haber sido el único intelectual radical, junto a Vicente Sáenz en denunciar con beligerancia el carácter rapaz, chovinista y al servicio de las compañías transnacionales que tenía la guerra contra Panamá en 1920.

Las compañías petroleras acicateaban a las clases dominantes de ambos países, para que se enfrentaran, buscando así proteger bajo uno u otro ejército sus intereses particulares. En el caso de la oligarquía costarricense, la guerra sirvió para desviar el ascenso de la lucha clasista (Acuña, 1984, 23), inundó el ambiente con un clima jingoísta y chovinista "antipanameño". Montero tiene el honor de haber sido el primer ejemplo de la aplicación de la táctica del *derrotismo revolucionario* en nuestro país.

La táctica del *derrotismo revolucionario* consiste en sostener que frente a una guerra de rapiña, el mal menor consiste en la derrota del propio ejército "nacional" y que el objetivo de los revolucionarios es transformar la "guerra de rapiña, en guerra civil". En América Latina, la tradición socialista ha estimado que las guerras internacionales que son acicateadas por las corporaciones imperialistas son guerras chovinistas y de rapiña, la guerra del Chaco fue durante mucho tiempo el modelo de esta tipo de guerra. No obstante, las organizaciones marxistas-leninistas centroamericanas no siempre guardaron una actitud de principios frente a este tipo de guerras, por ejemplo, los Partidos Comunistas de El

Salvador y Honduras apoyaron a sus respectivos gobiernos durante la guerra de 1969 y provocaron escisiones en las dos organizaciones, entre los partidarios y los opositores a la guerra[xlviii].

d.4) El General Volio: de la ilusión laborista a la política clientelar.

La personalidad y la vida política del General Volio permite analizarlo en varias dimensiones muy significativas para el pensar radical; por ejemplo, en el plano de la doctrina social de la Iglesia y como interlocutor del catolicismo social (Molina, 2007, 191-201), de la renovación moral de las prácticas cristianas, o bien en la dimensión militar. Pero estas dimensiones rebasan por mucho los objetivos de este apartado, así que solo se harán referencias de pasada, allí donde sea necesario y se tratará solamente una dimensión de la obra de Jorge Volio, el de la construcción del Partido Reformista.

d.4.1) Laborismo, frente único.

El Partido Reformista surge acompañando la actividad creciente del movimiento sindical-artesanal que busca ser expresada políticamente, al mismo tiempo, aparece la crisis de los partidos-cajones oligárquicos.

El 25 de enero de 1923, cuando frente a una Asamblea de la Central General de los Trabajadores con 500 delegados, el General Volio convence al auditorio de constituirse inmediatamente en partido político, logró convertir a la clase trabajadora en el eje de un nuevo nucleamiento político.

El Partido Reformista se constituyó *"como un Partido Obrero, de los trabajadores contra los detentadores del capital (...) no muy claramente anticapitalista como el Centro Socialista del Dr. Montero, ni antiimperialista, pero sí pro obrero"* (De La Cruz, 1984, 141).

Amador señala apropiadamente cuál es la significación histórica de la creación del Partido Reformista: *"La constitución del Partido Reformista resume la fortaleza objetiva del movimiento de masas que emerge de la lucha contra la dictadura en un claro proceso de ruptura con la burguesía. Es su paso a la participación consciente y orgánica, a formar el primer polo unificador de todos los sectores oprimidos y de la pequeña burguesía radicalizada. Es el primer frente unitario de todas las fuerzas organizadas de las masas"* (1980,69).

Y este es probablemente el hecho más importante de la constitución del Partido Reformista (más que su programa): el cambio en las estructuras políticas y organizativas del movimiento obrero, pues estas se transforman radicalmente, únicamente en momentos de crisis orgánicas y normalmente expresan transformaciones estructurales de la clase obrera.

El Partido Reformista fue un fenómeno de autoidentificación inmediata de la clase trabajadora, que apoyó con entusiasmo el proceso de su construcción; en su primera elección, logró 20% de los votos, poco más de 14 000 votos. No se debe olvidar que en esas elecciones, el voto no era secreto, ni obligatorio y la candidatura de Volio contó con la animadversión de la oligarquía cafetalera, la iglesia y la gran prensa.

Este éxito electoral tenía varias causas, por un lado aunque el reformismo tenía también serias insuficiencias programáticas, había esbozado reclamos más entendibles para sectores amplios de las clases subalternas como serían: *"la ley de accidentes del trabajo, la dignificación de la vida de los ciudadanos por medio de la higienización y mejoramiento de las viviendas, el fomento de las sociedades cooperativas, reforma penitenciaria, la ley agraria (reforma agraria), recuperación de terrenos baldíos por parte del Estado, reforma Tributaria, control de las compañías extranjeras, nacionalización del suelo y el subsuelo"* (Botey, 1984, 59). Además de las reivindicaciones para los sectores laborales y campesinos, también se presentan medidas de defensa nacional frente al imperialismo y a la oligarquía antinacional, que ampliaban la oferta electoral hacia sectores de capas medias y de la burguesía de medio pelo.

Para De la Cruz, el Programa Reformista no *"proclamaba llevar al pueblo, ya no a la clase obrera o al proletariado, al poder. No era un programa que proclamara la abolición de la propiedad privada, del Estado y de las clases sociales, no era un programa (...) que procura cambiar radicalmente la estructura económica del país"* (1984,144). A estas críticas teórico-políticas, se les debe agregar que en general, el programa mantiene las inercias problemáticas (prejuicios) de una concepción ideológica basada en la noción de Progreso.

Pero al ser un partido asentado en los organismos de base de los trabajadores, bastó un programa democrático nacional con algunas reivindicaciones populares, para que los trabajadores se elevaran electoralmente como una fuerza autónoma; señala Molina que el Partido Reformista sería la primera organización: *"que empezó a explotar, de manera sistemática, la cuestión social con el fin de aventajar a sus oponentes en las preferencias de los votantes"* (2007,192).

El Partido Reformista movilizó de manera combinada, un irritación vinculada a las deplorables condiciones de vida de la clase trabajadora y una aspiración democrático-ciudadana de romper con la política clientelar.

La promesa que logró movilizar masivamente el voto de las clases subalternas fue la promesa de que: *"El Partido reformista no hará fusiones ni pactos con partidos extraños a sus principios"* (citado por De la Cruz, 1984, 144).

Así, esa sola frase del punto 18 del programa de Partido Reformista, había sintetizado en una idea-fuerza, dos grandes frustraciones que se acumulaban en las clases subalternas: el repudio al clientelismo oligárquico y la necesidad de expresar de manera independiente, la fuerza numérica de la clase trabajadora, es decir, la idea que ya en 1911, había expresado el Congreso Obrero Centroamericano: *"el voto del obrero deberá ser exclusivamente para el obrero"*. (Acuña, 1993, 294).

"Pero, no hay almuerzo gratis" como dicen los norteamericanos. Rápidamente el reformismo incumple sus promesas de campaña *"al romper con lo estipulado en su programa y en su propaganda electoral (...) En el Congreso, los diputados reformistas se plegaron a los del Republicano Nacional, y eligieron a Ricardo Jiménez primer designado de la República. A cambio recibieron el puesto de segundo designado que recayó en Volio, también le fueron asignados varios ministerios"* (Botey, 1984,60).

d.4.2) La teoría del Estado en Volio.

"La traición destruía la misma base política que cohesionaba las filas del partido y este se destruye casi instantáneamente después" (...) "¡la postración casi total después del éxtasis de las ilusiones! (...) La dispersión de las fuerzas de los oprimidos fue prácticamente total." (Amador, 1980, 69). ¿Qué podía explicar esta tragedia política? Se detectan dos aspectos entrelazados, el primero de carácter ideológico; la prédica de Volio era el de un socialismo evolucionista, es decir para él, la política consistía en ir conquistando poco a poco posiciones, hoy una ley de accidentes de trabajo, mañana un seguro, pasado mañana llevando diputados al congreso, hasta que finalmente, cuando los reformistas tuvieran mayoría en el parlamento y hubieran conquistado el ejecutivo, se habría instaurado el socialismo por medio de reformas.

Esta concepción la cual no concibe el Estado como una de las herramientas más formidables que ha construido el sistema de dominación, sino como una "caja vacía" que se le llena de contenido, es justamente la visión que los socialistas clásicos denunciaban del revisionismo bernsteiniano.

Para los marxistas clásicos, el Estado burgués moderno, no puede nada más ser utilizado tal cual por las clases subalternas, sino que se vuelve necesario destruirlo y construir un Estado de nuevo tipo sobre las ruinas del viejo Estado burgués; este nuevo Estado aparece como "embrión" en los organismos de frente único que las clases subalternas hayan construido en sus procesos de lucha revolucionaria, en los organismos populares que buscan afirmar su

voluntad de lucha con independencia de mediaciones institucionales preexistentes. (VV AA, 1972, 1-13).

Volio estaba inscrito en esta concepción reformista y evolucionista, la cual concibe al Estado como un "objeto que se toma"; siendo así, era casi lógico que a "El General" le pareciera progresivo que el reformismo tuviera al segundo designado del parlamento (sobre todo si ese segundo designado era él mismo).

Al reformismo tico le cae como anillo al dedo el siguiente señalamiento de Trotsky sobre el rol que juegan los reformistas del tipo laborista británico en momentos de crisis del sistema de dominación: *"En los períodos agudos de lucha de clases, los aparatos dirigentes de los sindicatos se esfuerzan por convertirse en amos del movimiento de masas para domesticarlo. Esto se produce ya en ocasión de simples huelgas, sobre todo con la ocupación de las fábricas, que sacuden los principios de la propiedad burguesa. En tiempo de guerra o de revolución, cuando la situación de la burguesía se hace particularmente difícil, los jefes de los sindicatos se transforman ordinariamente en ministros burgueses."* (Trotsky, 1985a, 7). Salta a la vista, la similitud de la situación que Trotsky describe, con la Costa Rica de los veintes, convulsionada por las huelgas generales, la radicalización de los intelectuales, la guerra contra Panamá, la Revolución del Sapoa (dirigida por él ala obrera disidente del reformismo, cuyos dirigentes se integraran posteriormente al comunismo radical).

La traición ministerialista/adaptación parlamentaria del Partido Reformista, atomizó momentáneamente a la clase trabajadora, así la burguesía tica tuvo un ligero respiro, mientras los sectores populares lograban reorganizar sus fuerzas. La traición del reformismo es uno de los elementos que explica por qué el Partido Comunista se organizó en Costa Rica tan tardíamente en relación con el resto de Centroamérica y América Latina.

d.4.3) Frente único y organismos de base.

El Partido Reformista pretendía ser una organización amplia, apoyada sobre los organismos de masas de la clase trabajadora, con un programa obrero democrático-general; este tipo de organización política permite la confluencia de las distintas corrientes del movimiento obrero[xlix], pero necesita para sobrevivir, estar permanentemente oxigenada por los estallidos y luchas espontáneas de la base gremial del partido. Se establece así una dialéctica de *empuje renovador-freno conservador* con la dirección del proceso (normalmente reformista o políticamente limitada).

La formación del Partido Reformista no siguió esta lógica, pues lo primero que se hizo, fue disolver la Central General de los Trabajadores, la herramienta que completaba y debería haber oxigenado al Partido Reformista (y probablemente hubiera hecho más difícil la tranza con los republicanos).

En las experiencias históricamente determinadas de partido obreros de frente único, se ha visto que cuando se empiezan a amordazar y expulsar los organismos de base y a las corrientes críticas o radicales (como lo hizo el nuevo laborismo de Blair en los ochentas y el PT lulista a inicios de este milenio), normalmente el "partido amplio" se transforma en una nueva plataforma burguesa electoral férreamente controlada por la pandilla alrededor del caudillo. Este hecho terrible que en el caso del laborismo británico y el petismo brasileño tardó décadas en consolidarse, en el caso del reformismo tico solo tardó un par de años.

Esta obra es propiedad del
SIBDI - UCR

Francisco Ross había sentenciado antes de retirarse de las filas del reformismo: *"El partido reformista está formado por dos clases de elementos los idealistas y amigos personales del General Volio"* (citado por Botey, 1984, 62). Opinión similar emite Aniceto Montero, quien siempre sospechó de las bondades del proyecto reformista; para el socialista, el pecado de Volio *"había estado en haber servido para que unos cuantos arribistas lucraran a su sombra"* (óp., cit., 62).

Aunque el reformismo no desapareció inmediatamente, languideció sin cesar, desde 1924. Pese a algunas poses internacionalistas que tomó el reformismo como la petición de reconocimiento diplomático de la URSS y la solidaridad con la causa sandinista, sus actitudes perdieron toda radicalidad. El triste final de Volio será ser utilizado en los años treintas como "buldog" contra el naciente comunismo radical, como denunciara Manuel Mora: *"La burguesía nuestra, dando prueba del grado de degeneración que ha llegado, no ha tenido un solo hombre salido de sus filas que enfrentar a nuestro movimiento. Ha ido a filas del socialismo-por charlatanezco e insincero que este fuera-para pescar de las mechas a Jorge Volio y oponerlo a nosotros."* (Mora, 1980, 5).

d.5) El segundo García Monge: ¿Por qué no hubo un aprismo "a la tica"?

Interesa ahora analizar sobre todo, la participación de Joaquín García Monge en la sociedad APRA y en la experiencia de la *Alianza de Obreros, Campesinos e Intelectuales*, a finales de los años veintes.

El paso del Centro de Estudios Germinal a la sociedad APRA, tiene que ver con un proceso de desradicalización de los intelectuales de inicios de siglo, señala Molina que: *"Las áreas de confluencia entre liberales y radicales, y la integración de estos últimos en las instituciones culturales y sociales del Estado, fueron la base de un proceso progresivo de desradicalización, que se visualiza en el contraste entre el Centro de Estudios Sociales Germinal (1912), y la Universidad Popular (1926)* [dirigida por García Monge]. *El primero, de orientación anarquista, tenía entre sus propósitos organizar a los artesanos y obreros, afán que culminó, en enero de 1913, en la fundación de la Confederación General de Trabajadores, y pocos meses después, en la convocatoria para participar en la primera manifestación del primero de mayo. La segunda, se limitó a impartir conferencias sobre temas diversos, de "La vida de Sócrates" a los "EE.UU. en la historia del derecho"."* (Fallas, 2000, 26).

La experiencia de la Alianza de Obreros, Campesinos e Intelectuales (AOCI) y la Sociedad APRA apoyadas por García Monge, son desde nuestro punto de vista, el intento más serio

en Costa Rica, de emplear la estrategia de un frente único antiimperialista. Así, se está ingresando al debate mismo sobre el surgimiento del comunismo radical en Centroamérica, pues la disputa entre las tesis del APRA y las tesis de la Comintern y sus secciones nacionales es el primer gran debate de la izquierda centroamericana.

d.5.1) Aprismo y comunismo. Frente único antiimperialista.

El debate entre aprismo y comunismo en Centroamérica enfrentó a los sectores de izquierda que ponían énfasis en las tareas nacional populares de liberación nacional y los que ponían énfasis en el carácter socialista y antiimperialista que tenía la lucha en América Latina.

La definición que se tome sobre los resultados de este debate está íntimamente relacionada con la interpretación que actualmente se haga sobre las tareas y condiciones de posibilidad de liberación social y nacional en América Latina, *"el duelo teórico entre la categórica aserción de Mariátegui de que «la revolución latinoamericana será socialista o no será» y el puro antiimperialismo del APRA, aunque no encierra todos los términos del problema, alude sin duda a la controversia tan actual sobre el carácter histórico político de la revolución en América Latina"*(Ramos, 2007b,8).

No existe una, sino dos definiciones de en qué consistiría el frente único antiimperialista (FUA), la primera dada por el Cuarto Congreso de la Internacional Comunista (1922) y que a partir de este, se va difundiendo por América Latina, a través de los buros regionales de la IC[1].

La declaración del IV Congreso decía: "*En las colonias orientales es indispensable, en la actualidad, lanzar la consigna del frente antiimperialista único. La oportunidad de esa consigna está condicionada por la perspectiva de una lucha a largo plazo contra el imperialismo mundial, lucha que exige la movilización de todas las fuerzas revolucionarias (...) la consigna del frente antiimperialista único contribuirá a desenmascarar las vacilaciones y las incertidumbres de los diversos grupos del nacionalismo burgués. Por otra parte, esa consigna ayudará al desarrollo de la voluntad revolucionaria y al*

esclarecimiento de la conciencia de clase de los trabajadores, incitándolos a luchar en primera fila, ***no sólo contra el imperialismo, sino también contra todo tipo de resabio feudal.*** (...) *"El movimiento obrero de los países coloniales y semicoloniales debe, ante todo, conquistar una posición de factor revolucionario autónomo en el frente antiimperialista común. Sólo si se le reconoce esta importancia autónoma y si conserva su plena independencia política, los acuerdos temporarios con la democracia burguesa son admisibles y hasta indispensables."* (1973, 232).

La otra interpretación sobre lo que significaría un frente único antiimperialista, es la de Víctor Raúl Haya de la Torre, según la cual el APRA (su partido) es el frente mismo. Es decir, mientras en las tesis comunistas, el Frente Único Antimperialista es un bloque entre partidos o fracciones de partidos de distintas clases, en el cual los comunistas guardan independencia política y organizativa, en las tesis de Haya de la Torre, el partido mismo (en este caso el APRA) es el FUA y las corrientes comunistas o socialistas deben disolverse en él, acompañando el planteamiento que el FUA es en realidad un partido, se van articulando una serie de ideas-fuerzas que son presentadas como una forma autóctona y original del socialismo distinta al "marxismo europeizante" (no está de más aclarar que para los socialistas en realidad estas ideas-fuerza son un ideología exotista). Esta concepción se puede ver con claridad en el documento *¿Qué es el APRA?*, publicado originalmente en la revista Repertorio Americano en 1927.

Esta idea está también claramente expresada en la declaración fundacional de la seccional APRA en Costa Rica, seccional presidida precisamente por Joaquín García Monge y donde se informa que el APRA es: *"un partido antiimperialista y unionista latinoamericano, formado por el frente único de los trabajadores intelectuales y manuales de América al frente de todas las clases amenazadas por el imperialismo económico norteamericano que invade nuestros pueblos violando su soberanía y esclavizando las grandes masas nacionales, declarando que pueden ser sus afiliados todos los latinoamericanos residentes en el país que estén dispuestos a luchar contra él"* (citado por De la Cruz, 1984, 154).

d.5.2) Las conexiones entre el aprismo y la obra de García Monge.

Es importante señalar que a diferencia del resto de Centroamérica, el aprismo en Costa Rica no es contemporáneo al comunismo, sino su predecesor por unos pocos años; el otro elemento importante es que el surgimiento del aprismo está enmarcado en un proceso social más amplio: la aparición de un movimiento social de las capas medias, que intentan colocar una impronta particular en la lucha social.

Durante los años 1927 y 1928 se produce un proceso de organización y movilización de sectores de las capas medias costarricense articuladas en la Liga Cívica; estos sectores se oponían a los contratos leoninos de las compañías eléctricas y bananeras; este fenómeno social se articula con *"Los círculos de intelectuales progresistas, pero no abiertamente comunistas ni socialistas* [que] *tenían un interés creciente* [en el] *joven portavoz* [Haya de la Torre] *del indoamericanismo y del continentalismo".* (Pakkasvirta, 2001,19). Haya de la Torre residirá en Costa Rica, por cuatro meses, durante el año 1928, en este periodo compartirá con García Monge.

Hay un acuerdo de los más distintos analistas, sobre las evidentes deficiencias teóricas del pensamiento aprista, José Vasconcelos ha dicho; *"no hay otro caso en la historia hispanoamericana en que un sujeto de talla tan mediocre haya logrado crear y mantener durante varios lustros una agrupación política tan poderosa"* (citado por Pakkasvirta, 2001, 19). Para Jussi Pakkasvirta nunca fue un pensador original y le señala un ideario *"complejo y muchas veces ilógico"* (2001, 23-25).

Las tesis "profundas" de Haya de la Torre eran las siguientes: *"1° El imperialismo, que en los países avanzados es la última etapa del capitalismo, resulta ser la primera en los países atrasados. En otras palabras, reviste un papel progresivo, al despertar las dormidas fuerzas productivas. 2° Como en los países latinoamericanos (...) la clase obrera o no existe o es insignificante, no corresponde fundar un partido «de clase» sino formar un «Frente de trabajadores manuales e intelectuales», integrado por varias clases, para realizar la revolución antiimperialista. Esta revolución será la primera etapa de una larga*

evolución que al crear las condiciones materiales para la aparición de un proletariado y de una industria permitirá pasar en el futuro a la sociedad socialista" (Ramos, 2007b, 11). Estos argumentos muestran la inconsistencia de la retórica autoctonista de Haya de la Torre, ellas contienen una marcada Filosofía de la Historia que supone la inobjetable "necesidad histórica" de que América Latina, repita el decurso histórico seguido en Inglaterra, Alemania o Rusia. Pese a las acres polémicas entre Haya de la Torre y Vittorio Codovilla (exponente prototípico del estalinismo latinoamericano) los dos compartían el mismo prejuicio fatalista y determinista sobre la "imposibilidad de saltar etapas de desarrollo" y concebían la historia como una "Lecho de Procusto" donde las naciones "atrasadas" están condenadas a repetir el camino recorrido por las "avanzadas".

Ahora Ramos, en relación con el movimiento aprista, realiza una importante caracterización: *"Nunca la pequeña burguesía latinoamericana se había elevado tan alto para apreciar el presente y futuro de América latina como un «bloque nacional»"* (Ramos, 2007b, 12), creemos que en Costa Rica, esta hipótesis se hace efectiva, con la experiencias de los movimientos vinculados a la Liga Cívica, el APRA y la AOCI[lj]. En general, se podría señalar que la AOCI es un intento de darle expresión electoral a la confluencia de distintos movimientos sociales e intelectuales que habían logrado la Liga Cívica y el APRA.

Estos tres proyectos pedagógicos y políticos en los que participa García Monge (AOCI, APRA, Liga Cívica) tienen idénticos objetivos políticos, por ejemplo la Liga Cívica tendrá dentro de sus principios: *"conservar y robustecer la nacionalidad costarricense por todos los medios posibles en sus aspectos económicos, políticos y culturales. (...) combatir los monopolios de todo género y las concesiones que tienden a constituir privilegios. (...) ejercer sanción efectiva contra todos aquellos costarricenses o extranjeros que en alguna forma comprometan los derechos o los intereses de la nacionalidad costarricense"* (citado por De la Cruz, 1984, 165). El APRA busca: *"realizar una acción común de los pueblos latinoamericanos de lucha contra el imperialismo yanqui" (...) "nacionalizar la riqueza nacional"* (óp., cit., 154) y dentro de la declaración de la AOCI se ve que sus objetivos son: *"no comprometer el país con contratos vergonzosos, no fomentar empréstitos que*

comprometen la soberanía; no hacer concesiones de tierras, mar, etc. a compañías extranjeras que son pulpos" (óp., cit., 230). Las divisas de estos tres movimientos (en realidad son tres particularizaciones del mismo fenómeno) son "ideas nacionales", "lucha contra el imperialismo" y "no comprometer más el país".

Estos tres proyectos además se encuentran editorialmente imbricados, Pakkasvirta señala que junto a la revista *El Norte*, el *Repertorio Americano "era la revista latinoamericana más importante para divulgar el pensamiento aprista" (...) "Entre los años 1924 y 1930 en el* ***Repertorio Americano*** *salieron alrededor de 50 artículos sobre Haya de la Torre o del APRA (...) desde el año 1925, hay una cantidad de artículos, muchos escritos por el mismo Haya"* (2001, 20).

El gran aporte de este movimiento es que ubica al imperialismo norteamericano como el principal enemigo del pueblo costarricense, tema que normalmente es olvidado por el obrerismo abstracto, es decir, a partir de este momento, hay un intento de comprensión que ubica la liberación nacional como la principal tarea social por resolver en Costa Rica y que inmiscuye al conjunto del pueblo oprimido.

Esta comprensión tiene más contenido estructural, pues a diferencia del unionismo militar de Juan Rafael Mora que ubicaba la lucha antiimperialista solo como rechazo a la injerencia/chantaje militar norteamericano (es decir que concebía el imperialismo como episódico) en el nacionalismo de capas medias, se encuentran de manera embrionaria, algunas de las ideas que serán el núcleo radical de la teoría de la dependencia, por ejemplo, que la presencia expansiva y agresiva del imperialismo y *sus socios locales* es la responsable de la bancarrota nacional, de la dependencia.

d.5.3) Perfiles esquivos del nacionalismo de capas medias.

Uno de los elementos que supo explotar la AOCI es que las alternativas de conducción popular rivales (el reformismo y el socialismo), no ubicaban la lucha nacional antiimperialista como el eje de su actividad política (en el caso del socialismo nunca tuvo

nada parecido a un eje), de hecho, se denuncia la actitud contemporizadora y cada vez más antinacional del volismo (el cual no solo había pactado con la oligarquía, sino que había aprobado empréstitos antinacionales): *"hace pocos años se vio nacer una agrupación que prometía mucho como agencia renovadora de la política del país. Desgraciadamente languidecieron los ideales, faltó apoyo de otras fuerzas...dominó la codicia de los empleos y de ello vinieron las transacciones, tropiezos y caída en la decadencia" (...) "El volismo, no es el reformismo, ha entrado ya y eso es bueno que lo entiendan así los obreros, en el terreno resbaladizo de las claudicaciones"* (óp., cit., 231-232).

Lo innegablemente llamativa que era la amplitud de los posibles miembros de las organizaciones nacionalistas de capas medias, facilitó algunos éxitos, no obstante, estas organizaciones entraron rápidamente en declive; tales hechos tienen que ver con las dificultades políticas y organizativas de plantearse una programa exclusivamente antiimperialista.

Centrar la construcción orgánica de un instrumento político en una definición puramente negativa ("los que no somos vende patrias") es organizativamente quimérico y políticamente inestable. El problema central es que la concepción del nacionalismo de capas medias comete una unilateralidad, al establecer como fundamental y sobredeterminada, la contradicción nación-imperialismo, obviando la contradicción burguesía nacional-clases subalternas, que permite la existencia de por lo menos tres tipos distintos de conducción política del enfrentamiento nación/imperio: una de tipo nacionalista burguesa inconsecuentemente antiimperialista, que utiliza al pueblo normalmente como "base de maniobra" contra el imperialismo (cuyos modelos serán el varguismo brasileño, el reformismo militar peruano y el peronismo argentino) y busca sobre todo concesiones parciales; otra conducción de tipo nacionalista pequeña burguesa más radical y decididamente antiimperialistas, pero programáticamente confusa sobre la necesidad de transitar al socialismo como parte del proceso de liberación nacional (el aprismo de primera época y el sandinismo nicaragüense son los modelos de esta actitud) y la tercera alternativa es la que han postulado las corrientes influenciadas por el "Che" Guevara y León Trotsky,

las cuales plantean la necesidad de una hegemonía obrera y socialista en la lucha de liberación nacional.

La corriente que intentó poner en pie García Monge, se asimilaba más a la segunda alternativa (por lo menos discursivamente) y tenía como carácter distintivo de su pensar, el intentar borrar la diferencia de objetivos e intereses que se perfilaban en el mismo frente antiimperialista: *"ni contra el gobierno, ni con el gobierno con los intereses de la Patria" (...) "Estamos divididos en dos grupos diferentes, claros, indiscutibles. De un lado los nacionalistas que creen en el peligro de perder la soberanía (...) de otro lado están aquellos que consideran que es bueno dar más de lo que se nos pide"* (óp., cit., 231). Este prudente ocultamiento del policlasismo de la organización, es una característica distintiva de las corrientes pequeño burguesas latinoamericanas, asentadas normalmente en sectores de los trabajadores intelectuales y las capas medias profesionales.

A este límite social, Manuel Solís le agrega otro componente, que es la propia limitación teórico-política del proyecto del *Repertorio Americano* y del temple de su director, Joaquín García Monge, tienen una: *"necesidad imperiosa de evitar conflictos. Su armonía es sinónimo de evitar contradicciones y enfrentamientos"* (1999, 87) en el pensamiento irradiado por el *Repertorio Americano*: *"la restauración de la concordia se traduce, entonces, en un acto de olvido que puede interpretarse como magnanimidad pero que, en el fondo, conlleva a una condescendencia para con el trasgresor y la injusticia con la víctima"* (óp., cit., 97).

Es una característica recurrente en el estilo de García Monge y del *Repertorio Americano*, la búsqueda de una cierta equidistancia entre las fuerzas sociales en pugna, tanto las abiertamente enfrentadas, como las que puedan llegar a tener una dinámica centrífuga dentro de un frente único antiimperialista; esta equidistancia política, normalmente, se manifiesta ideológicamente como un intento de disolución de las fronteras de clases, pero este intento de disolución no hace más que mostrar la insuficiencia de las propias fuerzas.

Abelardo Ramos realiza una diagnóstico demoledor de las génesis y la estructura de estas capas profesionales en el Perú, tierra que vio crecer al APRA, aunque el agudo análisis del argentino es perfectamente extensible (particularidades mediante) a las capas profesionales latinoamericanas, de las que por cierto García Monge es parte, señala el argentino: *"El imperialismo generó cierto movimiento económico cuyos efectos sociales beneficiaron a algunas capas de la pequeña burguesía. Al instalarse en los grandes puertos, impulsó el desarrollo infraestructural de las ciudades costeras, promovió o financió la construcción de ferrocarriles, caminos, depósitos, silos, telégrafos, edificios públicos, aduanas. Alrededor de esa gran corriente exportadora e importadora de materias primas, frutos o minerales, se estratificó una masa de burócratas, maestros, profesionales y comerciantes que se sostuvieron en la actividad derivada del comercio exterior de las balcanizadas Repúblicas. (...) la pequeña burguesía peruana lograba ingresar a las universidades y escapar de ese modo al oscuro destino del indio servil; pero difícilmente podía aspirar a mucho más que a disfrutar el honor académico de un título poco menos que inservible. La sociedad semicolonial entreabría ante los ojos extasiados del estudiante o del intelectual un horizonte insinuante de cultura y civilización, pero le impedía al mismo tiempo alcanzarlo.* (2007,4-5).

d.5.4) Resumen y conclusiones.

El segundo García Monge fue el representante más auténtico en Costa Rica, de este contradictoriamente trágico despertar de las capas medias profesionales.

La identificación de García Monge con el aprismo tiene que ver con que él como nadie, representaba los límites y contradicciones de la pequeña burguesía intelectual de inicios de siglo. El aprismo, a diferencia de las tradiciones oligárquicas y del incipiente (y tosco) comunismo radical, permitía una mayor valorización cultural de los trabajadores intelectuales y les asignaba una importancia política y pedagógica, un "status social" que no se derivaba de su peso objetivo en el marco de una sociedad dependiente, ni mucho menos de su hegemonía entre las clases subalternas.

García Monge no logró nunca darle estabilidad, ni fuerza orgánica a ninguno de los proyectos políticos en los que participó, pese a tener "el terreno despejado", su fuerza política solo provenía de acuerdos transitorios producidos por un equilibrio temporal de fuerzas opuestas. Su proyecto estaba marcado por una rebeldía estetizante, una pedagogía ilustrada y hostil a la cultura popular y una falta de agonalidad que acompañaba una clara voluntad de institucionalización.

Es por ello muy sugerente que Manuel Solís, plantee en contra de los autores que ven en la obra del *Repertorio Americano*: o la condensación de los valores culturales del *nacionalismo étnico metafísico;* o los fundamentos de un pensamiento de izquierda, de un "socialismo criollo", que lo más adecuado sería pensar la obra de García Monge como una anticipación de: *"la postura posmodernista, según la cual, todo es relativo y debemos renunciar a la certidumbre epistemológica en aras de una multiplicidad de lecturas de la realidad, todas ellas, equivalentes entre sí"* (1999, 119). La hipótesis de Solís reafirmaría la fragilidad social y política de la obra de García Monge, aportando además, una visión crítica de la veta antidemocrática que hay en la obra de este autor.

Las características de clase y teórico-estratégicas esbozadas por García Monge y su obra, es lo que explica por qué pese a los ingentes esfuerzos de los jóvenes comunistas radicales costarricenses, la gran mayoría de los intelectuales radicales de inicio de siglo no ingresarán al Partido Comunista de Costa Rica y más bien en el caso de Monge se percibe con una mezcla de hostilidad y sospecha el proyecto comunista. Así *"en una carta dirigida a la líder aprista peruana, Magda Portal* [García Monge] *afirmó: "aquí los apristas se disgregaron; unos se hicieron nacionalistas, menos mal; otros, los de más peso (Carmen Lyra, Betancourt, Luisa González) se hicieron comunistas, esto es, se pasaron al lado de los que estorban. Los comunistas en Hispano-América, separados de la realidad inmediata e imbuidos en ideologías extrañas, no construyen, estorban.""*(Fallas, 2000, 36). Finalmente, el continentalismo aprista será reabsorbido por el nacionalismo "de la excepción".

García Monge resume en su vida y en su obra, los límites político-sociales de los trabajadores intelectuales en un país semicolonial y los límites ideológicos de la *Generación del Ariel* costarricense.

La interpretación de Botey de la Alianza de Obreros, Campesinos e Intelectuales como una organización que permitió por primera vez, la confluencia del movimiento obrero y la "intelectualidad progresista" y sus esfuerzos por emparentarla con las acciones internacionalistas de la Comintern (1984,66), no solo es un error interpretativo, es un prejuicio político, este mismo prejuicio se encuentra en De la Cruz, para el cual la AOCI es el primer intento de construir un "bloque social revolucionario" y lo considera antecesor directo del Partido Comunista de Costa Rica (1984,228-236).

Al estar tanto Botey y como De la Cruz, imbuidos por los prejuicios ideológicos del comunismo "a la tica", quieren trazar una gran "línea genealógica democrática" que va desde Juan Rafael Mora a Manuel Mora y se niegan a ver conflictividades y desigualdades (aunque ellos mismo presenten los hechos que las demuestran). Botey y De la Cruz en vez de detectar y señalar los límites y posibilidades de las distintas capas y clases que participan en el amplio teatro de la lucha de clases en el Tercer Mundo, prefieren disolver esas especificidades, dentro de una "genealogía de la democracia pura costarricense".

Así ninguno de los autores señala que el gran esfuerzo político (siempre frustrado por cierto) de la vida de García Monge fue construir una alternativa (en el sentido fuerte) al comunismo costarricense, al que se supone Botey y De la Cruz estaban adscritos cuando escribieron sus obras.

Es por eso muy valioso intentar asumir radicalmente el García Monge que emerge de la interpretación de Solís: anticipador del posmodernismo, hipócritamente democrático y posible sustento de las actitudes de banalización y vaciamiento democrático que impuso el régimen de la segunda republica, estos vértices de la obra de García Monge, no son ni de cerca entrevistos por los historiógrafos comunistas.

Capítulo III: EL COMUNISMO "A LA TICA".

I) La tradición y los problemas heredados del centroamericanismo (algunos problemas de método).

a) Cuestiones de método para comprender el "comunismo radical centroamericano".

En este acápite se realizará un breve esbozo de las condiciones sociales y políticas en las que las ideas marxistas encuentran difusión en el área centroamericana, se determinarán los problemas específicos a los que se enfrentó el comunismo centroamericano y las debilidades concretas que mostró como corriente política popular.

Parece metodológicamente adecuado realizar un análisis, así sea somero, de las condiciones económico-sociales en las que se desplegó el comunismo centroamericano en los años 1924-1931.

Dentro de nuestra visión de mundo: *"Centroamérica constituye una realidad cualitativamente distinta al resto de América Latina. Por razones de unidad y extensión geográfica, tradición histórica común que arranca de la colonia unida, cultural e idiomática, forma una sola nacionalidad dividida en seis estados distintos, donde la tendencia a la conformación de una sola nacionalidad es fuerte y evidente."* (Moreno, 2003, 33). Este criterio de ingreso metodológico era el mismo que poseía el comunismo radical centroamericano en sus orígenes, por ejemplo para uno de los pioneros del comunismo salvadoreño, Miguel Mármol[liii]: *"nuestra tradición centroamericanista es un hecho y aunque la burguesía y los gringos siempre han atizado la división, la verdad es que somos una sola nación, partida en cinco pedazos"* (Dalton, 2000, 422).

Nada más falso entonces que interpretar la realidad de los fenómenos sociales surgidos en alguno de los seis países del área sumando definiciones locales: *"El método adecuado es el contrario: se debe formular una caracterización de conjunto sobre la situación en*

Centroamérica, y partir de esa definición para señalar las diferencias de país a país. (Moreno, 2003, 35).

Este vacío metodológico es por cierto un defecto común en las obras de los analistas afines a la tradición intelectual del comunismo "a la tica" (Botey, Contreras, Cerdas Cruz, Merino y De la Cruz), donde las tareas y procesos de la revolución centroamericana aparecen explicitados como subcapítulos de la historia del comunismo costarricense. Para ser más preciso en esta tradición intelectual, la revolución centroamericana siempre aparece como *un elemento exterior y de segundo orden* al desenvolvimiento del comunismo criollo, Centroamérica siempre aparece como *influencia extranjera* o como *solidaridad hacia el exterior*, nunca como un movimiento interno, propio. Costa Rica no parece ser parte de Centroamérica.

Estos enfoques nos parece que empobrecen la comprensión de las raíces histórico sociales del comunismo costarricense y también oscurece su especificidad entre los comunismos centroamericanos y parece (como fundamentaremos adelante) que este error no es un problema de "facilidad de exposición". Se quiere pues ver cuál es el suelo del que brota el comunismo centroamericano.

b) Las características del capitalismo semicolonial y dependiente centroamericano: Relaciones entre amos y no amos.

Se desea comprender la génesis y la estructura del capitalismo centroamericano en los años treintas época cuando surgen los PC`s en Centroamérica y sobre todo el Partido Comunista de Costa Rica que es objeto de este estudio.

Se realizará una pincelada del desarrollo de las dos formas más generales que tuvo el capitalismo de inicios del siglo XX en Centroamérica. Por una parte, el capitalismo agrario, vinculado a la economía cafetalera y por otro lado, la economía de enclave vinculada a los avatares del desarrollo de la Standard Fruit Co. Se enfocará la mirada principalmente, en las formas específicas que tuvieron los dos elementos estimados como fundamentales para comprender el andamiaje social: las relaciones de producción de una específica formación económico social, en este caso es fundamental comprender cómo se redistribuye la plusvalía entre capitalistas (ganancias) y los terratenientes (renta de la tierra) y cómo las clases subalternas pujan por evitar o redistribuir esta plusvalía.

Como señala adecuadamente Carlos Marx: *"la forma específica en que el plustrabajo no pagado se le extrae a los productores inmediatos, determina la relación de dependencia mutua entre amos y no amos, tal y como se desprende directamente de la producción misma, que a su vez reactúa sobre ella. Esta también es la base sobre la que reposa toda la estructura de la comunidad económica y las estructuras mismas de la producción, y por tanto al mismo tiempo la forma política específica"* (Marx citado por Romero, 1995, 126).

Se examinaran en este capítulo, las características que tuvo esta forma específica de dependencia entre amos y no amos en la Centroamérica de inicios del siglo veinte, iniciando con el desarrollo del capitalismo agrario vinculado a la siembra y exportación del café.

b.1) Ámbito del pensar: el capitalismo agrario cafetalero.

Es conocido que las características de la expansión cafetalera fueron fundamentales para delinear las formas de acumulación del capital, pero también los estilos políticos de las clases dominantes y de su sistema de dominación, así como el perfil y la agonalidad de las clases subalternas.

Así por ejemplo en Nicaragua: *"el desarrollo del cultivo del café se produce en un contexto* [marcado] *por la gran hacienda ganadera de corte colonial, y de las pequeñas parcelas de subsistencia que constituyen su complemento. El café entonces no origina un reordenamiento sustancial de las actividades agrícolas y tendrá menos peso en la economía nacional"* (Cardoso y Pérez, 1977, 220) que en el resto de Centroamérica[liii].

El peonaje por deudas y distintas formas precarias de tenencia de la tierra, son las formas de producción fundamentales que se mantienen en el marco de las relaciones latifundio-minifundio. Estas formas fueron las fundamentales en Nicaragua y como se verá más adelante, la lucha política y militar entre los pequeños propietarios rurales y los grandes hacendados, con su correlato de guerra civil, pactos que se rompen (para reconstituirse después), guerras campesinas, división y reconcentración de la tierra son el fundamento de la agitada vida política nicaragüense. Junto con dos elementos que serán fundamentales en las relaciones de dependencia entre amos y no amos en Nicaragua como son los intereses financieros norteamericanos y la posición estratégica de Nicaragua como posible paso entre los dos océanos.

Diferente es la situación en Costa Rica, El Salvador y Guatemala, donde el inicio del capitalismo agrario cafetalero sí generó una reconfiguración interna de la tenencia de la tierra y construyó unas determinadas formas de dominio que fueron fundamentales en la constitución específica de los distintos comunismos centroamericanos sobre todo en dos de sus versiones más peculiares, la salvadoreña y la "tica"[liv].

Según Cardoso y Pérez en: *"Costa Rica y El* Salvador [el desarrollo de la producción cafetalera causó] *la eliminación total del sistema de ejidos y tierras comunales, pero en el primer país tales tierras estaban muy lejos de tener la misma importancia que en el segundo. En Guatemala, la extensión de las formas comunales de tendencia fundiaria no fue sino solo parcial y limitada a ciertas áreas"* (220).

Y es que por lo menos en Costa Rica, el desarrollo del capitalismo agrario cafetalero tuvo como eje: *"1. La apropiación de terrenos baldíos; 2. la compra-venta de tierras apropiadas anteriormente, 3. la disolución de formas comunales de propiedad."* (210) *"la gran facilidad para obtener* [tierras públicas] *condujo con frecuencia a su ocupación con fines especulativos, sin que se cumpliera con la obligación de cultivarlos efectivamente"* (211) lo cual evidentemente facilitó el desarrollo de grandes hacendados. En todo caso es importante señalar que en Costa Rica, a diferencia de por ejemplo en Guatemala: *"la verdadera formación de la propiedad territorial (...) ocurrió después de la separación de España"* (211).

En las zonas cafetaleras del Valle Central, la característica más notable fue la existencia de una: *"multitud de pequeñas fincas y la ausencia de propiedades realmente grandes"* (216) aunque este hecho no puede esconder que: *"la mayor parte de los trabajadores agrícolas, aunque a la vez eran propietarios, no escaparon de volverse dependientes de los cafetaleros más importantes, debido al monopolio que ejercían estos últimos sobre el beneficio del producto, la comercialización y el crédito"* (226). Es importante señalar que se esta hablando del *Valle Central* y no de la periferia del país (Limón, Guanacaste y Puntarenas). Iván Molina (1999, 44) señala que existen importantes diferencias en los patrones de lucha social, intervención estatal y características de los fraudes electorales entre la meseta central y la periferia del país. Edelman (1998, 31) y Gudmundson (1983, 182-185) señalan en la misma dirección, en relación con las características de la tenencia de la tierra y las relaciones de producción. La periferia del país se caracterizó por la relación latifundio-minifundio en la hacienda ganadera guanacasteca, distintas formas de la tenencia precaria de la tierra en Limón y Puntarenas o directamente trabajo asalariado de los obreros agrícolas en los enclaves fruteros[lv].

Una forma distinta tuvo el capitalismo agrario salvadoreño, pues la reconfiguración en la tenencia y en la renta de la tierra que produjo la expansión cafetalera en El Salvador, a la larga, será fundamental para comprender la insurrección salvadoreña de 1932 y las tradiciones revolucionarias del comunismo centroamericano de las que el Partido Comunista de El Salvador y su dirigente más influyente Farabundo Martí serán unos de los exponentes más destacados.

"En El Salvador, y especialmente en su meseta volcánica central- la zona más poblada del país y la más propicia para el café (...) en lo atinente a la tenencia de la tierra [la característica fundamental fue] *la extinción total de ejidos y comunidades"* (219).

"La abolición de los ejidos y tierras comunales fue acompañada de una serie de leyes que trataban de controlar a los campesinos, expulsándolos de tierras ocupadas sin título de propiedad y forzándolos a cumplir con sus trabajos en las fincas que los emplean. Sin embargo, al contrario de lo que pasaba en Guatemala. El Estado no reglamentaba el trabajo, ni trataba de establecer sistemas de reclutamiento forzoso de jornaleros, sino que se limitaba a reprimir-duramente- el no cumplimiento de las obligaciones laborales contraídas por los campesinos o los intentos de rebelión" (231).

La forma bastante *clásica* (desde el punto de vista de la teoría económica marxista) de expropiación de los pequeños propietarios y de los pueblos originarios que produjo el capitalismo agrario salvadoreño, que a la vez se combinaba con una organización política y estatal, que pese a los intentos de reforma liberal poco había cambiado en su funcionamiento patrimonial, clientelar y oligárquico, generó una combinación especial que marcó la lucha de clases salvadoreña de las primeras décadas del siglo XX.

Una de esas características es que la lucha de clases salvadoreña fue muy directa, abierta y clásica, en cuanto a los métodos de lucha por parte de las clases subalternas y muy cruenta y sanguinaria por parte de la oligarquía.

Por otra parte, en Guatemala, el capitalismo cafetalero reconfiguró las estructuras económicas y sociales en muchos casos reforzando desigualdades y opresiones heredadas del *capitalismo colonial*. No estamos en capacidad de realizar una caracterización del modo de producción de las sociedades coloniales centroamericanas, aunque en el caso específico de Guatemala, un estudio de este tipo es imperioso para comprender a la Guatemala capitalista moderna. Más arriba se ha hablado de *capitalismo colonial* porque junto con los pensadores influenciados por la *teoría de la dependencia* en su versión marxista ponemos en *"entredicho la tesis del supuesto y fantasmagórico "feudalismo" continental, base del subdesarrollo y del atraso latinoamericanos. Tesis que intentó fundamentar la revolución por etapas, la oposición a la revolución socialista"* (Kohan, 2007,4) y junto con Néstor Kohan se considera que *"la conquista de América, realizada con la espada y con la cruz, fue una gigantesca y genocida empresa capitalista que contribuyó a conformar un sistema mundial de dominación de todo el orbe. (...) En la América colonial posterior a la conquista de las diversas culturas de los pueblos originarios y a la destrucción de los imperios comunales-tributarios de los incas y aztecas, se conformó un tipo de sociedad que articulaba y empalmaba en forma desigual y combinada relaciones sociales precapitalistas (las comunales que lograron sobrevivir a 1492, las serviles y las esclavistas) con una inserción típicamente capitalista en el mercado mundial. Las relaciones sociales eran distintas entre sí, pero estaban combinadas y unas predominaban sobre otras.* (óp., cit., 4).

Retomando, con Guatemala, los ejes de la expansión cafetalera fueron: *"1.la nacionalización de las propiedades eclesiásticas; 2. La abolición del censo eufemístico; 3. la política de venta y de distribución del baldíos"* (216). Como el grueso de la mano de obra eran trabajadores originarios sometidos a sistemas coloniales de prestación de trabajo fue frecuente la queja de los oligarcas cafetaleros por la falta de mano de obra, máxime que a diferencia de El Salvador, la expansión cafetalera no coincidía con las zonas de mayor densidad poblacional originaria.

Ya con la reforma liberal, lo que sucede es que se utilizan viejas relaciones de producción para poder hacer funcionar un nuevo modo de producción, así desde finales del siglo XIX, el ejecutivo guatemalteco había girado instrucciones a los jefes políticos locales señalando

que ellos: *"deberían proporcionar a los finqueros que lo pidieran, el número de mozos que necesitaran, hasta una máximo de cien, sacados de las comunidades indígenas de su jurisdicción, garantizando su relevo por otros trabajadores en intervalos regulares"* (226).

"Los mandamientos, de corte colonial, o sea la facultad de extraer por la fuerza de las comunidades a ciertas cantidades de trabajadores temporales; y las habilitaciones, es decir, anticipos en dinero para obligar a los indígenas a un trabajo posterior"(228) fueron las formas fundamentales que tuvieron las relaciones de producción en Guatemala, hasta la revolución de 1944.

Sin duda, por estas razones, es en Guatemala donde el proyecto liberal fracasa de manera más estrepitosa y la lucha de clases siempre tuvo un importante componente originario en la lucha por la tierra.

b.2) Ámbito del pensar: el enclave bananero.

Para finalizar este breve esbozo de las relaciones de dependencia mutua entre amos y no amos, en la Centroamérica de inicios de siglo, se deben señalar brevemente, las características principales de la economía de enclave que dejó -fundamentalmente en Honduras, Costa Rica y Guatemala- la United Fruit Company y su imperio bananero.

La economía de enclave que existió en las grandes plantaciones agrícolas en la zona Atlántica de Centroamérica tiene una serie de características, muy específicas que combinan factores de producción, formas y ritmos de trabajo y estilos de dirección empresarial, muy específicos, por ejemplo: 1.*"la propiedad de la empresa recae generalmente en una gran corporación internacional"* 2. *"el alto grado de integración vertical de las actividades, es decir, el control por la misma empresa de todas las fases del proceso de producción y comercialización"*. 3. *"las tareas de dirección y supervisión están a cargo de personal altamente especializado, mientras que los trabajos corrientes emplean una gran cantidad de mano de obra asalariada, con un grado bajo de especialización."* (275)

Pero la consolidación de la economía de enclave, no tiene que ver solo con esta estructura interna de su dinámica productiva, sino que y esto sería lo más importante, es tal vez una de las formas más agudamente contrastantes del desarrollo desequilibrado que toma el capitalismo semicolonial, pues la consolidación de las compañías bananeras se realizó a través de un complejo proceso en el que intervienen: *"las concesiones de tierras por el Estado, la construcción de ferrocarriles y puertos, la introducción de tecnologías y capitales extranjeros, la habilidad y visión de algunos empresarios, los conflictos y fusiones entre las propias compañías bananeras, la usurpación de tierras y bienes de muchos agricultores independientes y aun los conflictos fronterizos con las naciones vecinas"* (278).

Es importante señalar que las economías de enclave generaron un numeroso proletariado agrícola cuyos: *"salarios pagados por la compañía fueron generalmente más altos que en el resto del país, pero existieron varios mecanismos de pago que perjudicaban a los trabajadores: así por ejemplo en Honduras fueron usuales los bonos o los cupones que sólo podían cambiarse en los comisariatos de las mismas compañías: el pago en dólares con pérdidas para el trabajador al efectuarse la transferencia en moneda nacional a una tasa menor que la usual; la regularidad del pago, que los trabajadores preferían semanal, y que las compañías efectuaban cada 15 días e incluso 40 días"* (282).

Las específicas relaciones de producción en los enclaves marcaron con claridad, su impronta en la lucha de clases centroamericana, no solo en los años 20 y 30, sino hasta ya casi finalizar el siglo XX, cuando se da un cambio significativo en el modelo de acumulación capitalista centroamericana, marcado profundamente por el fracaso del proyecto cepalino de modernización capitalista y la entrada de las formas del capitalismo tardío.

La impronta de estas relaciones quedó plasmada en las obras y el pensamiento político de los distintos PC´s, aun así fue sobretodo en la literatura, donde las condiciones subhumanas

de explotación de los trabajadores de las bananeras encontraron su expresión más universal (Fallas, 1984).

Se han intentado señalar los rasgos más generales que tuvieron las relaciones de dependencia entre amos y no amos en el marco del desarrollo dependiente y semicolonial del capitalismo centroamericano fundamentales para comprender las formas más generales del andamiaje político. Se presentará el siguiente resumen de lo que se estima fundamental:

1) El capitalismo semicolonial surge como un despliegue exógeno a nuestras sociedades, que al imbricarse en las formas previas de sujeción y dominio existentes en los anteriores modos de producción, generaron formas estructuralmente dependientes en nuestras economías –sociedades y una reconfiguración nacional de todas las clases sociales, que colocaba la tarea de una segunda liberación nacional, como el centro de las necesidades postergadas y de los prerrequisitos para lograr un desarrollo autónomo y relativamente armonioso de nuestras sociedades.
2) Las formas y sujeción de dominio imperial, que colocaban como más explosiva la contradicción entre la nación oprimida y el centro imperial tuvo dos manifestaciones fundamentales: una de tipo estructural, *la economía de enclave* y otra como manifestación fenomenal, *la intervención militar,* aunque como se verá en el siguiente capítulo, las respuestas políticas populares a esta contradicción fueron trágicamente alternativas, aunque no antagónicas.
3) Pese a que el desarrollo del capitalismo agrario, tendía a esconder (o los ojos de las clases subalternas) su carácter dependiente y que este se manifestaba fundamentalmente a través del intercambio desigual en el mercado mundial (hecho que se volverá fundamental y evidente a los ojos de las clases subalternas durante la crisis de 1929), este capitalismo generó también una reconfiguración de todas las clases de la nación centroamericana, lo cual marcó la pauta y los estilos para la lucha anticapitalista en el interior de nuestras sociedades.
4) El capitalismo agrario cafetalero, en casos como el Guatemalteco o en el occidente de El Salvador, sumó a su conflictividad específica, los conflictos clasistas y estamentales heredados y no solucionados del capitalismo colonial; esta

combinación de necesidades postergadas contribuyó a la aparición de una serie de levantamientos originarios, que nutriéndose de las tradiciones y los imaginarios de otros levantamientos contra otras formas de opresión, generaron un movimiento, el cual combinaba las viejas tradiciones de lucha originaria con los estilos organizativos de la clase trabajadora, dinámica contradictoria que no siempre supo ser pensada radicalmente.

II) La definitiva balcanización proimperialista y las dos respuestas populares centroamericanas.

Sin hacer un análisis exhaustivo de la guerra de liberación nacional sandinista y de la revolución salvadoreña de 1932, labor que excede por mucho los objetivos de la tesis y este capítulo, se delinearan algunas de las características y límites fundamentales de estos movimientos, básicamente porqué dentro de la tradición del comunismo "a la tica", esos dos movimientos, pese a que se recalca la necesidad de solidaridad hacia ellos, se presentan como *alteridades radicales* del "comunismo a la tica" y por lo tanto, es imposible pensar la propuesta de un "comunismo esencialmente costarricense", sin verlo en tensión dialéctica con las otras alternativas políticas populares que generaron las clases subalternas centroamericanas.

Una debilidad de las obras clásicas que analizan el movimiento sandinista y la insurrección salvadoreña, como por ejemplo, *El pensamiento vivo de Sandino* de Sergio Ramírez, *La hoz y el machete* de Rodolfo Cerdas Cruz o *Farabundo Martí* de Jorge Arias Gómez, es que pese a que mencionan una serie de hechos sociales muy significativos, los cuales marcaron el curso de la vida política centroamericana, nos parece que no se les da una adecuada concatenación.

Se buscará presentar una analítica popular de estos procesos sociales que se acumulaban dentro de las sociedades centroamericanas y que tuvieron respuestas políticas y teóricas específicas, tanto en el Ejército de Defensa de la Soberanía Nacional (EDSN) como en el Partido Comunista de El Salvador, más en general, en las específicas formas que tomó el comunismo radical centroamericano de primera época.

Por un lado, la década del veinte es el momento cuando se concreta la balcanización definitiva del istmo centroamericano. Se debe recordar que el movimiento insurreccional que echó abajo a la dictadura de Estrada Cabrera en Guatemala, coincidió con el centenario de la independencia del imperio colonial español y con la aparición del movimiento

estudiantil guatemalteco y salvadoreño que sentía las ondas telúricas del movimiento y el pensamiento desatado por la Reforma de Córdoba en el Cono Sur.

Los movimientos sociales centroamericanos se nutren de tres fuentes del pensar radical latinoamericano: el pensar de la emancipación nacional, la cultura de rebeldía de la reforma universitaria y las últimas manifestaciones, de un ya manido y debilitado, pero aún burbujeante unionismo militar centroamericano. Como se ha señalado en otro capítulo, los límites del unionismo militar de las capas medias y los sectores centroamericanistas de los ejércitos era su comprensión profundamente militarista de la unidad centroamericana.

La descripción que Arturo Taracena Arriola hace de la Federación Centroamericana de 1921 es bastante gráfica en los límites esencialmente superestruturalizantes que iba a tener esta Federación, la cual se supone: "*Sería representativa y popular, y en ella cada Estado debía de preservar su autonomía en independencia en asuntos internos. Se comprometían a garantizar el orden interno y a unificar los ejércitos bajo mando federal, de tal suerte que los estados miembros debían de reducir sus gastos militares, a fin de orientar recursos hacia los sectores productivos*" (1993,242).

Pese a ese intento bastante moderado del unionismo militar tardío, fue muy evidente que: "*Estados Unidos no quería dicho pacto y que usaba a Nicaragua para impedirlo. Asimismo alentaba la conflictividad de la cuestión de límites entre Panamá y Costa Rica*" (242).

Con el claro aliento al golpe de estado contra Herrera Luna en Guatemala, se puso fin al último intento del unionismo militar centroamericano. Para ponerle fin al unionismo militar las clases dominantes, a partir de mediados de los años veinte, darían inicio a un proceso de profesionalización, diferenciación social y adoctrinamiento ideológico y militar de las FFAA centroamericanas para evitar que siguieran funcionando (cada algún tiempo) como cajas de resonancia de las demandas y aspiraciones populares; Arias Gómez señala que tan tardíamente como en febrero de 1922, en El Salvador todavía se generaban motines y

deserciones en la tropa rasa del ejército que poco les faltaba para transformarse en auténticas rebeliones populares (1996, 77).

La acción conjunta de la oligarquía y el imperialismo logran transformar a los ejércitos centroamericanos en verdaderas *tropas de ocupación interior* de nuestras sociedades-economías. Pese a esta transformación cualitativa en las Fuerzas Armadas, estas a su vez, eran un grupo social con intereses propios, no siempre identificables de manera inmediata con los de la oligarquía burguesa-terrateniente.

La bandera de la unidad centroamericana no volverá a ser levantada más que por los proyectos políticos populares[lvi]; nos parece que lamentablemente, sin que estos proyectos hicieran una significativa reflexión teórica al respecto de este relevo social y generacional de las ilusiones centroamericanistas.

La idea de la necesidad de una unidad centroamericana de raigambre popular, ha sido asumida de manera bastante pragmática, casi como una "intuición natural" de los sectores populares. Esta asimilación pragmática es acicateada por la evidente pequeñez de nuestros países y la rápida necesidad de solidaridad que tiene cualquier proyecto popular centroamericano que quiera hacerle frente al dispositivo imperial-oligárquico de domino, pero como se dijo, esta necesidad de solidaridad no ha venido acompañado de una verdadera analítica popular.

El Partido Comunista Centroamericano, fundado por Farabundo Martí (salvadoreño) y Martín Cálix Herrera (hondureño), así como el propio PC salvadoreño y el Ejército Defensor de la Soberanía Nacional sandinista son los primeros movimientos sociales que se ven en la obligación de pensar y darle una solución al doble problema nacional que aquejaba a las cinco nuevas republiquetas bananeras: la opresión que el imperialismo ejercía en cada uno de los países-provincias, pero también el específico problema de tener que reconstruir sobre nuevas bases sociales y nuevos sujetos sociales, una Federación Centroamericana; es indudable, a partir de la lectura de los textos analíticos y los

testimonios de la época que esta necesidad era sentida profundamente por el *comunismo radical* de la década de los treintas.

La opresión imperialista y la balcanización semicolonial iba acompañada de un aumento en la agresividad de la política imperialista estadounidense hacia el área, este aumento en la agresividad de los Estados Unidos hacia Centroamérica, es contemporánea al proceso en el cual el imperialismo yanqui de manera sostenida va desplazando como imperialismo hegemónico a otros imperialismos decadentes como el francés y el inglés.

El imperialismo yanqui tenía un claro y ambicioso programa político que necesitaba de un reforzamiento militar para llevarse adelante, ¿cuáles eran los ejes de este programa? *"a) la defensa de los intereses económicos estadounidenses en* [Nicaragua]. *b) la necesaria protección de la zona del Canal de Panamá. c) la preservación de la estabilidad política en el istmo dictada por los Tratados de Washington de 1923; y d) poner un freno a la influencia de México en Centroamérica, que desde 1920 se venía acrecentando como parte de la política de institucionalización de la gesta revolucionaria de 1910"* (247).

Además los años 1927-1932, no solo son los más crudos del conocido crack de la economía mundial, sino que este acompaña y contribuye a que se ponga en evidencia el fracaso del proyecto de relegitimación, modernización institucional y ensanchamiento de la base social del régimen liberal-oligárquico que intentaron llevar adelante distintos gobiernos del área (Araujo, González Flores, Paz Barahona). Este intento fallido de recomposición del orden liberal-oligárquico, era simultáneamente el reconocimiento del fracaso del unionismo militar para reconstruir la nación centroamericana.

Los dos fracasos combinados empezaron a producir efectos sociales y a renovar irritaciones populares acumuladas, que fueron claramente expresados, en sus formas específicas por el Partido Comunista de El Salvador y el Ejercito Defensor de la Soberanía Nacional; estos instrumentos políticos populares lograron "colarse" y articularse (por lo menos en sus primeros momentos) sobre la base de los intersticios y/o fracasos de este proceso de relegitimación democrática, canalizando y articulando cada uno a su manera los reclamos e

irritaciones populares ampliamente postergados en las sociedades nicaragüense y salvadoreña.

Los epicentros revolucionarios, la base social de estos proyectos políticos populares, el occidente de El Salvador en el caso del Partido Comunista de El Salvador y Las Segovias nicaragüenses en el caso sandinista, necesitan de un análisis puntual para poder comprender en todo su alcance radical, estos dos fenómenos, así como las limitaciones que ambos tuvieron.

Estas dos experiencias como se mostrarán son trágicamente alternativas en las experiencias de emancipación social y popular de nuestros países.

a) "Dios hablará por el indio de las Segovias": La base social y el programa del Ejercito Defensor de la Soberanía Nacional.

Nuestro análisis coincide tanto con Acuña, como con Taracena, cuando señalan que entre los rasgos más universales e imperecederos de la experiencia sandinista, se encuentra haber encontrado: *"una base social para su programa y un programa para su base social" (...) "Sandino da un vuelco a su acción planteando el problema de la soberanía y la dignidad de Nicaragua y convocando a esta tarea a los sectores populares"* (Acuña, 1993, 317).

"Los rasgos principales de su pensamiento político enfatizan la defensa de la soberanía, proyectada como una cuestión latinoamericana, y el carácter antioligárquico de su gesta militar, con base en una alianza de contenido popular que obligase nacionalmente a respetar los procesos electorales, a democratizar el poder y a abordar la cuestión agraria por medio de la ampliación de la frontera agrícola en Nicaragua" (Taracena, 1993, 242) para ello *"mezcló la reivindicación campesina, la revalorización de la identidad étnica y el rescate de la soberanía nacional"* (Acuña, 1993, 315).

La lucha sandinista abarcó todo el país, este hecho, no debe hacer olvidar que: *"las condiciones específicas de un región tienen un significado enorme en el análisis de clase, ya que el desarrollo dependiente de la sociedad nicaragüense implicaba una marcada heterogenidad interna y fuertes desigualdades regionales"* (Wünderich, 1988, 14).

La región de Las Segovias sufrió el efecto de "modernización" que introdujo el capitalismo agrario bastante tardíamente, así como también, fueron tardíos los devastadores efectos sociales de este modo de producción. El capitalismo agrario se desarrolló *"unos 30 años más tarde que en los centros del auge cafetalero"* (óp., cit., 22).

En esta región, además los pueblos originarios resistieron mejor y más tenazmente el trabajo forzado y semiesclavo en las minas coloniales; esta resistencia tomó la forma de *huida masiva* y *cambio de identidad.*

Fue también tardía la resistencia de los campesinos y pueblos originarios a la explotación generada por la expansión de la producción cafetalera.

Cuando Sandino lanza su famoso ataque a la Mina de San Albino, la otrora boyante industria minera de la zona había entrado en franca decadencia, en la mina *"las condiciones de trabajo eran miserables y los salarios no se pagaban en efectivo sino con cupones, que eran aceptados únicamente en el comisariato de la compañía"* (óp., cit., 17) además esta decadencia de la producción seguramente dejó: *"gran parte de los mineros despedidos en una situación difícil e inestable. Es cierto que en tiempos anteriores, el carácter esporádico de la actividad minera había conducido a una coexistencia del trabajo asalariado con la economía tradicional de subsistencia. Sin embargo, con este último ciclo, la economía de enclave había alcanzado dimensiones nuevas"* (óp., cit., 26).

Entonces se encuentra en la zona de asentamiento social del Ejército Defensor de la Soberanía Nacional, un acumulado de tensiones e irritaciones, que combinan una anamnesis social de la resistencia originaria al capitalismo colonial, la resistencia campesina y originaria al desplazamiento producto de la expansión de la frontera agrícola y junto a eso, un proletariado minero harapiento, sufriendo los efectos sociales de la contracción de la economía de enclave minera, todo esto en un marco de ocupación militar norteamericana, permitida y solicitada por la oligarquía conservadora y por sectores del liberalismo.

Justamente esta suma de contradicciones sociales y nacionales son las que permiten explicar el éxito militar de Sandino, que logró librar una *Guerra de Todo el Pueblo* contra el agresor imperialista y que por lo tanto, es obligado a generar una ideología nacional-popular, capaz de aglutinar este bloque de clases y capas subalternas .

Pero, si es irrefutable que estas características son los aportes imperecederos del sandinismo original, se necesita señalar que es imposible pensar la solución de una tarea histórico-social, sin tomar en cuenta también, los sujetos sociales y los métodos políticos

que estos se dan para llevar adelante las tareas planteadas, es allí donde se deben ubicar los límites trágicos del pensamiento sandinista original.

a.1) Los límites del pensamiento sandinista.

Lo primera debilidad evidente del sandinismo es una incomprensión del carácter dual de la opresión imperialista, como *ocupación militar* y como *balcanización centroamericana.*

El EDSN es una de las primeras experiencias de un ejército popular multinacional (inclusive previo a la experiencias de las Brigadas Internacionales de la Guerra Civil Española), dos de los diez comandantes sandinistas eran de otros países centroamericanos (José León Díaz, salvadoreño y José María Jirón Ruano, guatemalteco) y mucha de la "crema y nata" del activismo antiimperialista latinoamericano luchó o colaboró activamente por la causa del EDSN (Farabundo Martí, José de Paredes, Froylán Turcios, Rubén Ardilla Gómez, Esteban Pavlevich y un largo etc.).

Pese a la clara impronta centroamericana del EDSN, Sandino no planteaba claramente la necesidad de una organización de lucha que rompiera las fronteras "nacionales" centroamericanas, sino que tendía a ver la temática de la ocupación militar sobre suelo nicaragüense como una contradicción sobredeterminada, fundamental y exclusiva de la sociedad nicaragüense, desligada de la lucha contra el dispositivo imperialista en todo el área, cuya manifestación militar y de ocupación era solo uno de sus rasgos y no necesariamente el fundamental, aunque sí el más urgente de solucionar.

Por ejemplo, en el famoso *Manifiesto de San Albino*, Sandino tranquiliza al gobierno hondureño, tan cipayo como el de Adolfo Díaz, dice Sandino: *"Yo quiero justificar (advertir) a los gobiernos de Centroamérica, mayormente al de Honduras, que mi actitud no debe preocuparle, creyendo que porque tengo elementos más que suficientes, invadiría su territorio en actitud bélica para derrocarlo. No. No soy un mercenario sino un patriota que no permite ultraje a nuestra soberanía"* (Ramírez, 1979,89).

Ante la pregunta por la presencia de luchadores internacionalistas en las filas del EDSN dice: *"Tengo oficiales de Costa Rica, de Guatemala, de El Salvador, de Honduras y aún dos o tres de México, que llegaron atraídos por la justicia de mi causa, pero están en una minoría. La médula de mi ejército es nicaragüense y los oficiales que más tiempo han permanecido a mi lado son nicaragüenses. He recibido muchos oficiales de afuera, pero en la mayoría de los casos los he despedido"* (citado por Arias, 1996, 131).

Autores como Acuña, que evidentemente son más afectos a las tesis del nacionalismo de capas medias, que a la experiencia del movimiento obrero y socialista tienden a ocultar, los claros límites provincianos del pensamiento sandinista, por ejemplo pensar el dispositivo imperial en el área como la simple presencia de los yanquis[lvii], pese a los estragos que la Guardia Nacional hizo con sus tropas y finalmente con él mismo.

A partir de un somero estudio de los textos y la historia de Ejército Defensor de la Soberanía Nacional, queda claro que Sandino no era una pensador anticapitalista radical, como señala Wünderich: *"Sandino no fue un enemigo irreconciliable de la propiedad privada. El nunca exigió la expropiación de la burguesía nicaragüense ni la repartición de los grandes latifundios. Por el contrario, esperaba que la burguesía cooperara con él con base en su proyecto nacionalista" (...) "Sandino estableció la diferencia entre la propiedad "legítima" e "ilegítima". La encarnación de la propiedad ilegítima era el capital de Norte América"* (1988, 28).

Pese a la extensa base social campesina y originaria del EDSN, este nunca tuvo una plataforma ni siquiera cercana a la del agrarismo mexicano, de hecho, lo más significativo del programa agrario sandinista era la colonización agraria a través de cooperativas, que si bien pueden ser un importante punto de apoyo en el marco de una transformación radical de las estructuras económico-sociales de dominación, colocar estos proyectos como eje de la solución del programa agrario e inclusive del problema laboral nicaragüense tenía claros ribetes utópicos (en el sentido conservador del término).

Pese a estas limitaciones, llama la atención encontrar en el EDSN, casi toda la gama de reivindicaciones laborales del movimiento sindical de estirpe comunista, más significativo aun durante la toma de la Mina de San Albino: *"El primer paso después de la ocupación de la mina fue anunciar la expropiación de los propietarios norteamericanos y pagar los salarios debidos a los trabajadores en oro puro"* (Wünderich, 1988,17). Es decir, en su primera acción militar, el EDSN tomó claras medidas anticapitalista. ¿Cómo se puede explicar esta aparente contradicción? Aquí se puede encontrar un problema no tematizado suficientemente en el estudio del movimiento sandinista.

El EDSN generó en su organización política y militar interna, una fuerte impronta bonapartista, en la cual el liderazgo carismático de Sandino jugaba como efecto estabilizador que ofrecía cohesión interna para un movimiento social muy heterogéneo y fuertemente asentado en trabajadores acostumbrados a la vida social en el minifundio (lo cual facilitaba la dispersión). Acompañando estas características del EDSN, se presenta un elemento que no es normal discutir, sobre todo en los marcos de la literatura marxista encuadrada en la época que va de 1945 a 1991, que es el tema del *sustituismo social*.

Es decir, la paradoja de que sujetos sociales y políticos, que no son, ni se reivindican obreros y socialistas llevan adelante medidas y procesos anticapitalistas. Se ve en las acciones del EDSN, la contradicción de una acción anticapitalista, que es llevada a cabo "desde afuera", con la participación pasiva de la clase obrera y sin que se constituya ningún organismo de autodeterminación obrera y popular siendo el *poder dual* el propio ejército sandinista.

La paradoja del sustituismo social fue sin duda, uno de los grandes debates entre las organizaciones socialistas en la posguerra, discusión que llega hasta nuestros días[lviii]. En este caso específico, previo a las revoluciones de la II posguerra, encontramos en las relaciones que estableció el Ejército Defensor de la Soberanía Nacional con su base obrera (minera), que su "liberación" no le viene por obra de sus propios actos y autocomprensiones, sino que proviene "desde afuera", producto de la acción militar del ESDN.

La ausencia de un claro programa y perspectiva anticapitalista, un descuido de la dimensión, necesariamente centroamericana, de cualquier lucha contra la ocupación militar imperialista y un fuerte elemento de *sustituismo social temprano* son los límites precisos, los cuales hay que saber señalarle a la experiencia sandinista para poder apropiarse de ella en las actuales condiciones del pensar radical latinoamericano.

b) "Todos nacimos medio muertos en 1932": Levantamiento indígena y fetichismo soviético.

b.1) Memoria, crisis, base social.

La segunda gran respuesta popular al proceso de balcanización definitiva y profundización de las condiciones de dependencia en Centroamérica fue la insurrección popular salvadoreña y sobre todo la acción del Partido Comunista de El Salvador.

Es importante señalar que a diferencia del movimiento sandinista, el cual dejó una importante serie de textos de primera mano para comprender el programa y el pensamiento del "General de Hombres Libres", de Farabundo Martí, el líder indiscutido de la insurrección salvadoreña, no quedan más que tres o cuatro cartas personales; ello impide comprender efectivamente, su pensamiento y propuestas. La vida y obra del Farabundo Martí ha sido delineada a través de una más o menos extensa doxografía[lix].

Para Héctor Lindo Fuentes: *"Los principales actores políticos del país nunca olvidaron la Matanza. A través de los años, el recuerdo de un confuso y complejo conjunto de eventos fue continuamente conformado y reconformado, de manera que proporcionó categorías y un complejo glosario de símbolos que identificaron a las principales fuerzas que se enfrentaron durante la guerra civil de la década de los ochentas"* (2004, 288).

Así que los sucesos de 1932, han generado una *historia política de la narrativa* y unas *políticas de la memoria*. En el marco de las investigaciones, se destaca que en la insurrección de 1932, lo más significativo para el pensar radical es la comprensión del mismo PCS como instrumento político popular.

En la insurrección salvadoreña, el conflicto social está menos tamizado por la contradicción nación oprimida/imperialismo que en Nicaragua, y el eje de la lucha insurreccional más bien tendió a centrarse en el tema de la propiedad de la tierra y la lucha contra los "barones" del café.

Así describe Lindo Fuentes, la crisis de dominio que 1932 se instaló en El Salvador: *"La crisis mundial que siguió al colapso de la Bolsa de Valores de Nueva Cork, en 1929, llevó a la baja de los precios de los productos prescindibles como el café, que para entonces representaba más del noventa por ciento de las exportaciones de El Salvador. Los precios eran tan bajos que muchos cafetaleros decidieron que no valía la pena cosechar el grano y no contrataron cortadores. La espiral descendente parecía incontrolable, el desempleo bajaba los salarios, las quiebras de cafetaleros y comerciantes aumentaban el desempleo y bajaban los salarios, ya no en el campo sino también en la ciudad. Con menos exportaciones de café, los ingresos del estado también bajaban y los empleados públicos dejaban de percibir su salario por varios meses o perdían el empleo. (...) los limitados recursos del estado no dejaban de disminuir y cualquier reforma social era imposible. Inclusive los soldados del ejército dejaron de recibir salarios puntualmente."* (2004, 289).

La crisis orgánica del régimen de dominio, sumado a las características que tuvo el desarrollo del movimiento obrero y socialista en El Salvador, permite que las manifestaciones de la lucha de clases aparezcan como más clásica y los contornos clasistas del conflicto social menos mediados; señala bien en ese sentido Arias Gómez cuando apunta que las leyes y las conquistas sociales que obtuvo el movimiento obrero y socialista salvadoreño fueron adquiridas: *"de hecho"* [así como] *la facultad de organizarse en entidades de defensa clasistas de nuevo tipo. No esperaron, pues, a que el maná jurídico les cayera del cielo estatal"* (1996,54) presentando así el movimiento obrero y socialista salvadoreño más elementos de autodeterminación que otros movimientos obreros en el área.

Esta característica identitaria del obrerismo y del comunismo salvadoreño está también afirmada por uno de sus fundadores Miguel Mármol: *"No forzamos la historia cuando decimos que nuestro Partido Comunista se hizo de la clase obrera salvadoreña, pues entre nosotros no se dio el caso, ocurrido en otros países, de que el partido comunista se organizara primeramente en el medio universitario o entre la intelectualidad pequeño burguesa. Nuestro Partido Comunista salió de las entrañas mismas de nuestra clase*

obrera, de nuestro movimiento sindical, como una forma superior, política, de organización de clase. Los cuadros intelectuales que dieron los aportes principales en el aspecto teórico, fueron cuadros ya formados por el movimiento comunista internacional" (citado por Arias, 1996,181).

Ahora bien, la necesaria comprensión del PCS como la organización con más raigambre obrera y popular en la Centroamérica de los treintas, así como la organización pionera en lograr una articulación efectiva entre el artesanado urbano y la peonada cafetalera[lx], no basta para comprender las características ya no del PCS, sino de la base social que le acompañó en su heroica y trágica insurrección.

"La insurrección salvadoreña no puede ser entendida exclusivamente solo como reacción a la coyuntura de la represión mundial, ni como resultado de una estrategia suicida de los comunistas, sino que indica el grado de tensión y frustración acumulados en las relaciones sociales agrarias y, en particular el sedimento de agravios depositados en las poblaciones indígenas del occidente del país a lo largo de la era liberal" (Acuña, 1993, 313).

Al igual que con nuestro análisis del movimiento sandinista, parece fundamental comprender las características de la zona de Sonsonete y Ahuachapán, que fueron los verdaderos epicentros de la insurrección del 32.

Es aceptado por todos los militantes comunistas y por el ejército contrainsurgente que en el oriente del país no hubo levantamiento y en el centro urbano-artesanal, fue rápidamente dispersado y anulado, en su intentona.

Al estudiar el testimonio (muy vivencial y detallado) de Mármol sobre la insurrección de 1932, parece haber una incomprensión del que probablemente fue el principal defecto de la insurrección salvadoreña, el error consiste en pensar el levantamiento del occidente del país como exclusivamente motivado por las irritaciones de los peones agrícolas, cuando en realidad era una insurrección popular que combinaba: 1) las tradicionales formas de la revuelta anticolonial originaria y que por lo tanto, le daba a esta reivindicación identitaria

una importancia fundamental; 2) un programa de lucha clasista aportado por los comunistas radicales centroamericanos.

b.2) Levantamiento y liturgias.

Es importante señalar que este empalme entre la ideología comunista centroamericana de primera época, la cuál contenía un marcado sacrificialismo y un gusto por los ritos y los gestos formales (¿litúrgicos?) probablemente empalmó con facilidad con las anámnesis milenarista de los pueblos originarios.

Autores como Arias Gómez o Cerdas Cruz señalan entre los errores que llevaron al fracaso de la insurrección del 32: el ultraizquierdismo verbal, el sectarismo, la ausencia de apoyo popular, la vocación sacrificial, más allá de que algunos de estos elementos existan, deberían ser profundamente matizados y por lo menos, no los estimamos como los elementos deficitarios fundamentales que le deberían ser criticados al PCS, para poder reapropiar su gesta en el marco de un pensar radical asentado en nuestras actuales condiciones. Además, como señala Acuña: *"el mismo* [Cerdas Cruz] *reconoce la inevitabilidad de la insurrección, dada la situación interna de El Salvador en aquellos momentos"* (1987,173).

Aunque es cierto y evidente que existió un gusto por la pose sacrificial en los principales exponentes del comunismo radical[lxi] y que estos estuvieron indudablemente marcados por la orientación ultraizquierdista, de "tercer periodo"[lxii] de la III Internacional, coincidimos con Michael Lowy cuando señala que pese a que esta orientación estalinista tuvo un rol perversamente contrarrevolucionario en Europa, donde facilitó el ascenso del fascismo, y jugó un papel esterilizador en los PCs del Cono Sur, *"otros veían en esa corriente de izquierda un estimulante a su propia tendencia revolucionaria autónoma. Es el caso particular del Partido Comunista de El Salvador (...) que organizó en 1932 la única insurrección de masas dirigida por un Partido Comunista en toda la historia de América Latina"* (Lowy, 1980, 24).

Esta obra es propiedad del SIBDI - UCR

Ahora, regresamos a lo que malintencionadamente se oscurece en los análisis sobre el fracaso del auténtico levantamiento obrero-originario de El Salvador: el problema del *fetichismo soviético*.

Y con esto no se quiere señalar solo la evidente imposibilidad de calcar experiencias rusas en América Latina, argumento manido y sin fuelle que utilizan Arias Gómez y Cerdas Cruz para esconder su evidente afiliación a la permanencia de las estructuras de la democracia representativa semicolonial en nuestras sociedades.

Acusar a los comunistas de imponer modelos ajenos a nuestra realidad, cuando eso que llamamos "nuestra realidad" (las instituciones políticas, el lenguaje, los saberes) son todas imposiciones coloniales y poscoloniales es una ridiculez que esconde una comodidad cínica y que además, no aporta nada significativo a la comprensión de las características de las organizaciones comunistas centroamericanas.

Un tema fundamental que todo pensar radical ocupa precisar, son las formas políticas de transición en el marco de la transformación revolucionaria.

El pensamiento socialdemocratizante (que no constituye en América Latina ningún pensamiento de izquierda) ve la posibilidad de la transformación social, sin cambiar radicalmente la máquina del Estado, habría solo que "ocupar" el Estado, por eso el recurrente fetichismo electoral de estas corrientes políticas y sobre todo de sus pensadores.

Para toda transformación radical de las condiciones de explotación y miseria, necesariamente se ocupa pensar en cuáles son las formas políticas por las que se expresarán y se autodeterminarán los sujetos de esa transformación. La carencia de auténticos organismos de autodeterminación y autoorganización de las clases subalternas, se constituye en un evidente límite de cualquier proceso de transformación radical y también en una evidente tentación burocrática para ahogar el proceso de transformación mismo, de esto por cierto están cargadas las experiencias revolucionarias de la segunda posguerra.

Ahora bien, en las organizaciones de inspiración comunista, sobre todo y media vez fue impuesta la normalización estalinista, ya a mediados de la década del 30, pero también en el comunismo radical centroamericano existió un claro *fetichismo soviético*.

En el caso de la tradición con más ADN estalinista, los soviets eran directamente inventados por orden de alguna dirección superior y estos "tinglados sectarios" (como los llamó Trotsky) normalmente eran organizaciones ad hoc del mismo PC, solamente había que declararlos como soviets a través de alguna ordenanza burocrática.

En el caso del comunismo radical centroamericano, el fetichismo soviético no tenía nada de ese cinismo burocrático que se apuntó en el párrafo anterior, sino que pasó por una incomprensión ingenua, que intentó organizar soviets imitando más las estructuras municipales y dejando sin comprensión y sin punto de apoyo el auténtico organismo de autodeterminación que efectivamente produjo la insurrección del Occidente del país: las cofradías y las comunidades indígenas.

Y aquí surge una crítica aun más rica y comprensiva al comunismo radical de primera época que la observación socialdemocratizante sobre su ultraizquierdismo verbal y es la incapacidad de comprender una forma específica de resistencia popular y ver solo en las formas de resistencia y organización popular más clásicas (¿más europeas?) "Las" formas de la transición.

El siguiente señalamiento de Acuña es muy agudo (aunque el autor no saque de él, conclusiones radicales): *"La persistencia de la comunidad* [indígena] *constituyó una forma de resistencia continua de los indígenas en contra de los ladinos, el Estado y los distintos agentes de la economía de exportación. En ausencia de instituciones como las mutuales y los sindicatos y al margen del movimiento popular urbano, la comunidad funcionaba como órgano de representación y de articulación de sus intereses frente a los adversarios. En este sentido, los indígenas tenían alguna ventaja frente al campesinado pobre ladinizado que ya no disponía de formas comunitarias"* (Acuña, 1993, 312).

En ese sentido es sumamente sugerente el estilo del liderazgo de Feliciano Ama, cacique indígena afiliado al Partido Comunista de El Salvador y dirigente de las operaciones insurreccionales en Sonsonete.

"Ama, natural de Izalco, era el mayordomo principal de la cofradía del Espíritu Santo que, según versiones, era la más poderosa en 1932. Esta posición le situaba en el pináculo de una jerarquía espiritual indiscutible, lo que unido a su reconocimiento como cacique (aunque este titulo había sino abolido por los conquistadores, seguía, de hecho, reconociéndose entre los indígenas) hacía de Ama un hombre de gran poder en los campos religioso y político, es decir un caudillo indiscutido. Se ha llegado a asegurar que a través de las cofradías, obedecían a Ama cerca de 30 000 indígenas (prácticamente la población aborigen de Sonsonete)" (Arias, 1996,102).

Más interesante aún que esta sugestiva mezcla de líder religioso, caudillo originario y cuadro comunista, las cuales son tres formas del liderazgo popular, las estructuras y las formas de vivir lo político bastante distintas, pero que pese a eso tuvieron una articulación efectiva en la persona de Feliciano Ama, es más interesante la determinación que hace Arias Gómez de las cofradías como auténticos organismos de contrapoder y resistencia popular que sin duda fueron las vías por las que se expresaron localmente los pueblos originarios durante la insurrección.

Arias Gómez señala: *"podríamos decir, que* [en] *las cofradías los indígenas encontraron, aunque sea a pedazos, parte de su identidad cultural rota por la violencia del conquistador; ellas fueron una especie de argamasa social que les mantenía unidos ante un mundo hostil y brutalmente explotador. La cofradía fue un medio para transmitirse verbalmente su propia historia en forma de recuerdos, gratos o dolorosos, fue su expediente para guardar su memoria histórica. La convivencia que se estrechaba durante los días que duran los festejos del respectivo santo, y de los cuales son excluidos hasta por los propios curas, es una forma de mantener esa identidad"* (1996, 103).

Estas pinceladas que presenta Arias Gómez sobre las características de la resistencia originaria, acompañadas de la aceptación por parte de Mármol de que el PCS tenía una comprensión fetichizada de las formas políticas de la transición, hacen pensar que probablemente hubo de parte de la dirección comunista radical salvadoreña, una frialdad hacia estas formas de resistencia, las cuales llevan consigo, otras formas, inclusive de la racionalidad que un marxismo poco nutrido de una comprensión de las formas específicas de la opresión originaria, no podría haber advertido.

Indudablemente, existió un extrañamiento entre los comunistas radicales y sus tentaciones ladinas y las comprensiones políticas y organizativas de las comunidades originarias acaudilladas por Feliciano Ama.

Arias Gómez reproduce una entrevista a Modesto Ramírez, donde describe la reunión en la cual afilió a Feliciano Ama y nos parece que retrata de cuerpo entero este extrañamiento: *"Llegado el momento de proponerle a Ama su afiliación partidista, cantaba Modesto que le respondió más o menos en estos términos:*

- *De entrar al Partido, debe entrar también toda la gente de mi cofradía.*

Modesto le hacía la observación de que la afiliación era una decisión personal, individual y que no podía hacerse en masa, indiferenciadamente. A esta observación. Ama respondió: -De no entrar todos mis compañeros no entro yo tampoco-. La dirección del PCS, como era lógico, accedió a la demanda" (1996,107).

Muy significativo todo el cuadro que traza Modesto Ramírez, por un lado, la demanda de Ama de afiliación colectiva y la consecuente extrañeza del comunista, mientras Ramírez tiene en mente la afiliación individual, mediante una acto de conciencia "racional" y "voluntario" de un individuo a un partido que defiende un programa general para transformar la sociedad y el Estado, Feliciano Ama en cambio al decidir "su" ingreso a una estructura que él cree defenderá los intereses de su comunidad originaria, estima impensable que no se afilie a esta organización toda la comunidad originaria, "su" comunidad originaria.

Esta racionalidad comunitaria, que obligaría a pensar y repensar la dialéctica entre participación originaria y partidos populares, se puede ver aún en nuestra época, por ejemplo, en las experiencias de las rebeliones obrero-originarias de la ciudad de El Alto en Bolivia durante los años 2003 y 2005.

b. 3) Conclusiones.

Se han analizado los rasgos más generales que tuvieron las dos respuestas políticas populares a la balcanización pro imperialista definitiva de Centroamérica y al fracaso del intento de relegitimación del orden liberal.

Por un lado, la respuesta del nacionalismo popular, del cual el sandinismo fue la experiencia más significativa, pero con una fuerte inercia en cuanto a la comprensión de los dispositivos internos del orden imperialista, una serie de problemas significativos por la ausencia de un programa auténticamente anticapitalista para el campo y la ciudad y una fuerte tendencia al sustituismo social que le imprimía un rasgo caudillezco a su liderazgo.

Por otra lado, la alternativa del comunismo radical del PCS, que superaba al sandinismo, al contar con una tosca pero real comprensión centroamericanista de la lucha de clases y también, una mayor claridad del rol de los partidos y agrupaciones de la burguesía nativa y sobre todo con una mayor vocación para poner en pie auténticos organismo de autodeterminación popular, aunque apunta en contra de su historial como alternativa popular, su efectivo verbalismo izquierdista bastante abstracto y sobre todo la incomprensión y la ausencia de una estrategia para combinar la lucha anticapitalista de los peones agrarios y la lucha por el reconocimiento identitario de esos mismos peones que a la vez, eran pueblos originarios.

Como es sabido, estas dos alternativas populares fueron trágicamente separadas y opuestas por una combinación de la realpolitik de los gobiernos mexicano y estadounidense y de la realpolitik de la III Internacional.[lxiii] Impidiendo que confluyeran y se entrelazaran sus

distintas virtudes posibilitando así un auténtico proceso regional insurreccional, antiimperialista y anticapitalista, el trágico desenlace fue que estas dos alternativas populares fueron finalmente aplastadas de manera independiente, cuando la democratización de baja intensidad se obturó y se ingresó a la época de las dictaduras militares, las cuales garantizaron la profundización de la balcanización, esta vez *manu militari*.

Esta comprensión de las propuestas políticas populares que recorrían el istmo en los treintas ayudará a ver mejor los contornos del comunismo radical costarricense de primera época y su posterior deriva en comunismo "a la tica".

III) El comunismo radical costarricense como alternativa política a la crisis de dominación.

No se quiere ahondar demasiado en los efectos que el crack económico mundial produjo en la frágil economía semicolonial centroamericana y en específico, sobre la costarricense. Creemos que hay una abundante bibliografía, con suficientes e interesantes datos al respecto[lxiv].

Se señalará solamente lo que parece ser el aporte específico que introdujo el crack económico en la crisis de dominio ya existente en el área, Bulmer-Thomas señala: *"El colapso de los precios* [del café y el banano] *la caída de la entrada neta de capital extranjero y la reducción del ingreso del fisco ejercieron una presión sin precedentes sobre el modelo exportador. Los disturbios temporales causados por la fluctuaciones del mercado mundial, al igual que en 1920-1921, eran un problema ya conocido para el estado de la oligarquía liberal y los instrumentos de política para hacer frente a la mayoría de las consecuencias ya habían sido forjados. No obstante, la crisis económica de 1929, fue tan fuerte que las respuestas tradicionales resultaron totalmente inadecuadas. La reacción política subsiguiente llevó al modelo oligárquico liberal al colapso en las cuatro repúblicas del norte y a una severa realineación en Costa Rica misma"* (1993, 346).

La explicación de Bulmer-Thomas invita a entender la crisis de dominio no de manera determinista, como un producto inmediato del crack del 29, sino como una situación que se agrava cualitativamente con la crisis económica y se mezcla con toda otra serie de elementos políticos acumulados: la actividad creciente de las clases subalternas y sus variados intentos de dotarse de un instrumento político popular, el desarrollo de una cultura impresa en los centros urbanos, la cual contribuyó a difundir la critica política y cultural más o menos anti-sistémica de la intelectualidad radicalizada de inicios de siglo XX, el relativo vacío que dejó el intento fracasado de relegitimación del orden liberal, vacío que a su vez, fue aprovechado por los comunistas costarricenses.

Teniendo en cuenta las tensiones de estos elementos se quiere comprender los alcances de la crisis de dominio oligárquico-liberal en Costa Rica y la específica respuesta política popular que construyeron las clases subalternas en nuestro país.

Metodológicamente, se tendrá siempre presente el criterio según el cual la aparición del comunismo radical costarricense es una de las tres respuestas a la crisis de dominio imperialista en nuestra región. No se puede olvidar que uno de los elementos, que fogonean la crisis es el definitivo proceso de balcanización proimperialista de Centroamérica.

Dentro de algunos analistas, se pretende comprender las alternativas políticas populares que enfrentaron la crisis de dominio como comportamientos estancos. *La hoz y el machete* de Cerdas Cruz, pese a ser un trabajo muy documentado, tiene esta debilidad, la cual tiende a oscurecer una de las preguntas claves del proceso histórico-social que se viene analizando: ¿Por qué fueron derrotadas en toda el área, las fuerzas populares durante el ciclo de rebelión instaurado en 1928-1932?

En esta tesis, se quiere pensar el sandinismo, el comunismo radical salvadoreño y el comunismo radical costarricense como tres respuestas a una sola crisis de dominio global del régimen oligárquico en Centroamérica y como las primeras respuestas de las clases subalternas al fracaso, ya de carácter histórico, de las capas medias y los militares por reunificar Centroamérica. La propuesta es comprender estos fenómenos como tres respuestas que no lograron confluir, codeterminarse y a partir de sus posibles articulaciones generar una fuerza social centroamericana, capaz de instaurar un nuevo orden político, donde las clases subalternas tuvieran hegemonía.

Esta es la mejor forma para también comprender por qué la crisis de dominio oligárquico en el área logra cerrarse y por qué tuvo una respuesta distinta en Costa Rica que en el resto del área.

Las interpretaciones de Cerdas Cruz y Merino, según las cuales el camino elegido por el Partido Comunista de Costa Rica fue el que más se ajustó *"a la situación política y social del país"* (1986, 352) y el que le otorgó una *"singularidad"* (1996,42) en la región, y lo consolidó como una alternativa efectiva a la vía sandinista y a la "farabundista", nos parecen equivocadas y unilaterales.

Se quiere demostrar que el cierre de la crisis de dominio imperialista en la región, al resultar globalmente favorable a las fuerzas oligárquicas e imperialistas, terminó con la liquidación física de dos los instrumentos populares que forjaron las clases subalternas: el

EDSN y el PCS y con la cooptación de la tercera alternativa popular (el comunismo radical costarricense), al lograr convertirlo en comunismo "a la tica", una llamativa combinación de institucionalización conservadora que contiene además, un recurso ideológico al exotismo esencializante.

La tesis es que los comunistas costarricenses de primera época, al igual que las alternativas políticas populares que se produjeron en Nicaragua y El Salvador, fueron neutralizados por una estrategia contrainsurgente de las clases dominantes.

a) El comunismo radical costarricense: ¿Verbalismo izquierdista y juvenil?

En las tesis de Mora (2000, 25-51), Merino (1996, 21-42) y Cerdas Cruz (1986, 323-344), la primera etapa del Partido Comunista de Costa Rica, está marcada fundamentalmente por "desviaciones": verbalismo izquierdista, infantilismo de izquierda, sectarismo, etc. Es decir, se presenta esta etapa como una distorsión o un defecto del Partido Comunista de Costa Rica, no como lo que podría ser su forma/contribución más "universal".

Estos mismos autores siempre guardan el recaudo de señalar que estas características del comunismo costarricense de primera época fueron esencialmente excesos verbales, pues los comunistas, desde el momento de su fundación, estarían comprometidos con las instituciones democráticas del país.

Esta tesis hace perder la riqueza de pensar estos años iniciales del PC CR no como un "desvío juvenil" (tesis no solo claramente colonizada, sino que adultocéntrica por excelencia) ni como "verbalismo" que lo que denotaría es una especie de esquizofrenia originaria del PC CR.

En esta investigación, se trata de hacer un acercamiento a los primeros momentos del comunismo costarricense, al *comunismo radical* costarricense como la específica herramienta de lucha que construyeron los sectores populares, después de décadas de acumulación social, para enfrentar los mecanismos privilegiados del modo de dominación en el país: el fraudulento sistema electoral y el caudillista sistema de partidos.

La efectiva existencia de una pose verbalista y una serie de limitaciones ideológicas, políticas y programáticas, no deben esconder la importancia fundamental de esta primera etapa del comunismo costarricense, como fuente de un pensar radical actual.

b) Comunismo "a la tica" y la "leyenda blanca".

Una operación hecha por los pensadores, quienes desde la izquierda son tributarios de la idea de un esencialismo costarricense, y por lo tanto, defensores de la necesidad histórica de un comunismo "a la tica", como una alternativa positiva al "verbalismo sectario" de primera época, deben necesariamente, para justificar su interpretación, recurrir a una falsificación histórica, que consiste en defender la idea de la existencia de un régimen electoral y parlamentario sólido y fiable en el país que hace viable la estrategia del comunismo "a la tica".

Así, por ejemplo, Merino señala al respecto de las instituciones políticas dominantes en el país en el momento que se fundaba el PC CR que : *"la vida parlamentaria en Costa Rica tenía ya una larga y rica trayectoria, propia de un país donde se había consolidado un régimen de partidos políticos y unos procesos electorales que, aunque teñidas de muchas imperfecciones, reflejaban la existencia de un proceso democrático, pero el proceso democrático se había construido sobre la concepción elistista que los liberales tenían de la política"* (1996,40). Más adelante, vendrá el recurso al exotismo. Merino señalará la existencia de una: *" excepcionalidad costarricense, que mantenía en pie, una tradición civilista y legalista"*(1996, 42), la misma opinión se encuentra en Cerdas Cruz para quien: *"las características socio-políticas del país (...) mostraban una democracia liberal burguesa, con fuertes tradiciones civilistas y legalistas"* (1986, 346) con más carga metafísica aun la afirmación de Contreras: *"la clase dominante costarricense pensó y ejecutó un proyecto político de corte liberal democrático, el cual contribuyó en gran medida a forjar en el ser costarricense una conciencia civilista y democrática"* (2006, 10) e inclusive Molina, que a diferencia de los autores antes citados no es tributario de la tradición marxista-leninista, para criticar el radicalismo intempestivo de Mario Sancho, señala que uno de los defectos de *Costa Rica: Suiza centroamericana* es que contiene un: *"desconocimiento sistemático de los logros alcanzados por lo liberales en el campo de la educación, la salud y la reforma institucional"* (1999, 194).

Estas interpretaciones tienen una fuerte influencia en el pensamiento/justificación de Manuel Mora y sus acólitos. Por ejemplo, en el *Segundo discurso en defensa de Vanguardia Popular* escrito en 1958, Mora señala la existencia de una: *"joven generación*

de liberales, que comenzó a brillar a fines del siglo pasado, logró la reforma de nuestros Códigos e hizo evolucionar nuestro Derecho, [y] *el régimen democrático liberal costarricense avanzó hacia planos superiores"* (1979, 262). En este mismo discurso, se puede encontrar el recurso a la pobreza colonial igualitaria, como explicación de la "igualdad" costarricense. En Mora, la aparición de afirmaciones sobre las tradiciones civilistas y democráticas heredadas por los liberales son recurrentes, excepto en su periodo juvenil, en el periodo del comunismo radical.

Uno de los elementos más interesantes del comunismo costarricense de primera época es su sistemática impugnación de la versión liberal del pasado costarricense, versión como se sabe funcional a la legitimación de la burguesía cafetalera (Molina, 2007, 53-85). Esta posición frente a la leyenda blanca (Edelman, 1998, 30-31) nos parece fundamental para comprender el valor intrínseco del comunismo radical costarricense.

La fundación del Partido Comunista de Costa Rica y el pensar comunista de primera época, inicia con la critica de esta mitología social de donde abrevan los liberales y luego los marxistas-leninistas. El valioso trabajo de Iván Molina *Las urnas de lo inesperado* (1999), facilita la posibilidad de repensar las caracterizaciones que los autores de filiación comunista "a la tica" han hecho de la historia costarricense y de su propia historia. Más importante aun que ese ajuste de cuentas con la "historia oficial" de los marxistas-leninistas, es la necesidad de repensar las tradiciones políticas del país y las genealogías de los pensadores radicales.

Molina afirma y demuestra que: *"Entre 1824 y 1949, por ejemplo, sólo un 16 por ciento de todos los jefes de Estado y presidentes (8 de 48) alcanzó el poder en elecciones justas y competitivas. Dadas sus amplias prerrogativas, el Poder Ejecutivo también tenía la capacidad de excluir sus rivales del sistema político" (...) "En este contexto a medida que el número de diputados de la oposición declinaba, aumentaba la probabilidad de que el primer mandatario fuera objeto de un golpe de Estado. Entre 1882 y 1949, la oposición lideró 26 rebeliones en contra del Poder Ejecutivo, tres de las cuales tuvieron éxito"* (1999, 19).

En concreto, en la época que interesa determinar, se puede señalar que: *"con la reforma electoral de 1925 y 1927, se pretendía combatir el fraude y restaurar la credibilidad de los ciudadanos en los comicios. El fraude, sin embargo, persistió, favorecido por las fallas de la misma legislación, en especial por la posposición de la identificación fotográfica y por una dinámica política que permitía el Poder Ejecutivo manipular la legislación electoral"* (óp., cit., 133).

Son realmente interesantes las contradicciones presentadas por las posiciones de los autores comunistas y filocomunistas al tener que sacarse de la manga una sólida "tradición democrática", cuando lo que ha existido en el país, es un sistema electoral esencialmente fraudulento, un "fuerte sistema de partidos", cuando todos los "partidos" de la clase dominante eran rejuntados electorales, manipulados por caudillos, que iban y venían. La tesis de una "vigorosa vida democrática" en el país, siempre juega como una petición de principio que los intelectuales orgánicos del comunismo "a la tica" nunca se esfuerzan en demostrar.

Mario Sancho, con esa pluma intempestiva que le caracterizaba, retrata mejor el "sistema democrático" de nuestro país con estas frases lapidarias: *"acaso ignora nadie que esa costosa y ruin comedia* [la campaña electoral] *no es más, a pesar de sus apariencias democráticas, que un* ***camuflaje*** *de la oligarquía egoísta que domina a Costa Rica hace tiempo"* (citado por Molina, 1993, 128) luego afirma: *"aún en las épocas que hemos convenido en llamar respetuosas a la libertad electoral, muchos votos se compran al contado y otros con promesas de puestos y granjerías y las más se dan bajo el apremio de patrones y gamonales"* (citado por Molina, 1999, 129).

Pero como se ha señalado, este estilo de crítica a las elecciones como *farsa electoral y engaño* no es exclusiva de Sancho, sino que es el talante que forjado por la generación de intelectuales radicales de inicios del siglo XX.

c) Comunismo radical y elecciones burguesas.

Se señalará, ahora otra contradicción significativa de los defensores del comunismo "a la tica", aunque Merino y Cerdas Cruz miren con malos ojos, el verbalismo de los comunistas originarios, esta operación es deshonesta, pues esta crítica acerada a los procesos electorales es una tradición que heredan, asumen y prolongan los comunistas radicales de la tradición del nacionalismo de capas medias, articulado alrededor del Repertorio Americano (que según Mora, Merino y Cerdas Cruz serían también parte de las "vigorosas tradiciones democrático-nacionales"). Molina y Lehoucq muestran además, con bastantes ejemplos, como estaba introducida en la cultura política de la lucha interoligárquica las impugnaciones violentas a los procesos electorales (1999, 9-105). Es decir, estas impugnaciones eran parte del clima de época.

Lo importante es que los comunistas radicales prolongan a su manera, la obra de la *Generación del Ariel*, asumiendo una tradición de denuncia radical contra la argolla clientelar, contra lo vacío y formal de las elecciones, contra su carácter como terreno privilegiado de engaño a los sectores populares y de legalización/legitimación del poder de los gamonales.

Esa tradición de denuncia sistemática de las lecciones como *farsa y circo*, como engaño a los sectores populares es la que retoma el joven Partido Comunista de Costa Rica, en el diario que editaba Mora previo a la fundación del PC CR, *La Revolución* (al que llamará "el único periódico verdaderamente demócrata") señala con ironía: "*¡Democracia, Democracia palabra hueca y sin sentido con la cual procuran los gobernantes cubrir las miserias del pueblo, cuya libertad y soberanía son irrisorias! Democracia, velo demasiado pequeño que no oculta a los ojos (...) de los hombres concientes, la faz demacrada y llorosa de un pueblo que vive una vida de abyección, originada por la miseria. Democracia, mordaza con la que se procura ahogar los lamentos de la masa*" (2003, 221).

Se ha dicho que aunque efectivamente hay elementos de radicalismo verbal y ciertas lógicas y proposiciones abstractas y por ende, que dan pie a propuestas políticas sectarias, en los primeros escritos de los comunistas costarricenses, se puede encontrar una política

para crear un autentico sujeto político popular con autoestima y con capacidad de autonomía y esto es lo que evaluamos más importante.

Se puede encontrar en las críticas comunistas radicales al gobierno burgués y al "sistema democrático", no solo la clásica denuncia de las elecciones como manipulación de los gamonales, sino como un síntoma/función del sistema de dominio, por ejemplo en Trabajo 4-II-1934 se dice: *"El gobierno no es, dentro del régimen capitalista, sino un administrador de los intereses de los patronos y un fiel lacayo suyo"*, en la edición del 1-I-1932 va a definirse al gobierno como: *"el criado servil de los bancos, criado de frac y pechera reluciente como los mozos de los grandes hoteles"*. En la edición del 21-IV-1932, se denuncia la farsa de las elecciones que se avecinan y los mecanismos electoral/clientelares contra los que hay que luchar: *"El P.C. quiere evitar a todo trance, que se le imponga simpatía lejana siquiera, por cualquiera de esos licenciados al servicio dócil de la injusticia capitalista, que aspiran a la Presidencia de la República. Las clases trabajadoras, que no tienen todavía bien definido en su pensamiento el papel netamente anticapitalista de nuestro partido, y la lucha inexorable de nuestro partido por un gobierno para Costa Rica de obreros y campesinos, pudieran ser engañados por los gritos de los agentes a sueldo de los partidos burgueses que se mezclaran en nuestras filas y creer que nosotros propiciamos tal o cual candidatura"*.

Parece que el otro elemento central sería que a diferencia de las críticas que se podrían encontrar en los intelectuales radicales del inicios del siglo XX, quienes muchas veces, ven en los sectores populares un simple sujeto de manipulación, en los escritos tempranos del PC CR, hay la clara intención de construir una fuerza social popular capaz de generar una nueva hegemonía y en ese sentido, la presencia de una fe antropológica en las capacidades de las clases subalternas de dotarse de autoestima.

Por ejemplo, el Partido Comunista de Costa Rica tenía como lema de su periódico en el periodo 1931-1932 la lucha por la: *"organización del proletariado como clase y la destrucción de la supremacía burguesa y conquista del poder político para el proletariado"* (citado por Cerdas, 1986, 327) pero no parece que este lema fuese declarativo o producto de un desvarío juvenil, por ejemplo, en el número 6 de Trabajo se señala: *"Albertazzi Avendaño se alarma de que pidamos los comunistas el poder político*

para la clase trabajadora. La ignorancia de los trabajadores les impediría administrar bien. Y preguntamos nosotros: ¿es que los "licenciados" y los "poetas" que nos han venido administrando lo han hecho bien? ¿Han sido obreros ineptos o sabios universitarios quienes han venido arruinado el país?" (citado por Amador, 1980, 74).

En las frases periodísticas seleccionadas, se nota con fuerza la idea de señalar las instituciones de la democracia patronal como obstáculos por vencer, no como punto de apoyo para una salida popular. Además, estas caducas instituciones deben ser suprimidas y suplantadas por instituciones democráticas de nuevo tipo, las cuales tendrán su raigambre social en los sectores populares.

Siguiendo una filiación radical, se encuentra que en el comunismo costarricense de primera época, el Estado no puede ser solo "tomado" o "llenado de contenido económico" que será el lema permanente del futuro comunismo "a la tica", sino que deberá ser sustituido por un Estado de los productores directos, por la dictadura del proletariado. Entendiendo por dictadura del proletariado, no el totalitarismo y el estado de excepción, impuesto por una burocracia privilegiada, sino el Estado de los obreros y los campesinos armados, el primer gobierno de la mayorías explotadas en beneficio de estas mismas mayorías, gobierno en el cual también se oprime y coacciona a la antigua minoría explotadora.

Para lograr estos objetivos, era necesario llevar adelante una lucha para quebrar "desde adentro" el régimen de dominio, a través de una denuncia sistemática de la contradicción entre la supuesta igualdad en el plano jurídico y la efectiva desigualdad real en el plano social y que esta denuncia genere una fuerza social y unas instituciones capaces de servir de sustituto a la vieja democracia patronal, enfatizamos que se plantea sustituir, no aportar o acompañar, sino ***sustituir***, lo cual significa en política moderna, desplazar por medio de la fuerza.

Ese es el otro elemento que se encuentra con frecuencia en el comunismo radical costarricense, la comprensión del *orden* como *violencia* y por lo tanto, habrá que estar preparado para resistirla, en Trabajo de 17-II-1934, se señala: *"No será sobre la pacífica agua de los comicios, sino sobre el caldeado escenario de la contienda civil donde se*

librará la última batalla entre las clases opresoras en derrota y el proletariado victorioso".

Hay en la periodización interesada de la historia del Partido Comunista de Costa Rica, un sesgo ideológico que quiere esconder como "verbalismo juvenil", la que en realidad es la específica respuesta de las clases subalternas costarricenses, a la crisis de dominio en la región centroamericana, dando una respuesta radical, a lo que era el nudo del sistema de dominación en esta provincia balcanizada del área.

Si el problema de la ocupación al territorio nacional por las tropas yanquis, generó como alternativa, el Ejército Defensor de la Soberanía Nacional y la ideología sandinista, si la irritación por los vejámenes a los pueblos originarios y a los campesinos fortaleció al Partido Comunista de El Salvador y le marcó con su impronta, el Partido Comunista de Costa Rica en sus primeros años debe ser comprendido como la respuesta popular a otro de los clásicos mecanismos de dominación: el engaño y cooptación electoral y estatal, la hegemonía de la oligarquía burguesa su: *"capacidad de dirección intelectual y moral (...) sobre las clases subordinadas,* [en la cual esta capacidad] *tiene primacía sobre lo coercitivo, y en el caso de que este elemento salga a relucir (...) lo coercitivo (...) se hace recubierto de un planteamiento ideológico coherente y por lo tanto legitimador"* (Solís, 1978, 217).

Se observa como el comunismo radical no solo recupera la veta de la denuncia sobre la desigualdad social imperante en Costa Rica, sino que se traza una clara genealogía con las críticas más aceradas de la *Generación del Ariel*; aportan los comunistas a estas denuncias al orden liberal-oligárquico, una comprensión del sistema de dominio como un régimen de producción capitalista y dependiente y plantean la necesidad de construir una fuerza social que construya un nuevo orden y una nueva hegemonía de carácter socialista.

A esta valoración que se hace de la doctrina comunista de primera época, habría que sumarle el siguiente comentario de Iván Molina, el cual señala la originalidad histórica del comunismo radical en la política costarricense y también el porqué empezó a ser visto como una amenaza efectiva al orden dominante. Molina señala: *"A la luz de lo expuesto, puede comprenderse mejor la originalidad que supuso el Partido en la Costa Rica de la*

La oligarquía costarricense y su específico sistema de dominio tenía un diseño para cooptar a los comunistas, el cual es la lógica misma del sistema de democracia electoral; las corrientes radicales no ganan muchos votos, ni mucha representación parlamentaria, pero cuando empiezan a ganarla, tienden a comprometerse con la institución legislativa y por esta vía con el Estado; al radicalismo de primera época, se le va sustituyendo con un discurso más pragmático que permita ir subiendo el caudal de votos, pero al costo de abandonar el perfil original contestatario.

Así probablemente, a las vigorosas denuncias del comunismo radical sobre el fraude y la mascarada que significaban las "elecciones democráticas", le faltó una comprensión, sobre la otra cara de la moneda de ese fraude, su capacidad de cooptación e incorporación de una serie de demandas o de personeros de las clases subalternas para lograr desarticular y disgregar su fuerza original. Iván Molina, tanto en *Anticomunismo Reformista*, como en *Las urnas de lo inesperado* aporta datos fundamentales para comprender cómo opera este dispositivo en el Partido Comunista de Costa Rica.

Este movimiento que vivirán los comunistas en el proceso de transformación de "radicales" en comunistas "a la tica" tenía condiciones para ser pensado en su propio tiempo histórico, pues tiene similitudes con el proceso de desradicalización y cooptación que sufrieron varios de los intelectuales radicales de inicios del siglo XX.

En ese sentido, se quiere ver la transformación del comunismo radical en comunismo "a la tica" como un proceso de cooptación del régimen de dominio y por lo tanto, como una decadencia del pensar radical, es importante señalar que este mecanismo fue varias veces aplicado a las generaciones radicales con éxitos para la oligarquía, aunque en el caso del PC CR, no solo se tienen que valorar la institucionalización nacional, sino que también la importante veta de influencia producto del cambio de orientación del Partido Comunista de la Unión Soviética y la Internacional Comunista, a partir de 1935.

IV) Una caracterización radical del comunismo "a la tica".

El comunismo "a la tica" es la ideología de un proceso de cooptación institucional, cuya característica fundamental es variar, moderar y adocentar el discurso y la práctica antiinstitucional y antielectoralista del comunismo radical. En este proceso de cooptación, se incorpora a los comunistas costarricenses (media vez se constituyen como Partido Vanguardia Popular); como parte subordinada del Bloque de Poder Oligárquico durante los años 40's y luego como parte de las ideologías del régimen de democracia restringida. Sería importante señalar cómo se generó este proceso de decantación política.

a) ¿Como surgió el comunismo "a la tica"? Los problemas de una lectura abstracta.

La propuesta de Amador (1980) es que efectivamente hay un comunismo radical primigenio, decantación orgánica de la acumulación de luchas populares. En los textos de Amador, así como en la interpretación de José Gracia (1984), se halla una tesis que sostiene la existencia de diferencias cualitativas entre el periodo 1931-1936 y el periodo 1936-1948.

Para Amador, a partir del 36, hay un creciente proceso de adaptación del Partido Comunista de Costa Rica al régimen político. Esta adaptación tendría como síntoma, el desarrollo de las políticas que buscan concretar Frentes Populares y Bloques de Unidad Nacional Antifascista, inspirados en los modelos propuestos por las resoluciones del VII Congreso de la Internacional Comunista; esta interpretación es evidentemente alternativa a las tesis de los hermanos Mora, de Merino y de Cerdas Cruz que caracterizan esta etapa como un puro verbalismo y aventurerismo juvenil, tesis que se presenta también en Gracia y Trejos, intelectuales orgánicos vinculados a la experiencia del Comité Patriótico Nacional.

Amador utiliza como ejemplo demostrativo de su tesis, la actitud del Partido Comunista de Costa Rica durante la huelga bananera de 1934, veamos su argumentación: *"Durante la huelga sale a la luz una polémica interna. El titular principal de "Trabajo" del 16 de septiembre de 1934 dice:* ***"Es huelga no revolución"*** *Y el 30 del mismo mes en la sección de "Forjando el Partido" se lee:* ***"Los izquierdistas de nuestro partido han criticado –en forma abierta unos, en forma disimulada otros- a la dirección de nuestro movimiento porque no le imprimió a la Huelga del Atlántico carácter insurreccional. Porque no sovietizó a toda la región Atlántica".*** *Como se ve la dirección del partido actuó con tino y*

prudencia. Estuvo muy lejos de tener la actitud ultraizquierdista e insureccionista que recomendaba en el "tercer periodo" la III Internacional" (1980, 80).

Para Amador, si el Partido Comunista de Costa Rica hubiese efectivamente pasado por una fase verbalista y ultra izquierdista, tendría que haber llevado adelante, intentos de transcrecer la huelga bananera en alguna especie de "República Soviética Atlántica", lo cual no sucedió y la dirección del partido evitó; ello demuestra un efectivo realismo revolucionario, alejado del puro ultraizquierdismo. Esta interpretación de Amador, encuentra puntos de apoyo en el análisis de Acuña (1984) sobre la huelga bananera de 1934.

La tesis de Amador es sugerente, aunque tiene un defecto que está también en Gracia y Trejos y es un esfuerzo evidente por querer hacer calzar mecánicamente, el proceso de desradicalización del Partido Comunista de Costa Rica, con el proceso de normalización estalinista de la Internacional Comunista.

Hay en las interpretaciones de inspiración trotskista, una importante debilidad teórica, que es justamente una marcada "exterioridad" al analizar la cooptación y desradicalización del Partido Comunista, influenciado por una lectura mecánica de la crítica de Trotsky al proceso de burocratización del Partido Comunista de la Unión Soviética y de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas.

b) Hacia la desradicalización.

Si se revisa la correspondencia publicada por Erick Ching, ya hacia 1933, hay una especie de reorientación de los comunistas, probablemente motivada por discusiones derivadas de sus primeros éxitos electorales, es más claro que el fracaso electoral de 1936, contribuyó más decididamente a la desradicalización política (Ver Cuadro N°1). Otro hecho que puede parecer fortuito, pero que es importante en la construcción de la mitología del comunismo "a la tica", es la salida por esos años, de Rómulo Betancourt de la Dirección de *Trabajo*, la mayoría de las tareas vinculadas a la producción del periódico recaían en el venezolano (Cerdas, 1986, 323-344).

Cuadro N° 1

Votos a favor del Partido Comunista en las Elecciones de 1934 y 1942

Elección	Votos obtenidos por los comunistas	Votación Total	Porcentaje de Abstencionismo	Porcentaje de la votación comunista en la votación total
1934	2 447	49 095	58,0	5,0
1936	4 693	90 766	26,2	5,2
1938	10 187	84 083	35,0	12,1
1940	10 825	112 559	17,1	9,6
1942	17 060	105 075	26,3	16,2

Fuente: Molina y Lehoucq. (1999, 120).

En Merino, los hermanos Mora y Cerdas Cruz, representantes significativos de la tradición comunista "a la tica", se acepta globalmente que la primera declaración del comunismo "a la tica" es la declaración del Comité Central del Partido Comunista de Costa Rica de septiembre de 1936. La declaración es reproducida casi íntegramente por Cerdas Cruz en la página 343 de *La hoz y el machete* y Merino la reproduce en la página 49 y 50 de *Manuel*

Mora y la democracia costarricense, así mismo se encuentra esta declaración en el pequeño opúsculo de Eduardo Mora, *Un comunismo a la tica* y por supuesto, se encuentra en el famoso discurso que Manuel Mora realiza frente al Frontón Jai Alai en 1938 (está reproducido en sus *Discursos 1934-1979*, en la página 98).

La recursividad a este texto muestra el grado de unanimidad que hay en dichos autores sobre la importancia de este documento. Para los hermanos Mora como para su linaje intelectual; el documento sería el signo que se ha llegado a la "edad madura" del pensamiento comunista costarricense y con éste, al del pensamiento del propio Manuel Mora: ha nacido el comunismo "a la tica".

Veamos el contendido de la declaración: *"1) No somos enemigos del régimen democrático, por el contrario, lo sostendremos y defenderemos en la medida de nuestras posibilidades y nos empeñaremos en fortalecerlo cada vez más, dándole contenido económico. Creemos sinceramente que cualquier movimiento político social que se desenvolviera con honradez en Costa Rica y que pretendiera ir más allá del régimen democrático, estaría en este momento fuera de nuestra realidad. 2) Nos oponemos resueltamente al trasplante a nuestro país de fórmulas que no calcen en nuestra estructura económica, social y política. Declaramos que los problemas de nuestro país deben resolverse a la luz de un estudio serio de de nuestras características nacionales. 3) No tenemos como organización popular, credo religioso ni antirreligioso. Los propósitos de persecución religiosa que nos atribuyen son completamente falsos. 4) No somos enemigos de las grandes y nobles tradiciones nacionales. Antes bien, las respetamos y nos sentimos más ligados a ellas que muchos de los que nos atacan bajo estandartes de mentido patriotismo. 5) No somos enemigos de la pequeña propiedad, sino de la propiedad que se forma precisamente, mediante la eliminación de la pequeña, por el robo en sus diferentes aspectos. Con respecto a la gran propiedad tampoco pensamos en su supresión se imponga actualmente. Pero sí creemos que puede limitarse y reglamentarse en beneficio del pueblo. 6) No somos enemigos de la familia, sino por el contrario, creemos que la familia debe ser dotada de elementos económicos, que se le den verdadero sentido humano. Creemos que la miseria es la gran desintegradora de hogares. 7) Somos enemigos decididos del crimen y del terror como*

PARA REFLEXIONAR

A la duda hay que entrarle despacio, con determinación pero, además, con prudencia. Entre más profundo aquello sobre lo que se quiere dudar, hay que ir haciéndose de un andamiaje que permita a la persona, al grupo, mantenerse sostenido.

1. Si dudo de a.

   b.

   c.

   ¿en qué podría dejar de creer?

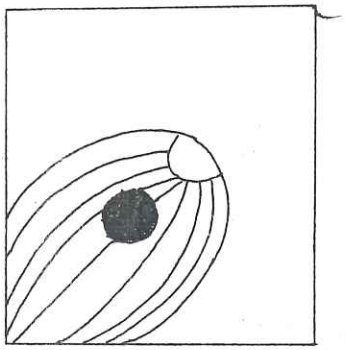
2. Si dudo de a.

   b.

   c.

   ¿qué respuestas podría encontrar?

3. La autoridad habita tras la piel interior de las personas.



La incertidumbre no es fácil aceptarla. ¿Por cuánto podrá soportar este vacío? ¿Qué pérdidas emocionales, sociales podría ocasionarle? ¿Cuán peligroso es que la duda se traslade a otros sectores de su mente? ¿De qué modo le provoca un distanciamiento social? La pérdida de fe, aunque solo sea en el sentido de duda metodológica, afecta el vínculo social. Se deja de creer en algo, y en aquellos que a eso están asociados. Hay una pérdida de compromiso, de lealtad con respecto a las instituciones puestas en duda.

Los otros, los amigos, el cónyuge, las organizaciones advierten el distanciamiento y, hasta pueden sentirse amenazados. En consecuencia,

responden a la separación de buenas o de malas maneras, y más de malas maneras. La sola mirada, el silencio, la ausencia nos delatan de la pérdida de fe. Intención de esconderse, callar, dejar de sentir y pensar.

Cuando se duda, se presiente, se anticipa, mentalmente, el posible peligro. No se puede continuar sin la presencia de ese dolor, sin su acompañamiento. **La angustia por no poder reaccionar va asociada al temor del aislamiento, menos o más violento.** El miedo hace su aparición. Con ello estimula una conducta interna inhibitoria. Impedir el acercamiento, alejar de la duda. Sucede que, el poner en duda también es necesario cuando hay que evolucionar o corregir algo que perjudica. Entonces, la persona, la colectividad se coloca ante un dilema: Me quedo con lo que tengo, que es lo que me ha estado sosteniendo, o me arriesgo a perder lo que tengo por algo

que podría ser mejor pero, también, una ficción o inalcanzable.

Un sector de la sociedad, un barrio, una organización advierten que se encuentran en una situación carencial. Los bienes y servicios que obtienen con sus ingresos y con la aportación del Estado no les permiten salir de esa realidad. Han de poner en duda el sistema económico, social, político. Para obtener un mejor salario, para conseguir vivienda digna, agua, educación competitiva no pueden seguir siendo y haciendo como hasta ese momento. Sus actitudes, la necesidad de organizarse y luchar hacen imprescindible dudar, desconfiar de la autoridad, posiblemente en varios sentidos: político, económico, religioso, aún familiar. **La duda es requisito para la acción organizada.** Es imprescindible para animar a la inteligencia, individual y colectiva, a entender, a buscar explicaciones, a estudiar, a construir estrategia.

Pero la autoridad no solo está afuera, en las calles, en los poderes del Estado, en las iglesias y en las instituciones educativas, en las empresas. También se encuentra en la mente de cada uno, y en el modo como responden colectivamente. Silencios, ausencias, amenazas, autoengaños hacen su aparición. **La autoridad habita tras la piel interior de las personas.** Dudar hace que las personas entren en conflicto, no con monstruos externos, sino contra sí mismos. La autoridad ha llegado a formar parte de sí mismos. No es fácil desdibujarla, separarla de lo que es cada quien en sus modos de sentir, creer, pensar. Allí, en los linderos entre mi voluntad, lo que me identifica como mí mismo, y la piel, la parte del otro que es, también, parte de mí, se encuentra la línea que requiere disección. Como dos siameses a los que hay que separar, la cirugía es difícil, dolorosa, peligrosa. La separación requiere, al mismo tiempo, la reconstrucción de órganos, de cocer heridas, de evitar un desangrado.

PARA REFLEXIONAR

Propóngase pensar en diferentes personas o instituciones con los que se relaciona. Con respecto a ellos y, a cada uno, haga una lista de preguntas "difíciles", "conflictivas" que usted considera importante hacerles para comprender como la determinan a usted a ser y comportarse como lo hace. Después, examine cuáles sentimientos le aparecen al pensar hacerles estas preguntas. ¿Cuál podría ser la reacción de ellos? ¿Por qué cree que reaccionarían así? ¿Qué sentimientos cree ellos sentirían?

década de 1930: en medio de una aguda crisis económica, surgió una organización con una plataforma sindical y editorial permanente, cuya estrategia para ganar el voto popular, se basaba en la denuncia de las injusticias sociales y en el llamado a la organización de los trabajadores. Para el resto de los partidos, cuyas dirigencias estaban acostumbradas a organizarse sólo durante los períodos electorales y a responder a las demandas populares mediante formas que fomentaban la desmovilización de la población, el BOC representaba una amenaza evidente como competidor electoral. Por eso, la reacción inicial de las cúpulas políticas fue impedir la inscripción electoral de los comunistas, lo cual lograron sólo brevemente."(2004,2-3).

d) Los límites programáticos del comunismo radical.

Se señalaran ahora, los límites del pensar de los comunistas radicales, límites que facilitarán su institucionalización futura; el primero elemento es un pensar en varios aspectos unilateralmente abstracto, presente en el programa mínimo de 1932. (ver Botey, 1984, p.119-121).

En la introducción al programa, se asegura que debido al carácter dependiente y atrasado de la economía costarricense, la instauración de la sociedad comunista no estaba a las órdenes del día, hasta que el socialismo fuera instaurado en los países centrales.

Esta es una interpretación un tanto abstracta de comprender la revolución como un proceso global; expresándolo de un modo preciso, el capitalismo costarricense ingresa ya desde la época colonial, como un modo de producción subordinado al capitalismo comercial metropolitano y este carácter exógeno, atrofiado y dependiente del capitalismo costarricense se vio reforzado con la penetración de capital británico y norteamericano.

De allí que en realidad, las tareas fundamentales de los sectores populares, en un proceso de transformación son efectivamente, una serie de tareas democráticas: la liberación nacional del imperialismo, el reparto de la tierra y la conquista de derechos civiles y democráticos para las minorías oprimidas; estas tareas no son solamente "democrático burguesas", sino que en el proceso, cobran una dinámica permanente, la cual transcrece el proceso de lucha democrática y crea la bases para una progresiva socialización de los medios de producción, avanzando una y otra vez, sobre las bases previas que se habían construido.

Por lo tanto, las revoluciones en los países periféricos pueden avanzar hacia medidas socialistas efectivas, pese a su nivel limitado de fuerzas productivas, ciertamente en el marco de una estrategia global anticapitalista, la conquista del poder por la clase trabajadora en las sociedades centrales, es un prerrequisito para avanzar más rápidamente en la socialización efectiva de los medios de producción y consumo, en la puesta en pie de una modernidad alternativa a la modernidad capitalista[lxv].

Por lo tanto, limitar las tareas de la revolución y los primeros pasos hacia el socialismo, por esperar la colaboración o transformación socialista en los países centrales, es a todas luces, un abstracto desatino teórico.

Esta deficiencia teórica se resiente en el articulado del programa mínimo de 1932; además, de una concatenación muy poco armoniosa de los puntos programáticos, se nota que él es bastante menos radical, que la práctica y la propaganda comunista.

Un hecho evidente es que medidas que se desarrolladas durante la II República, como la nacionalización bancaria, no aparecen en este programa.

Otra ausencia programática, la cual llama la atención, es lo abstracto del segmento programático, dedicado a las consignas democrático-ciudadanas o democrático-antiimperialistas y las reivindicaciones alrededor de los derechos políticos de las mujeres son solo planteados de forma poco explícita en el punto 11; ya se han reseñado en el acápite dedicado a Carmen Lyra la incomprensión comunista de la lucha por el derecho al sufragio femenino.

Las referencias hechas en el punto 12 a la opresión imperialista, son por decir, los menos oblicuas; justicia obliga a reseñar que pese a esta debilidad programática, hay en el periódico Trabajo una interesante campaña contra el pago de la deuda externa, en la edición del 24-XI-1935, se señala: *"Nosotros, comunistas, estamos dispuestos a formar el más amplio frente único con todos cuantos estén dispuestos a no cumplir el programa presidencial de "ponernos a pan y agua" para la satisfacción de los banqueros internacionales"*.

e) Comunismo costarricense y Filosofía de la Historia.

Es fácil encontrar desde muy temprano, en el comunismo radical, un cierto recurso a la Filosofía de la Historia, mecanismo que será heredado por la estirpe de los comunistas "a la tica", por ejemplo, tan temprano como en el Nº 1 del periódico *La Revolución*, se señala que: *"Cuando damos una ojeada a la Historia y contemplamos a la humanidad a través de todos los tiempos; cuando observamos sus avances y retrocesos, sus florecimientos y hecatombes, nos parece adivinar en todo una fuerza directora, sabia y poderosa, que impulsa y que refrena, que crea y que destruye, que va a conduciendo a los pueblos, lenta y fatalmente hacia una meta en la cual parece vislumbrarse el reinado de la felicidad"* (2003, 211).

Ya luego, cuando el Partido Comunista de Costa Rica, se trasforme en Partido Vanguardia Popular y haya asimilado la ideología marxista-leninista mixturada con el imaginario liberal, el socialismo será también entendido como una Filosofía de la Historia, garantizada por las leyes inexorables de la Historia, por una permanente progresión hacia mejor, señala Eduardo Mora en su *Introducción al marxismo-leninismo*: *"Así como las leyes mediante las cuales se rigen los fenómenos de la naturaleza determinan que después de la noche llega el día, así las leyes mediante las cuales se rige el desarrollo de la sociedad determinan que después del capitalismo llega el socialismo, y que después de su primera fase la sociedad debe pasar a la segunda y última: el comunismo"* (1970, 14-15).

Esto es muy importante para la actual determinación de un pensar radical, pues si efectivamente la historia –y, particularmente, la historia de la lucha por la transformación socialista de las sociedades capitalistas dependientes- se hiciera y avanzara sola, si se hiciera cual mecánica e inevitable "realización del espíritu universal", de la "idea de la libertad", ¿para qué harían falta la lucha misma, las clases, los programas, los partidos?

Esta concepción determinista según la cual detalles más o detalles menos, el curso histórico hacía el socialismo debía ocurrir, normalmente es el anverso filosófico de una "estrategia de desgaste", es decir, de comprender la hegemonía popular como una simple y progresiva evolución de las cuotas parlamentarias y la influencia sindical.

Y es que hay un tema clásico en el pensar radical: el concepto de *indeterminación determinada* en el curso histórico. Esta idea clásica se encuentra presente, por ejemplo en Rosa Luxemburgo y también en el *Manifiesto Comunista*, cuando se señala que si no se logra la superación de las contradicciones de la vieja sociedad, la crisis de esta deviene en el derrumbe simultáneo de las fuerzas sociales en pugna.

Es decir, no puede haber nada de mecánico en el proceso de poner en pie, una nueva sociedad; el resultado depende enteramente de la lucha de las clases, cuyas opciones están inscritas en la determinación y momento histórico en que se da la lucha, pero se trata de un abanico de posibilidades que no tienen ningún resultado predeterminado.

El carácter mecánico y abstracto de esta Filosofía de la Historia hizo que el Partido Comunista de Costa Rica no advirtiera la tarea del momento, lograr pensar una plataforma política que permitiera una salida colectiva a las tareas enfrentadas de conjunto por las clases subalternas centroamericanas: la ocupación militar norteamericana y por lo tanto, la necesidad de colocar a los sectores populares como vanguardia de la lucha de liberación nacional, la relación necesaria entre el cipayismo y colaboracionismo militar, con el ocupante y el carácter social de las oligarquías locales, la necesidad de una comprensión del carácter de la lucha de los pueblos originarios en pos de su liberación social y jurídica y finalmente, la necesidad de rebasar los simulacros electorales que se han vendido como "democracia".

Justamente para eso habría que plantearse la articulación y confluencia de los tres proyectos políticos populares que básicamente se ignoraron unos a otros.

Así, se podría entender la aparición de la ideología del comunismo "a la tica", no como una desradicalización producto de la sensatez que dan los años, sino que el cierre de la crisis de dominio en el área y la liquidación de las otras fuerzas populares centroamericanas, sumado a un comprensión no muy acabada de las sutiles trampas del régimen democrático burgués, terminó liquidando por la vía de la cooptación y la institucionalización, al comunismo radical de primera época.

sistema social. Creemos únicamente en la acción de las masas preparadas y organizadas, como medio eficaz de combate." (1980, 99).

Esta síntesis apretada de preceptos, orientaciones políticas e ideologías, son a el verdadero fundamento del comunismo "a la tica" y la declaración de extinción del comunismo radical costarricense como una concepción teórico-práctica.

Este hecho no es contradictorio con que el Partido Comunista de Costa Rica y luego el Partido Vanguardia Popular, siguieron por varios años más, canalizando orgánicamente las irritaciones y esperanzas/energías utópicas de los sectores populares costarricenses. Justamente, como verá la gran tragedia que concluirá con la guerra civil del 1948, será la contradicción no solucionada entre un vigoroso movimiento popular y una carencia de un pensar radical.

b) Los procesos y fuentes que constituyeron el comunismo "a la tica".

La tesis de Cerdas Cruz y Merino, según la cual este comunismo "a la tica" fue una evolución orgánica e indolora, a la que llegó el Partido Comunista media vez sus dirigentes ganaron edad y experiencia, proceso que se facilitó por la falta de influencia de la Internacional Comunista en el PC CR, así como la tesis de Amador, según la cual el radicalismo del PC se agotó con el contacto con la Internacional Comunista, son ambas unilaterales, producto del carácter esencialmente exógeno de sus determinaciones y no ayudan a comprender cómo se llegan a formular y concatenar preceptos, ideologías y orientaciones que tienen a toda luz, genealogías distintas (esencialismo, "democracia pura", "Progreso", etc.).

Hay varios elementos que parecen conjugarse para desradicalizar a los comunistas entre 1936 y 1938 y provocan que brote a luz, el comunismo "a la tica", el primero y que no mencionan ninguno de los analistas que se viene citando, es el cierre por la vía militar de la crisis de la dominación en el área centroamericana a través de la derrota de las otras dos alternativas populares y una relativa estabilización de los efectos más corrosivos de la crisis del 29. *"La recuperación económica alcanzará su momento álgido en el 36-37 y se mantiene más o menos hasta 1940. Un índice de la misma es el aumento de los ingresos del Estado, que pasan de los 23 millones de colones en 1932 a 41 de millones en 1940"* (Gracia, 1984, 26).

El segundo elemento fueron los primeros éxitos electorales del Partido Comunista de Costa Rica (revertidos solo parcialmente en 1936) que fecundaron una tendencia evolucionista. Esta concepción pone el énfasis en el aumento gradual y parlamentario de la influencia del partido, esta misma concepción facilitó que se institucionalizara la fuerza social que se organizaba y simpatizaba con el PC CR. Manuel Solís señala que: *"la orientación del "comunismo a la tica" les permitió a los comunistas crecer.* [No obstante] *ellos se mantuvieron dentro de la forma cultural dominante de vivir la política y la ciudadanía. A ella pertenecía una idea de la política moldeada por la verticalidad y el caudillismo"* (2006, 118).

Para reforzar nuestra tesis de la existencia de dos momentos claramente delimitados de la experiencia comunista en nuestro país, queremos señalar cómo los mismos comunistas radicales advertían sobre la tentación del cretinismo electoral y parlamentario, de una asimilación unilateral y acrítica de la cultura política de la democracia restringida y patriarcal costarricense; en la edición de Trabajo del 17-II-1934, se advierte: *"El triunfo obtenido en las elecciones, puede alimentar ilusiones de los camaradas en la democracia burguesa (...) No se será por la vía electoral que llegue el Partido Comunista al poder. La razón es muy sencilla: la burguesía gobernante utiliza como forma de gobierno la democracia parlamentaria, mientras su poder de clase no está seriamente amenazado".*

El gradualismo político y sindical estuvo resumido en una consigna que va a recorrer toda la vida política de los comunistas "a la tica": *llenar la democracia de contenido económico*[lxvi]. Esta no es evidentemente una tesis novedosa para la teoría política, ni para los programas políticos, fue varias veces planteada por los socialdemócratas europeos de los años veintes y-treintas, y será retomada, por ejemplo, por los eurocomunistas ya en los setentas. Esta serie de planteamientos gradualistas necesitan ir forjando la idea de una "democracia pura", la cual supone en un primer momento, el abandonar la distinción clásica del marxismo entre la democracia burguesa (jurídico-formal, mistificadora de las desigualdades sociales y en última instancia dictatorial-autoritaria) y por otra lado, la democracia proletaria/dictadura del proletariado, asociada a la autoorganización/autodeterminación de las clases subalternas y a la construcción de una organización estatal de nuevo tipo, a un semi-Estado que se autoextingue.

Esta obra es propiedad del
SIBDI - UCR

d) Comunismo "a la tica", nacionalismo metafísico, estalinismo.

Lo distintivo de la ideología/ estrategia del comunismo "a la tica" es que no apuntala la idea de una democracia "asexuada" y "pura" sobre la base de *una ideología de La Democracia*[lxvii], como hicieron las corrientes europeas arriba señaladas, sino que su justificación política pasa por adoptar (recaracterizando algunos aspectos) elementos importantes del recurso al esencialismo y el exotismo que habían utilizado los intelectuales liberales decimonónicos, en sus discursos de legitimación política del régimen y de construcción de la identidad nacional. Los comunistas a "la tica" proclamaban: *"estar del lado de la herencia y de la tradición, tal cual existían. Las creencias religiosas, la familia, la pequeña propiedad y las mejores tradiciones nacionales"* (Solís, 2006, 112).

La ideología que forjaron los liberales consiste en fundamentar la "excepcionalidad" costarricense, otorgándole al país un carácter de otredad radical en relación con el resto de Centroamérica (Acuña, 2002, 191-228), así como "demostrar" que la sociedad costarricense estaría marcada por una incapacidad intrínseca de transformación revolucionaria. Para 1894, esta ideología estaba bastante bien diseñada, por ejemplo el eminente liberal (y pensador colonizado por antonomasia) Pío Víquez señala: *"Aquí no puede haber anarquía, ni ha habido anarquía o tendencia a la guerra contra la institución del Gobierno"* (...) *"en Costa Rica no hay razón que demuestre que es justo conspirar con puñal asesino(...) Porque este es un país donde la propiedad y las comodidades solo se reparten entre los hijos de la nación(...) Aquí no hemos tenido espíritu de anarquía. A nadie en Costa Rica le ha trabajado el error hambriento o desheredado suficientemente la cabeza, para hacer que estalle el cerebro en odio aniquilador de la política (...)Anarquistas en Costa Rica es imposible que los haya mientras la leche se venda cara y el café mantenga su precio"* (citado en Rodríguez, 1979, 221).

En esta corta frase, están los núcleos fuertes de esta ideología de legitimación producida por las élites liberales. Hay tres ejes alrededor de los cuales gravitan otra serie de metáforas e identificaciones inerciales, que se han constituido en un denso "sentido común" ideológico, fundamento y afirmación de una propuesta metafísica de identidad nacional:

1) El eje/matriz de la pobreza generalizada, que se preserva desde la colonia hasta nuestros días y es el fundamento de la igualdad costarricense y por lo tanto, de "su democracia".

2) El eje/matriz de la tradición de paz, el cual *"conserva una fuerza llamativa. Su persistencia (...) tiene relación directa con su función política central: ha servido para balancear fuerzas en tensión o conflicto, y ha sido movilizado para neutralizar pretensiones que se juzgan desmedidas o peligrosas"* (Solís, 2006, 56).

3) El tercer eje/matriz (no tan claro en la cita de Víquez) es el *"mito de la Costa Rica blanca, una representación racista, parcial e inexacta, que tenía como referencia el Valle Central"* (óp., cit., 56).

Merino transcribe una extensa entrevista que Manuel Mora le concedió en 1993, donde se reproducen casi paso a paso los mitos de la ideología liberal, señalamos las afirmaciones más ideológicas, y sobre todo más refutadas por las investigaciones sociales, filosóficas e históricas recientes:

"Comenzamos a preocuparnos por comprender los procesos históricos por medio de los cuales había cristalizado en Costa Rica lo que podríamos llamar una conciencia nacional enfocada hacia la democracia. Vimos que Costa Rica fue una de las colonias más pobres y aisladas de España, el resultado es que surgió una población fundamentalmente de pequeños productores, sin recursos económicos ni humanos para formar un ejército; surgió una mentalidad de pequeños propietarios, obligados a vivir en la pobreza" (...) "Costa Rica, con muchos problemas y conflictos, se fue inclinando muy pronto hacia sistemas democráticos de Gobierno" (Merino, 1996,60).

El movimiento de desradicalización política llevó a los comunistas "a la tica", a abrevar de las fuentes liberales que habían sido más puestas en entredicho por los intelectuales radicales de inicios del siglo XX y en tiempo real por otros intelectuales no comunistas como Mario Sancho, Max Jiménez y Yolanda Oreamuno.

Finalmente, hay que tomar realmente en cuenta, aunque no como una relación de causa y efecto (como sucede con las lecturas ingenuas y pretendidamente trotskistas), la evidente

influencia que ejerció en el comunismo "a la tica", el cambio de orientación en la geopolítica soviética que significaron las resoluciones del VII Congreso de la Internacional Comunista, primero y la estrategia de "Unidad nacional antifascista" de la Conferencia de Teherán, ya entrados los años 40's.

Este cambio de orientación sirvió como un guiño, como una aprobación/ justificación de una orientación ya realizada. A diferencia de lo que señala Cerdas Cruz, estos hechos no sirvieron para generar un pensamiento "nacional-popular", que luego se habría perdido con la sovietización del Partido Vanguardia Popular ya hacia los años 50's (1986, 355-359) como señala Manuel Solís: *"La "nacionalización" de los comunistas, por ejemplo, no implicó ningún cambio en lo que se refiere al culto a Stalin. En el periódico del partido Stalin permaneció como el "estratega genial". Era el modelo por imitar (...) Sus decisiones continuaron siendo un norte para los locales"* (2006, 118).

La justificación/apoyo a todas las acciones de contrainsurgencia llevadas adelante por la nomenclatura soviética, será una característica del Partido Vanguardia Popular hasta que la URSS se disolvió; el comunismo "auténticamente nacional" siempre convivió con la admiración acrítica por "El padre de los pueblos", con una actitud indecorosamente pro soviética.

e) El Frente Popular, unidad nacional y comunismo "a la tica".

En el VII Congreso de la Internacional Comunista, se aprueba la orientación del Frente Popular, la cual consistía en crear frentes electorales entre los comunistas, los socialistas y partidos burgueses "democráticos", con el argumento de sumar en un solo frente a las fuerzas antifascistas, al igual que la táctica de "clase contra clase" del período anterior; lo que se mantenía inamovible era la "teoría de la dos revoluciones" diferenciadas para los países del Tercer Mundo.

No se quiere detallar aquí los razones por las cuales la diplomacia soviética efectuó el paso de la política de "clase contra clase" a la de "Frente popular", hay una abundante literatura al respecto, pero nos parece particularmente clara para señalar el carácter no radical, defensor del statu quo y paradigma de *realpolitk* de esta orientación la siguiente caracterización: *"El viraje hacia una política de defensa del estado burgués y del statu quo social en el seno de los países imperialistas, que implicaba la defensa de la propiedad privada en los casos de grave crisis social y la defensa nacional en caso de guerra imperialista, se realizó en el séptimo congreso del Comintern (...) Lo había precedido un viraje inicial en este sentido del PCF, a raíz del pacto militar Stalin-Laval. La política llamada de frente popular fue su traducción más nítida, y su aplicación en el curso de la guerra civil española su traducción más radical. En contra de las colectivizaciones realizadas espontáneamente por lo trabajadores y los campesinos pobres de la España republicana, en contra de los órganos de poder creados por el proletariado y en particular de aquellos comités y milicias que inflingieron una derrota decisiva de los insurrectos militar fascistas en junio de 1936 en casi todas las ciudades importantes del país, el PC se erigió como el defensor más encarnizado, consecuente y sanguinario del restablecimiento del orden burgués"* (Mandel, 1982, 22).

Estos efectos políticos se vieron acrecentados en América Latina, cuando se realizó la Conferencia de Teherán, pues la alianza Stalin-Churchill-Truman significaba, traducido a tierras criollas, una suspensión de la lucha anticapitalista y antiimperialista, así como la colaboración incondicional, con el principal opresor de las naciones centroamericanas.

Cerdas Cruz reproduce declaraciones de Manuel Mora, aparecidas en *La Tribuna* el 19 de agosto de 1943, la primera y el 23 de febrero de 1945, la segunda, donde asegura: *"Nunca ha sido nuestra intención despedazar o declarar la guerra a la United Fruit Co."(...) "La tesis de la lucha de clases tiene que ser remplazada por la tesis de la colaboración de clases"* (1986, 249-352).

El mismo Mora en 1942, se quejaba de que fuéramos una *"verdadera carga"* (1979, 253) para los Estados Unidos en su lucha contra los nazis. La lógica colonizada con la que los comunistas costarricenses introdujeron su peculiar interpretación de las estrategias de Frente Popular y Unidad Nacional, los llevó a plantear en un Manifiesto fechado el 8 de diciembre de 1941, que: *"la declaratoria de guerra hecha por nuestro Gobierno, para que signifique una verdadera colaboración en la lucha contra la agresión nipona, debe traducirse en hechos y sacrificios reales. En consecuencia pedimos que inmediatamente el gobierno de Costa Rica celebre con el de Estados Unidos un tratado para el uso de nuestras aguas y nuestro suelo, en la medida y el tiempo que lo requiera la lucha contra el nazi-facismo."* (citado en Trejos, 1984, 79).

Para que no quede duda del orgullo que estas actitudes producen en los comunistas "a la tica", se reproduce la entrevista realizada a Manuel Mora en 1966, donde explica con claridad, su posición en este periodo: *"durante la segunda guerra mundial, nosotros, como contribución a la guerra, como ayuda a las potencias que luchaban contra Hitler, acordamos no hacer huelgas y tratar de arreglar los problemas (por medio) de negociaciones con la clase patronal"* (óp., cit., 85).

El argumento de la supuesta desviación browderista de ese periodo, no sirve para explicar nada[lxviii], el hecho importante es que entre los efectos producidos por esta nueva orientación, estuvo que el Partido Comunista de Costa Rica pasó de aseverar en 1935: *"No hemos hecho nunca distingos entre los partidos de extracción capitalista para ver si son más "malos" o menos "malos" unos que otros. Los hemos atacado a todos con la misma implacable agresividad. Por que en todos hemos visto cristalizaciones de la clase explotadora"* (Trabajo 23-VI-1935) a firmar en 1939 un acuerdo entre ellos, el partido Republicano Ricardista, Confraternidad Guanacasteca, Renovación Nacional y Centro Germinal donde no solo se comprometen a defender las instituciones democráticas,

abandonar la aspiración a que uno de sus militantes sea candidato, sino que en la declaración política se explica que: *"El PC CR no busca establecer en Costa Rica la dictadura del proletariado, ni abolir la propiedad privada, ni disolver el hogar costarricense, ni realizar persecución religiosa, lo que busca es el desenvolvimiento económico de la Republica"* (Trabajo 8-VII-1934). Dos o tres años después estaba colaborando abiertamente con la gerencia de la United Fruit Co. y ofreciendo por cuenta propia el territorio nacional al US Army.

En el veloz proceso de desradicalización de los comunistas costarricenses, en el cual tuvieron que negar su propia experiencia, se encuentra una singular combinación de elementos que constituyen las partes integrantes del comunismo "a la tica": 1) *"un seguimiento estricto e incluso indiferenciado de una directriz internacional";* 2) un tipo peculiar de *"socialización política y personal de la dirigencia comunista. A tal socialización pertenecía un catolicismo cultural consumido en la niñez, cargado de connotaciones afectivas y maternales, y"* 3) *"una idea de excepcionalidad nacional"* (Solís, 2006, 118).

e.1) La crítica del marxismo radical al frente popular latinoamericano.

Es importante detenerse en otro asunto crucial, para entender la falsedad ideológica que traía toda la esquemática con la que los marxistas leninistas latinoamericanos (y por lo tanto, los comunistas "a la tica") justificaron la orientación política de construir Frentes Populares (teoría de las dos revoluciones, carácter semifeudal de nuestras sociedades, la necesidad de la lucha internacional contra el fascismo)

Mires aporta una acerada crítica a estos esquemas, empezando por la teoría de las dos revoluciones hasta desembocar en los Frentes Populares latinoamericanos. Mires sostiene que: *"la revolución democrático burguesa, (...) no fue en ningún momento la práctica objetiva que realizaron los PC latinoamericanos, sino su pura ideología práctica, esta última encubría a su vez otro tipo de práctica política, que en última instancia era,* ***la concertación de alianzas con cualquier clase aunque fuera dominante, dispuesta a favorecer las estrategias políticas de la Unión Soviética durante los años inmediatamente siguientes a la Segunda Guerra Mundial"*** *(...) " Que la ideología de la revolución*

democrática burguesa sólo fue una coartada ideológica, que no era en ningún caso el producto de una relación teoría-práctica de los PCs latinoamericanos con la verdadera lucha de clases, lo demuestra el hecho de que sólo en muy pocos países los PC se dieron la tarea de movilizar al campesinado. En la medida en que se plantea una revolución democrática burguesa, ella sólo cobra sentido con la movilización del campesinado, pues de otra manera, no se comprendería el carácter anti feudal que esa revolución implica" (...) "eso demuestra por otra parte que ***la revolución democrático burguesa no fue sino la forma ideológica que asumió otro tipo de alianza social y política, diferente a la que se postulaba,*** *a saber: establecer en planos locales, la concordancia que a nivel mundial precisaba la política (geopolítica) de la Unión Soviética" (...) "Ni siquiera el PC de Chile que fue el único que logró insertarse durante esos años en una amplia corriente policlasista y poli ideológica, como fue el Frente Popular de 1938, desarrolló una efectiva política agraria." (...) "como muchos autores han ya demostrado profusamente demostrado, los intereses de la supuesta "oligarquía feudal" no eran antagónicos a los de la también supuesta burguesía nacional. Muy por el contrario,* ***bajo el alero del proceso de industrialización "hacia adentro" que se realizó desde los años treinta, tiene también lugar un proceso de fusión de intereses-entre las nuevas burguesías esencialmente industriales y los grandes propietarios agrícolas.*** *(...) Incluso, todo aquel período, denominado eufemísticamente, de "sustitución de importaciones" no significó en la práctica más que la* ***canalización de excedentes desde largos años acumulados, por parte de la oligarquía agraria, hacia determinados y muy limitados espacios de reproducción industrial.*** *(...)* ***La transformación de parte de la renta de la tierra en plusvalía tendió a realizarse en gran parte del continente latinoamericano, no a través de un proceso de lucha abierta entre una burguesía industrial y los grandes propietarios agrícolas, sino a través de un proceso de asociación y asimilación reciproca"*** *(...) "el precio de la mencionada asociación de interés o alianza económica de clases, o lo que es igual, la entrada de la burguesía local al bloque oligárquico de dominación,* ***fue la inalterabilidad de las relaciones de producción y de propiedad en el campo****"(...) De ahí que las alianzas políticas y sociales que postularon durante el período los PC latinoamericanos, tendieron a realizarse en contra de la lógica de una propia revolución democrático burguesa, en nombre, precisamente, de ella. En la medida en que los PC entraron a apoyar burguesías*

industriales que a diferencia de los países capitalistas avanzados no podían prescindir de su ligazón con el bloque oligárquico de dominación, cerraron las puertas a la movilización de los campesinos, sin la cual no puede existir ninguna tarea "antifeudal". Con esta práctica, colaboraron asimismo, a aislar al proletariado de su aliado más próximo y natural. Las represiones que sufrirían posteriormente los PC en casi todos los países latinoamericanos se entienden mucho mejor si se entiende el resultado de sus propias políticas que los condujeron a un virtual aislamiento social. [Los PC latinoamericanos] ***aceptaron el esquema colonial de las clases sociales.*** *Sobre la base de este esquema, fue superpuesta la concepción menchevique de la revolución democrático burguesa, y sobre ella, se levantó la concepción europea, en su versión dimitroviana, de los Frentes Populares (...) He aquí entonces, que los seguramente perplejos PC latinoamericanos se encontraban sorpresivamente frente a la disyuntiva de proclamar una revolución democrática burguesa, por una parte, y de proponer frentes defensivos, para realizar esa misma revolución. Al igual que la ideología de la revolución democrático burguesa, la tarea práctica de formar Frentes Populares, no era sino una* ***forma*** *que encubrían otro tipo de políticas, surgida de las necesidades internacionales de la URSS"* (1980, 91-93).

No se tiene nada más que agregar a esta interpretación de las consecuencias políticas que tuvo la orientación del Frente Popular en América Latina, que por lo demás, arroja mucha luz para comprender los avatares de los PC latinoamericanos, inclusive del Partido Comunista de Costa Rica.

En resumen, entre los procesos que fueron modelando el comunismo "a la tica", están el cierre de la crisis de dominio en el área, lo cual inauguraba una situación política reaccionaria en el conjunto de Centroamérica; una desradicalización del discurso comunista acicateado por sus éxitos electorales; los cuales no pusieron en entredicho la lógica misma de la democracia patriarcal y restringida, la lógica de la reforma y verticalidad que concibe: *"que el único pecado capital que existía en política era perder unas elecciones"* (Solís, 2006, 99), finalmente una interpretación de las orientaciones de la geopolítica soviética, que servía para justificar y profundizar una orientación tendiente a autodesradicalizarse.

f) Violencia y transformaciones sociales.

Se añadirán otros dos elementos fundamentales del comunismo "a la tica", primero el permanente recurso a recalcar la imposibilidad de una transformación revolucionaria violenta y comunista en el país, así como la obligatoriedad de los comunistas de defender la democracia costarricense como el sistema político más conveniente para las clases subalternas. Tómese, por ejemplo el discurso realizado por Manuel Mora en el Frontón Jai Alai en 1938, en este se señala taxativamente: "*¿Tiene planteada nuestro Partido en Costa Rica la necesidad de realizar una revolución violenta? ¿Es la construcción del comunismo integral lo que nosotros queremos realizar en la primera oportunidad? Nada de eso es cierto camaradas. Ni puede estar a la orden del día en nuestro país la revolución comunista integral desde luego que Costa Rica es un medio económicamente retrasado, ni podrá estar a la orden del día la revolución violenta en tanto gocemos de instituciones democráticas que nos garanticen el derecho de pensar, de hablar, de reunirnos, de organizamos y de plantear y conseguir las reivindicaciones del pueblo costarricense. Por el contrario, nuestro Partido, en Costa Rica, tiene que hacer toda clase de esfuerzos para defender las instituciones democráticas. Porque estamos convencidos de que en el presente momento histórico, la forma democrática de nuestra vida política es la que más conviene a nuestro pueblo*" (1980,97).

El recurso y apelación permanente de la ideología comunista "a la tica" de llamar a defender y proteger las instituciones democráticas, básicamente el parlamento y el sufragio universal (ambos bastante verticales y parciales, por cierto) y a lo sumo "llenarlas de contenido económico", tuvo un efecto político muy significativo, que fue la pérdida de vigor en la denuncia a los fraudulentos procesos electorales que se seguían sucediendo.

Los comunistas "a la tica" abandonaron así la posibilidad de postularse como un cuerpo político, capaz de encauzar el descontento ciudadano con la democracia restringida y emprender una transformación radical-democrática que apuntara contra la "argolla política" y el voto restringido.

Iván Molina señala con mucha agudeza: *"Irónicamente, aunque los comunistas fueron afectados por el fraude electoral más escandaloso que hubo en las elecciones de 1938, no*

explotaron al máximo la denuncia de esos hechos: asumieron la actitud del Presidente como una provocación" (1999,123)[lxix].

Estos hechos y cambios de orientación de los comunistas costarricenses, contienen otra reflexión importante para el pensar radical; media vez inicia el proceso de institucionalización del Partido Comunista de Costa Rica, con la consiguiente aparición de la ideología del comunismo "a la tica", el vigor de la critica antiinstitucional, antielectoral, antiidolátrica y contracultural recae sobre intelectuales radicales no comunistas como Yolanda Oreamuno, Mario Sancho y Max Jiménez[lxx], este hecho lamentablemente, ha creado que se note la ausencia de una auténtica genealogía del pensar radical costarricense.

La tradición intelectual vinculada al Partido Vanguardia Popular marcó profundamente las investigaciones en ciencias humanas, cuando esta corriente perdió fuerza interpretativa dentro de la filosofía y las ciencias sociales costarricenses, no le siguió un ajuste de cuentas crítico y superador de esta tradición, sino una negación unilateral ("el marxismo siempre estuvo equivocado") o una superación débil ("el marxismo tiene algún valor, como otras muchas corrientes de interpretación").

Pese a que a partir de los 90's se genera un movimiento intelectual y académico que pone en tela de juicio muchas de las inercias de la metafísica de la identidad nacional, este apunta poco a la necesidad de reconstruir un pensar y una genealogía radical capaz de superar esas inercialidades.

En fin, lo que se quiere señalar es que, por una serie de hechos, la obra de Sancho y Jiménez, no fue incorporada dentro del "panteón democrático nacional" que construyó la historiografía oficial y también la comunista "a la tica".

Una genealogía y una recaracterización de la obra de estos intelectuales, es una tarea pendiente de los actuales pensadores radicales.

Terminado este excursus sobre los lamentables avatares del "hilo rojo" de continuidad radical, se comentarán de nuevo los efectos políticos de la consolidación del discurso comunista "a la tica" y su ideología sobre la "democracia neutra" y la "defensa de las instituciones democráticas".

Estos recursos ideológicos de los comunistas "a la tica" sobre la fuerte "tradición civilista nacional" y la inviabilidad de una transformación social radical en el país, curiosamente se producen en el momento cuando el mecanismo fundamental de dominio oligárquico-liberal, la hegemonía articulada a partir del sistema electoral, se agrietaban cada vez más y mostraban más recurrentemente, su forma repugnante.

V) La crisis de dominación pone a prueba las capacidades radicales del comunismo "a la tica".

a) El populismo calderonista y las reformas del catolicismo social.

Entre los procesos electorales que van del año 36 al 48 *"a pesar de la impugnación del sistema político, en estos años,* [y] *aunque hubo algunas modificaciones menores en la legislación electoral, no se realizó ninguna reforma en gran escala (...) orientada a restaurar la credibilidad y la confianza de los ciudadanos en los comicios"* (Molina, 1999, 137). Asimismo, ya para los inicios de los años cuarenta, esta crisis de legitimidad democrática se vio acrecentada por el considerable aumento en la fuerza electoral del partido Republicano Nacional, transformándolo casi en un partido de Estado[lxxi] *"En 1932, el Republicano Nacional capturó el 46, 6 por ciento de la votación total, una proporción que subió al 47,4 por ciento en 1934, al 59,2% en 1936, al 64,9% en 1938 y al 82, 5 por ciento en 1940"* (Molina, 1999, 145).

A este aumento en la base social electoral del Partido Republicano Nacional, habría que sumarle su política de utilizar la inversión en obras públicas para consolidar su red clientelar y de funcionarios partidarios leales, Molina señala que: *"la inversión en obras públicas supuso un 37, 8 por cierto de todo el gasto social entre 1940 y 1947"* (1999, 151) a la vez, se generaba una ideología de legitimación y un estilo particular de cultura política e institucional.

Esta cultura política e institucional que modeló el populismo calderonista, estaba asentada sobre una red de complicidad y corrupción complaciente con el círculo de amigos y leales del Presidente.

Existían razones sociales para que se fortaleciera este estilo de institucionalidad y cultura política, estas prácticas servían como mecanismo de acumulación y argamasa social del mismo grupo de poder. (Solís, 2006, 89-155).

Este régimen basado en las prebendas y los premios al círculo de amigos, generaba que las rupturas personales, deslealtades y resentimientos políticos estallaran con mucha violencia,

un ejemplo de ello es la ruptura entre cortesistas y calderonistas, la guerra civil de 1948 tiene también elementos de esta forma de entender la política (óp., cit., 239-272).

El otro elemento clave para comprender el fenómeno que significó el ascenso del calderonismo, es que este hace parte de una serie de políticos católicos, los cuales buscan recuperar hegemonía y apoyo social para los proyectos de la iglesia católica, para llevar adelante el plan, este grupo de políticos católicos, luego del fracaso que significó el Bellavistazo, buscan recomponer su fuerza política desde el interior del Partido Republicano Nacional, finalmente con la llegada de Calderón al poder lograrán controlar el partido desplazando así a los viejos liberales jimenistas y cortesistas. (Solís, 2006, 89-15) (Molina, 2007, 97-15).

Señala Molina: "*el Presidente se afanó por asegurarse el apoyo de la Iglesia Católica. Con este fin, re estableció la enseñanza religiosa en las escuelas en 1940 y, en vez del anticomunismo de Cortés, basó su acercamiento con la jerarquía eclesiástica en el social cristianismo (inspirado en la doctrina social de la Iglesia) como base de las políticas sociales del Gobierno.*"(1999, 151).

Manuel Solís realiza una caracterización más radical del proceso de ascenso del catolicismo social y de la estrategia que significaban las reformas de la era calderonista, reseñamos con detenimiento: *"En 1941, Calderón anunció el restablecimiento de la enseñanza religiosa en la educación primaria" (...) "En julio de 1942, el Congreso derogó las leyes anticlericales de 1884 y 1894, y con el Código de Trabajo instituyó una avanzada católica en el movimiento sindical, en competencia con los comunistas"* (2006, 90). *"Una característica de la reforma social es su insistencia en la moderación y la estabilidad social y política. Su pretensión principal era atenuar conflictos y prevenir la violencia mediante cambios, cuidadosos, paternal y verticalmente dirigidos"* (89).

"Lo que usualmente se ha visto como un giro social progresista de la Iglesia fue un arriesgado movimiento para frenar a los comunistas, marcándolos desde la cercanía, y para avanzar en terreno que las reformas liberales habían demarcado como laico" (91) *"La reforma social no aspiró a una mayor vida democrática, con ciudadanos y ciudadanas*

como protagonistas principales. Los vanguardistas fueron a la alianza con los republicanos ignorando esta realidad, al igual que su propia experiencia" (95).

a.1) Resumen.

Los elementos de una verdadera crisis institucional y de legitimación que pese a los esfuerzos del catolicismo social, no tenía otra forma de resolverse que por la vía de la guerra civil (curiosamente como lo predijo el comunismo radical de primera época): 1) un sistema electoral cada vez más abiertamente e irritantemente fraudulento. *"En la década de 1940, los pequeños y medianos productores agrícolas del Valle Central, los patronos y obreros urbanos, principales beneficiarios de las políticas estatales, que se consideraban a sí mismos ciudadanos costarricenses, blancos (aunque a veces su piel fuera un poco oscura), respetables y educados, experimentaron la proliferación de tipos de fraude cada vez más graves, en las que era común el uso de la fuerza. Hasta entonces tales prácticas habían prevalecido en áreas del país pobladas por campesinos pobres y obreros agrícolas, con bajos índices de alfabetización y entre los cuales era más visible el origen indígena o mulato Para los habitantes de San José, Alajuela, Cartago y Heredia resultó intolerable que la cultura política que se había configurado en Guanacaste, Puntarenas y Limón, con sus mayores niveles de abuso y coerción, se entronizará en el centro del país"* (1999, 177); 2) unas clases subalternas que habían logrado forjar un instrumento político, cultural y editorial aglutinador. La fuerza social acumulada por el Partido Vanguardia Popular en los años treintas y cuarentas es indiscutible, ya en 1942 había conquistado más del 16% del padrón electoral (17 000 votos), en las elecciones de1948 lograron obtener una fracción parlamentaria de 10 diputados de 45 posibles, *"el tiraje de Trabajo, (...) ascendió de 1.000 a 4.000 ejemplares entre 1931 y 1934, y a 7.500 ejemplares en 1946. En este último año, el periódico comunista se ubicaba por debajo, pero bastante cerca, de los principales diarios nacionales: Diario de Costa Rica (10.000 ejemplares), La Prensa Libre (10.000 ejemplares), La Tribuna (8.000 ejemplares)."* (Molina, 2004, 7); 3) La contradicción entre esta fuerza social popular y la dirigencia comunista que había generado un grupo de intereses, unas alianzas electorales[lxxii] y una ideología que atentaba contra una salida radical a la crisis. 4) Un proyecto de contra insurgencia católica tan bien diseñado

que termina, subsumiendo a los comunistas costarricenses. 5) una oligarquía dividida, con su personal político enfrentado producto de la lógica de la cultura política e institucional que había construido la misma oligarquía cafetalera.

b) Brigadas de choque, polarización política.

Es importante señalar que el gobierno con su acercamiento a los comunistas buscaba varios objetivos: 1) compensar la pérdida de apoyo electoral, derivada de la ruptura con los cortesistas; 2) ganarse una batería de intelectuales que pudieran defender la gestión del gobierno (apelando a su carácter "social" y al "contenido popular" de las reformas de esa administración) de los ataques que le propinaban tanto un sector de la oligarquía (enemiga de cualquier reforma), así como sectores de las capas medias irritadas por la corrupción administrativa y la falta de espacio en el aparato educativo y cultural del Estado (este grupo lo representaba sobre todo el Centro de Estudios para los Problemas Nacionales) y 3) Lo que sería más importante el contar con una fuerza disciplinada y organizada[lxxiii], fundamental en una situación de crisis orgánica, donde las vías de hecho son claves para cambiar o mantener la correlación de fuerzas.

Este cambio en la calidad de la mirada permite, encontrarse con otra cara oculta del comunismo "a la tica", en muchos sentidos, se puede leer el significado de las "brigadas de choque" comunistas, no como los batallones obreros que defienden un proceso de transformación "democrático" y "popular", comprensión difundida por la historiografía comunista, sino que nos encontramos con las brigadas de choque y amedrentamiento de un Bloque de Poder que combinaba al populismo calderonista y al catolicismo social de la jerarquía eclesiástica, ambos profundamente compenetrados en realizar con éxito, el dispositivo de contrainsurgencia que habían diseñado.

La polarización política entre el gobierno caldero-comunista y la "reacción" (Los comunistas, a partir de 1944-1945 empezarán a llamar reaccionarios o todos los opositores al gobierno.) no se debe esconder que en realidad, la situación, la cual lleva a la guerra civil del 48, parece más un paralelogramo de fuerzas con cuatro bandas: 1) Los republicanos-calderonistas interesados en mantener la "argolla" del manejo estatal como buen partido de Estado; 2) los comunistas interesados en llevar adelante su estrategia de "democracia institucional con contenido económico", para lo cual tenían que mantenerse "pegados" al poder del Estado, *"empujando al gobierno hacia la democracia y no hacia la reacción"* (Mora citado por Merino, 1996, 99), por otro lado: 1) la oligarquía anticomunista deseosa de erradicar la organización popular y finalmente; 2) un pequeño grupo de intelectuales,

políticos y militares autodenominados socialdemócratas, los cuales sabían que se debía hacer un cambio brusco en la correlación de fuerzas, para poder tener una incidencia política real en la vida política del país.

En relación al Centro de Estudios para los Problemas Nacionales, es muy interesante la siguiente caracterización que nos presenta Manuel Solís: "[El Centro] *era pensado como una* ***minoría selecta de individuos calificados, o como una minoría excelente, unida alrededor de aspiraciones superiores y de una doctrina.*** *Con el Centro tomó forma una suerte de leninismo de clase media. Ellos pretendieron ser una vanguardia que educaba y civilizaba al pueblo inculto, y a los políticos ignorantes"* (2006, 161)

Es sugerente la tesis de Solís en la medida que señala, como el triunfo del CEPN, tuvo que ver mucho con su carácter elitista, cerrado, eficaz, "de combate" para usar términos leninistas, esta actitud se tradujo en el abierto desconocimiento de la legalidad y los derechos humanos, cuando llegó el momento político, que ellos estimaban adecuado, curiosamente las ideologías producidas por el régimen de la Segunda República tienden a ocultar estos hechos, a presentarlos como una operación quirúrgica dolorosa, pero necesaria (Solís, 2006, 282-283).

El siguiente comentario de Solís ayuda a pensar el porqué se proyecta una imagen tan distorsionada del principal conflicto social que vivió el país en el siglo XX: *"El conflicto social más importante del siglo tomó forma dentro de los carriles puestos por la ideología que predicaba una sociedad pacífica y en "equilibrio", que carecía de una propuesta fuerte de ciudadanía, y que daba por normal el uso episódico de una dosis de violencia, como medio para resolver las disputas entre las élites políticas"* (2006, 121).

c) Nuevamente sobre el problema democrático.

La desradicalización política de los comunistas y su acercamiento al gobierno, hicieron que los comunistas dejaran la bandera de la lucha por la pureza del sufragio, así como la tradición política y cultural de denuncia a las elecciones como una farsa; esta tradición fue progresivamente cayendo en manos de uno de los grupos rivales de los comunistas.

Será el CEPN y los grupos vinculados a Figueres, quienes sabiéndose más pequeños que los comunistas, los republicanos y los ulatistas mantendrán hasta el final su denuncia al sistema político orquestado por el "calderocomunismo". Promoviendo así, un clima cultural de guerra, de creciente polarización política.

Los socialdemócratas mantenían la vocación de imponer su hegemonía y su proyecto de país por las urnas o por la balas, pero como por las urnas, el camino parecía estrecharse cada vez más, la vía militar cobró fuerza y terminó imponiéndose.

En ese sentido es muy agudo el siguiente comentario de Molina, sobre los resultados de la guerra de 1948: "*el principal ganador de tal conflicto político fue el grupo organizado en el Partido Social Demócrata. Su escaso peso en el juego electoral, al tiempo que lo marginaba en el conjunto de sectores que formaba la oposición, le daba un margen de maniobra mayor. Pese a su pequeñez, los socialdemócratas coadyuvaron de manera importante a polarizar la lucha política y a promover una ruptura institucional, única opción que tenían para alcanzar el poder e impulsar el proyecto de sociedad que los jóvenes del Centro de Estudios Para los Problemas Nacionales comenzaron a discutir a partir de 1940*" (1999, 199).

Al ser la guerra del 48 un paralelogramo de fuerzas sociales con distintos intereses, a veces contradictorios entre sí, que incluso se realineaban desde atrás de la línea de fuego, generó que por ejemplo el CEPN adelantara dos banderas en apariencia contradictorias; por un lado la sistemática denuncia del sistema electoral oligárquico dominada por un partido de Estado y por otro lado un acerado anticomunismo que le servía para neutralizar la preocupación de sectores oligárquicos y de los mismos yanquis. Esta combinación de reformas institucionales modernizantes, acompañadas de un fuerte discurso anticomunista, es una de las marcas distintivas no solo de la práctica del PLN después de ganar la guerra,

sino que luego se volverá la ideología oficial del régimen político en forma de *nacionalismo étnico metafísico*.

Por estas razones, es muy juicioso Jacobo Schifter al señalar que tanto los teóricos cepalinos, como los que abrevaron (así sea un poquito) de las tesis dependentistas eligieron realizar una interpretación teóricamente abstracta (y desde el punto de vista de la investigación increíblemente perezosa) de la guerra civil presentándola como *"la feliz embestida de un régimen democrático de la clase media"* (1993,182).

Schifter interpreta al "figuerismo" como un movimiento autoritario corporativista y el régimen de la II República como un producto de la neutralización de las clases. *"Este régimen democrático se auto perpetúa gracias a un pacto implícito entre los sectores vencedores de 1948 (los sectores medios y oligárquicos) quienes se distribuyen la riqueza en detrimento de los sectores populares, gracias a medidas represivas como lo son la represión sindical y el chantaje económico"* (1993, 173).

En los resultados políticos prácticos, la tradición comunista "a la tica" de ensalzar las supuestas tradiciones civilistas y sólidas instituciones democráticas del régimen, apología que como se ha dicho iniciaron los liberales y que los "comunistas a la tica" retoman como uno de sus rasgos identitarios más fuertes, tuvo como efecto el tener que renunciar a las banderas de la lucha contra la falsedad del sistema oligárquico electoral-parlamentario y su cultura autoritaria, al apostar por una salida de progresiva ampliación de la democracia patriarcal y caudillista.

En esta investigación, se ha concluido que el estudio del proceso, el cual lleva a la Guerra Civil de 1948 es apasionante, pero sumamente complicado de comprender justamente por esa red de intereses e ideologías cruzadas, pero lo único que al final queda claro de todo el proceso es que fue el Partido Vanguardia Popular y con él, la organización de las clases subalternas, los únicos claros perdedores de la guerra, por ejemplo según Merino: *"en los primeros seis meses del nuevo poder desaparecieron 163 sindicatos, esto quiere decir que en ese periodo el 80% de los sindicatos costarricenses fueron eliminados de la escena nacional"* (1996, 131).

Finalmente, los comunistas "a la tica" fueron presa del sutil proceso de contrainsurgencia católica, así como del mecanismo específico que tiene el aparato estatal y el sistema electoral para desradicalizar a sus oponentes, como es el creciente compromiso con el statu quo que produce la ampliación progresiva de los espacios ocupados dentro del mismo sistema de dominación.

Aquí hay una dialéctica fuerte, el marxismo más clásico ha sostenido siempre que: *"el arma de la crítica no puede sustituir a la crítica de las armas, que el poder material tiene que derrocarse por el poder material, pero también la teoría se convierte en poder material tan pronto como se apodera de las masas. Y la teoría es capaz de apoderarse de las masas cuando argumenta y demuestra ad hominem, y argumenta y demuestra ad hominem cuando se hace radical."*(Marx, 1984,10). Está claro pues que una fuerza, proyecto o pensador que se quiera antisistémico, no puede (o no debería) autoconfinarse al aislamiento, el ostracismo o la crítica trágico individual, hay que crecer y volverse una fuerza social, hay que conquistar posiciones, pero estas conquistas nunca pueden ser pensadas en sí mismas, la lógica política de la teoría sobre un progresivo y lineal desgaste del régimen, lleva indefectiblemente en el plano electoral, primero y en el político general después, a aceptar el slogan/divisa:*"lo único inmoral es perder"*. A tener que asumir como propio la cultura autoritaria y el régimen institucional vinculado al caudillismo, al paternalismo y a las prebendas personales.

Esta lógica de hierro (trampa de hierro, se diría mejor) impuesta por la oligarquía y la iglesia católica, ha terminado devorándose más revolucionarios, que las más sanguinarias dictaduras. Monseñor Sanabria, uno de los ideólogos del catolicismo social y de las Garantías Sociales, señala con claridad cuáles eran los objetivos políticos de impulsar estas "reformas sociales": "[todos queríamos] *que desapareciera el comunismo en Costa Rica. Pues ha desaparecido sin luchas ni violencias, en forma netamente costarricense"* (citado por Solís, 2006, 130).

Los comunistas "a la tica" cayeron en esa lógica infernal, esta sería la explicación profunda del porqué en 1948, ellos no pudieron jugar, ni adelantar ninguna política independiente, no ya que sirviera de punto de apoyo para avanzar hacia un proceso de guerra revolucionaria,

sino tan siquiera para preservar sus propias posiciones conquistadas antes de la guerra, para autodefenderse cuando la represión cayó sobre ellos.

Para nosotros esta es la razón profunda, por la que el marxismo-leninismo costarricense, en su específica versión comunista "a la tica", no logró volver a ponerse en pie, ni recuperar el fulgor de los años cuarentas, como señala con Ignacio Dobles, la segunda ola de la izquierda en Costa Rica tendrá que muchos años después, volver a ver esa guerra teniéndola a veces como un *lastre* y a veces como una *historia sin clausura* (2003, 189).

V) Socialismo colonizado y nacionalismo étnico metafísico.

La tesis que se ha querido demostrar a lo largo de todo el trabajo es el carácter no radical del comunismo "a la tica", así como la necesidad de criticar y superar esa herencia, si se quiere reconstruir un pensar radical actual en nuestro país. En este capítulo se buscarán hilar dialécticamente, tres ideas-fuerza; en primer término, determinar las relaciones mutuas entre las características de un pensar colonizado y las estructuras que lo permiten, los elementos que facilitan pensar la adopción del DIAMAT y el HISMAT por las organizaciones de izquierda latinoamericanas, como versiones de lo que se podría llamar *socialismo colonizado* y finalmente, las formas específicas que tiene el comunismo "a la tica" como variante particular que entremezcla el socialismo colonizado y la forma hegemónica del pensar colonizado costarricense: el nacionalismo étnico metafísico.

a) Pensar radical, pensar colonizado.

Se ha sugerido junto con Gallardo, que la existencia de pensares y saberes colonizados hacen a la estructura misma del sistema de dominación pos y neo colonial establecido en América Latina. Walter Mignolo explica la formación de esta *conciencia criolla blanca*[lxxiv] por razón del *colonialismo interno* de las oligarquías poscoloniales: *"La conciencia criolla en su relación con Europa se forjó como una conciencia geo política más que como una conciencia racial. Y la conciencia criolla, como conciencia racial, se forjó internamente en la diferencia con la población afro-americana y amerindia. La diferencia colonial se transformó y reprodujo en el período nacional y es esta transformación la que recibió el nombre de "colonialismo interno". El colonialismo interno, es, pues, la diferencia colonial ejercida por lo líderes de la construcción nacional."* (2000,68).

Para todos los efectos analíticos, parece que esta *conciencia criolla blanca*, constituye la forma genérica del pensar *colonizado de los sectores ladinos y las élites* de nuestras sociedades. Pero detengámonos un poco más en la idea de pensar colonizado.

El argelino Frantz Fanon, uno de los pensadores y luchadores sociales con reflexiones y testimonios más agudos contra la opresión colonial, ha propuesto una caracterización que se estima muy adecuada sobre las determinaciones fundamentales del pensar colonizado, el argelino sentencia: *"El colono saca su verdad, es decir sus bienes, del sistema colonial"*

(...) "Cuando el colonizado comienza a presionar sus marras,(...) se le envían almas buenas que, en los "Congresos de cultura" le exponen las calidades específicas, las riquezas de los valores occidentales. (...) En el período de descolonización, se apela a la razón de los colonizados. Se le proponen valores seguros, se les explica prolijamente que la descolonización no debe significar regresión, que hay que apoyarse en valores experimentados, sólidos, bien considerados" (1963, 130-138).

Helio Gallardo aporta otra interesante reflexión: *"la enajenación de la conciencia filosófica* [la existencia y presencia del pensamiento colonizado] *no deriva del hecho que nuestros intelectuales hayan estudiado en Europa o de que el flujo de influencias se realice en la dirección metrópoli-satélite, sino que la enajenación de la conciencia filosófica* [la existencia y presencia del pensamiento colonizado] *deriva de una praxis* ***exigida por la estructura global del sistema*** *y por la conformación misma de nuestras sociedades como sociedades dependientes; la conciencia enajenada* [el pensamiento colonizado] *es una condición de existencia (reproducción) de la sociedad subdesarrollada o dependiente o neo –colonial"* (1977,134).

El *pensar colonizado* sería entonces la forma del pensar que producen y reproducen los trabajadores intelectuales y aspirantes a trabajadores intelectuales que hablan *para* las clases dominantes. *"Lo irrelevante del pensador latinoamericano clásico* [del pensador colonizado] es *al mismo tiempo, su relevancia; en efecto, su palabra enmascara a nivel de élites, en el discurso de los medios de comunicación social, en el aula, en el "clima cultural" de los países coloniales, la historia real. La relevancia es aquí la palabra que permite el enmascaramiento, la mantención y la profundización de la explotación y de la satisfacción antihumana y subhumana que se estructuran entre nosotros. Sin embargo esta relevancia es también precariedad; de hecho nuestro intelectual solo habla "para" los grupos dominantes, no habla "por" ellos o "en" ellos. Los grupos dominantes no necesitan la palabra del filósofo* [del pensador colonizado] *sino en el semejante sentido en que se invita a un cantante famoso o a un cómico para amenizar una comida o un desfile de modas; el filósofo clásico* [pensador colonizado] *es periférico al sistema de dominación, entretiene, divierte, sofistica la brutalidad, hace recordar a los explotadores que el hombre también es un animal débil, que piensa y siente."* (Gallardo, 1977,127).

Uno de los rasgos fundamentales de este pensamiento colonizado y eurocentrado es su pretensión de universalidad, que básicamente avasalla e invisibiliza a los específicos desarrollos sociales y culturales de los países periféricos del capitalismo. Pero, ¿cómo se concatena una situación colonial, con el dispositivo de saberes coloniales y su pretensión de universalismo?, en ese plano señala Edgar Lander: *"Una forma de organización y de ser de la sociedad, se transforma mediante este dispositivo colonizador del saber en la forma "normal" del ser humano y de la sociedad. Las otras formas de ser, las otras formas de organización de la sociedad, las otras formas del saber, son transformadas no sólo en diferentes, sino en carentes, en arcaicas, primitivas, tradicionales, premodernas. Son ubicadas en un momento anterior del desarrollo histórico de la humanidad, lo cual dentro de su imaginario del progreso enfatiza su inferioridad. Existiendo una forma "natural" del ser de la sociedad y del ser humano, las otras expresiones culturales diferentes son vistas como esencial u ontológicamente inferiores e imposibilitadas por ello de llegar a "superarse" y llegar a ser modernas"* (2000,24).

b) Nacionalismo metafísico y pensar colonizado.

Alexander Jiménez en su obra *El imposible país de los filósofos*, ha llegado a caracterizar la forma fundamental en la que se ha constituido el pensar colonizado costarricense: el nacionalismo étnico metafísico. Como el mismo Jiménez señala, la labor crítica a las identificaciones del pensamiento colonizado, es amplia y arrancó sobre todo entre los cientistas sociales; no obstante, nos parece que la importancia de la obra de Jiménez es su redondeo categorial.

Jiménez señala que el *nacionalismo étnico metafísico* vendría a ser el discurso particular y dominante de uno de los momentos del desarrollo histórico de la construcción de la identidad nacional costarricense y que probablemente, sea el momento más significativo de esta construcción.

El desarrollo del nacionalismo étnico metafísico, comprendería el cuarto momento de este proceso ideológico, discursivo y social, siendo el primero el de la formación del Estado Nacional, luego el de la implantación de la reforma liberal decimonónica y un tercero que sería el de la crisis de las identificaciones oligárquicas.

El cuarto periodo lo localiza Jiménez entre 1948 y 1980 y es el periodo donde se dan una serie de importantes transformaciones institucionales en el país; nuevas reglas para los procesos electorales, una mejora sustancial en las condiciones de las clases medias, la abolición del ejército, el despliegue del Estado corporativo y la implantación del modelo de acumulación que le acompaña, pero que a la vez, se desarrolla como ideología dominante el nacionalismo étnico metafísico. En ese sentido, es muy significativo el siguiente señalamiento de Solís y Esquivel: "*Reproducción del capital y Estado Capitalista son dos caras de una misma sociedad: la sociedad capitalista*" (…). "*La súperestrutura no es una excrecencia pasiva de la infraestructura, sino una dimensión activa en los producción y reproducción del capital. Sus tareas políticas y económicas son un todo indivisible, independientemente de la forma que asuma este estado (democracia liberal, dictadura, etc)*" (1978, 221- 225).

Ahora, para Jiménez: "*Esta es la época en que, bajo el patrocinio del Estado, se desarrolla una cultura y una intelectualidad oficial costarricense que aquí hemos llamado*

respectivamente ***nacionalismo étnico metafísico*** *y* ***nacionalismo metafísico****. Ellos se encargan de tramar un relato en el cual se reúnen metáforas, imágenes e imaginarios presentes desde la Independencia: el pacifismo, la blancura, la democracia rural, el carácter excepcional. En ese relato hay un lugar ideal-Valle Central-, una época dorada-la colonia- y un personaje emblemático-el campesino individualista. El Valle, la Colonia y el campesino adquieren su sentido a partir de la relación que con cada uno de ellos, y con el conjunto, tenga el elemento racial en torno al cual se articula el principio de nacionalidad"* (Jiménez, 2003, 88).

El imaginario nacional (ideológico) construido por los nacionalistas metafísicos se condensa en *"dos viejas metáforas: el paraíso en los trópicos, la suiza centroamericana. Hay un acrecentamiento de la sensación de ser una sociedad excepcional y superior en el ámbito de los otras sociedades centroamericanas; esta supuesta superioridad se convierte en una especie de mentalidad desde la cual son leídos todos los actos de la vida del país"* (Jiménez, 2003,88).

Antes este mismo autor, había señalado que los *"tres factores asumidos por los nacionalistas metafísicos como determinaciones de la idiosincrasia costarricense (...) son la homogeneidad racial, el aislamiento colonial y la reducción a su Meseta Central"* (Jiménez, 2003, 80).

La obra de Jiménez puede aportar a la constitución de un pensar radical actual, no solo por su acerada crítica al nacionalismo étnico metafísico; sino por sus categorías de *imaginaciones generosas* y *sociedades hospitalarias,* verdaderas propuestas y proyectos de horizontes y energías utópicas.

En ensayos como *Los extraños esos seres difíciles*, *los mapas de un reino inexistente* o *el llamado a la hospitalidad*, Jiménez hace un significativo esfuerzo por defender su posición de imaginar de otra forma, la historia nacional y la autopercepción de los costarricenses, pues en el pensamiento de Jiménez, las metáforas supuestamente constitutivas de la identidad nacional (blancura, enmontañamiento, pobreza igualitaria) no solo generan una sociedad hostil a los extraños y a los extranjeros, sino que oculta, invisibiliza y por lo tanto, vuelve extraños y extranjeros a los sectores de la población, que no calzan con las

metáforas excluyentes del ideario oligárquico. Estas identificaciones, estas *imaginaciones perversas*, normalmente sirven para justificar la violencia o exclusión de quienes no son convocados por la *leyenda blanca*, pero más importante aún son inaceptables en una sociedad que además, se vuelve cada día más compleja y diversa.

No obstante, pese a la existencia de estas posibilidades, Jiménez no coloca al nacionalismo étnico metafísico, como la forma privilegiada que ha tenido el pensar colonizado en Costa Rica, como una praxis (un pensar y un actuar) exigida por el sistema de dominación dependiente y semicolonial.

Curiosamente Jiménez merodea constantemente, esta idea sin darle una formulación categórica y radical. Por ejemplo, señala que *"el **nacionalismo étnico metafísico** construye una **falsa universalidad.** Da la espalda a las diferencias de clase, de género, de raza, y a las condiciones materiales de existencia. Está constituido por metafísicos obsesionado con el "ser de la nacionalidad costarricense". Al final, terminan anulando las determinaciones históricas, políticas y sociales.(...) El carácter de **falsa universalidad** del **nacionalismo étnico metafísico** es patente en la imposibilidad de sostener racionalmente su comprensión de los costarricenses como "varones racionales occidentales democráticos gracias a su blancura". Esta imagen, exitosa en las capas medias latinoamericanas, es un efecto más de los procedimientos de ficcionalización de la vida cotidiana moderna. Estos logran ocultar los lugares sociales desde los cuales se vive y se piensa. Los partidos políticos, intereses de clase, temores o deseos son enmascarados de universalidad cuando en realidad responden a intereses particulares"* (Jiménez, 2003, 44), más contundente aún: *"La institución filosófica costarricense reforzó, durante años, ideas y prácticas abiertamente racistas, colonialistas, clasistas y sexistas."* (Jiménez, 2003, 37).

Falsa universalidad (metafísica, ideología) y colonialismo interior, son los rasgos inequívocos de la colonialidad del poder expresado en los saberes institucionales y académicos pretendidamente científicos. No es que la institución filosófica refuerce estas prácticas de colonialismo interior, sino que en una sociedad semicolonizada, esta actitud ladina es una exigencia del sistema, su forma de ser saber.

b.1) Corrientes de interpretación histórico-filosófico.

Que la identificación de pensamiento colonizado y nacionalismo étnico metafísico aparezca en Jiménez disuelta y no como núcleo de su debate, parece que tiene que ver con la calidad de la mirada de *la corriente de interpretación histórico-filosófica* de la cual hace parte Jiménez. Queremos detenernos un poco en esto, como parte de la búsqueda de una genealogía, pero también de un soporte de un pensar radical actual.

A grandes rasgos se han producido en nuestro país cuatro grandes *corrientes de interpretación histórico-filosófica* de las tradiciones y construcciones sociales, que han producido la identidad y la sociedad costarricense: 1) Hay una Filosofía de la Historia, minoritaria de carácter conservador/oligárquico, representada por la obra de Miguel Ángel Rodríguez, sobre todo en su libro *Al progreso por la libertad: una interpretación de la historia costarricense*, donde postula la historia del país como una lucha entre la sociedad libre y la sociedad intervenida estatalmente; 2) luego existe un interpretación liberal-socialdemócrata, tributaria, aunque no idéntica al nacionalismo étnico metafísico donde destacan por fundantes las obras de Rodrigo Facio y Carlos Monge; 3) una tercera corriente inspirada por los intelectuales orgánicos del Partido Vanguardia Popular, que presentan una interpretación que combina el DIAMAT soviético con las tesis históricas del comunismo "a la tica". Esta interpretación también es tributaria, en varios aspectos de la tradición histórica liberal y/o socialdemócrata[lxxv], además de ser también una Filosofía de la Historia; 4) finalmente existe una corriente bastante actual (aunque podría ser también un clima cultural) que se podría llamar crítica-multiculturalista, la cual sin tener la tradición ni el peso cultural de las otras tres (es una corriente fundamentalmente académica) ha realizado una sistemática crítica a los prejuicios y presupuestos de las otras tres corrientes de interpretación. Alexander Jiménez junto a pensadores como Carlos Sandoval, Manuel Solís, Jorge Jiménez, Iván Molina y Víctor Hugo Acuña, solo por citar algunos, serían parte de este clima, evidentemente estos autores no tienen las mismas inquietudes, tesituras o enfoques, pero eso no niega que el importante trabajo de investigación, divulgación y crítica que han llevado adelante, permita identificar algunos perfiles significativos que admite vincularlos, por ejemplo, la crítica a las identificaciones nacionalistas étnico metafísicas.

Varios de los trabajos de estos autores sin reivindicarse radicales (pero tampoco, antimarxistas o conservadores) incorporan elementos de la obra de autores marxistas, tanto clásicos como latinoamericanos. Además, sus contribuciones a las ciencias humanas, han aportado más que las interpretaciones comunistas "a la tica" a desmontar las identificaciones ideológicas dominantes.

Estas características le estampan una impronta bifronte de esta corriente. Existe una contradicción entre unos análisis demoledores del statu quo y de sus pretensiones de legitimación ideológica, pero que finalmente, adolecen de agonalidad y audacia en sus propuestas políticas y eventualmente programáticas.

En la obra de Jiménez, es bastante clara su afiliación a un proyecto de "democracia ampliada", lo mismo se encuentra en los trabajos de Manuel Solís, no obstante, no queda claro si este proyecto de "ampliación de la ciudadanía" o de "ciudadanía social" es posible en las condiciones de un capitalismo dependiente y neoliberal; dicho en la clave teórica de Jiménez queda la duda de si es posible imaginar generosamente, una sociedad hospitalaria en los marcos del capitalismo.

En ese nivel, parece muy pertinente el siguiente comentario que Manuel Solís realiza (en primera persona): *"Alejados o vinculados muy indirectamente de la práctica en función de la cual nuestra reflexión se mostraría como urgente y en algunos casos crucial, es decir donde nuestros equívocos analíticos nos serían cobrados a veces de una manera cruel y dolorosa, podemos continuar teniendo como puntos de referencia aquellas apariencias o fracciones de la realidad que hemos escogido para la verificación de nuestros postulados"* (1978, 216). Este señalamiento autocrítico, apunta sin duda hacia los desafíos y tal vez los límites de esta corriente actual de interpretación crítico-culturalista.

A nuestro entender, una interpretación radical y popular de los aportes de Alexander Jiménez debe comprender que el nacionalismo étnico metafísico cancela de entrada, la posibilidad de imaginar una sociedad hospitalaria, -un pensar colonizado es la exigencia de un sistema dependiente, se ha dicho más arriba-, pero que justamente por eso solo un pensar radical, asentado en la práctica emancipatoria de los movimientos sociales, es capaz de imaginar una auténtica sociedad hospitalaria y no un simulacro comercial de la misma.

Esta sociedad hospitalaria necesariamente debe ser una sociedad, donde se ha iniciado el proceso para desaparecer políticamente *"todas las relaciones en las cuales el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable"* (Marx citado por Jiménez, 2005).

c) Ampliando el campo de batalla: nacionalismo étnico metafísico y comunismo "a la tica".

Las observaciones arriba esbozadas pretenden ser un diálogo crítico con la obra de Jiménez, pero creemos que *El imposible país de los filósofos* da en el núcleo de los desvaríos ideológicos (y de las "imaginaciones perversas") con la que los trabajadores intelectuales de las clases dominantes construyeron su discurso de identidad nacional. No se tendría mucho que aportar a las caracterizaciones y determinaciones presentadas por Jiménez en su trabajo.

Más bien, se quiere ampliar el campo de batalla que ha elegido Jiménez y nuestro autor -con todo derecho- no se ha animado a pisar. Se estima que utilizando las mismas herramientas políticas y conceptuales forjadas por Jiménez, podemos clasificar al comunismo "a la tica" como una variante del nacionalismo étnico metafísico, pero dirigido no al conjunto de la población, sino específicamente, a las capas subalternas susceptibles a ser organizadas por los partidos de corte popular.

Se debe recordar que "el comunismo a la tica" abreva de dos fuentes. Por un lado el DIAMAT y el HISMAT de estirpe soviético y por otro, la tradición historiográfica y metafórica liberal, que como se ha dicho es tomada y resemantizada por el nacionalismo étnico metafísico después de la guerra civil de 1948.

Es sabido el marcado carácter colonizante que tenía toda la metafórica y las propuestas políticas del DIAMAT y el HISMAT y el daño que esto generó para la producción de un auténtico pensar radical latinoamericano y sobre todo para el propio desarrollo de una alternativa política popular en América Latina.

Como señala Jorge Abelardo Ramos: *"no somos coloniales pura y exclusivamente por la subordinación económica que se refleja en los cuadros estadísticos de los minerales, haciendas o frutos naturales que exportan nuestras economía unilaterales. En este caso somos coloniales porque también hemos asumido las doctrinas revolucionarias bajo la forma de otra dependencia. De este modo, debemos decir que el marxismo como teoría y práctica de la liberación debe ser liberado, a su vez, y los emancipadores deben emanciparse."* (2007, 15).

La misma impresión sostiene el filosofo marxista Fernando Martínez de Heredia: para el cual *"La versión deformada y teologizante del marxismo, que contenía gran parte de la literatura a nuestro alcance, resultó ineficaz para contribuir a formar revolucionarios capaces de analizar y resolver nuestras situaciones concretas; al contrario, amenazó agudizar la pereza y 'manquedad' mental típica del* ***individuo colonizado****, en una etapa en que el atraso económico y las dificultades de todo orden exigen el desarrollo rápido del espíritu creador. En realidad esto ha sido, parcialmente, una forma de pervivencia del 'marxismo' subdesarrollado, que une la pretensión de ortodoxia a un abstractismo totalmente ajeno a Marx y a Lenin."*[lxxvi] (citado por Kohan, 2003, 27).

c.1) Progreso, tecnología, transformación.

En el comunismo "a la tica", se puede encontrar el argumento recurrente sobre el carácter atrasado (semi feudal) del país, como una de las razones por las cuales existe una imposibilidad de realizar una trasformación socialista en Costa Rica y por lo cual se hace inevitable un proceso de transición democrático burguesa que modernice al país y aumente su nivel de fuerzas productivas. ("Hay que llenar de contenido económico la democracia liberal").

"Para los comunistas costarricenses la aplicación del marxismo al terreno nacional, conduce a la conclusión de que el socialismo es una meta histórica muy lejana en Costa Rica, dado el desarrollo de las premisas materiales y culturales que esa sociedad requiere; la lucha del partido habrá de desenvolverse durante una etapa prolongada en los marcos del capitalismo atrasado. La iniciativa histórica del partido quedará así encuadrada en el campo de la democracia y las reformas" (Merino, 1996, 90).

Ya en esta división del mundo entre países "maduros" o "inmaduros" para la revolución social, no sólo contiene una óptica eurocentrada del marxismo, sino que combinaba una concepción lineal y desarrollista del capitalismo (los países "atrasados" deben llegar a ocupar el lugar de los adelantados, antes de llegar al socialismo) incapaz de comprender el capitalismo imperialista y la economía-mundo que este construyó, como un conjunto unitario, con metrópolis, zonas dependientes y zonas donde se había suprimido la propiedad privada de los medios de producción (pese a que se mantenía vigente la ley del valor).

Es fundamental señalar que la facilidad o no, de lograr poner en pie una sociedad de transición al socialismo, no está determinada por un índice mayor o menor de progreso tecnológico, sino por la capacidad de incidencia de las fuerzas populares y sobre todo por su capacidad de autogestión y control efectivo de las medidas de transición y de la redistribución del sobreproducto social conquistado por la expropiación de los principales medios de producción.

Relacionado con esta concepción del DIAMAT y el HISMAT, de la que abrevaron los comunistas "a la tica", es importante señalar que ella sostiene una interpretación crudamente tecnologicista del concepto marxista de fuerzas productivas. En el pensamiento de ADN estalinista, la principal fuerza de producción son los progresos de la técnica (lo cual como se sabe, tuvo efectos devastadores para la fuerza humana de trabajo y para la naturaleza). "*Es en este terreno social donde Stalin otorga el papel determinante en forma absoluta a las fuerzas productivas y dentro de estas (...) enfatiza y subraya sobremanera el papel de los instrumentos de producción. Mediante esta operación teórica el productivismo (...) se constituye definitivamente en la piedra de toque del "materialismo dialéctico" aplicado a la sociedad, sustentado en el argumento de que la conciencia, por un lado, y las relaciones de producción, por el otro, siempre tienen que acompañar-en forma necesaria- el progreso ilimitado y ascendente de las fuerzas productivas. De aquí se inferirá el carácter "progresista" de la teoría marxista, y se la asimilará a las corrientes más positivistas, liberales y modernas de la burguesía europea en su época de expansión. El marxismo no apostaría entonces a la abolición de la modernidad capitalista sino a su perfeccionamiento, a su generalización.*" (Kohan, 2003, 47).

Esta interpretación tecnologicista presente en el DIAMAT, se produce a pesar de la clarísima afirmación de Marx, que la fuerza productiva central son los seres humanos y su trabajo vivo. Probablemente inspirados por esta interpretación tecnologicista es que los planes y programas de emergencia del Partido Vanguardia Popular tienen ese marcado carácter productivista, que con una rápida leída al Programa de Emergencia de 1942, se perciben con claridad (Mora, 1980, 153-160).

c.2) Sobre las leyes de la historia.

El otro elemento central que es recurrente en la impronta socialista colonizada del comunismo "a la tica", es su permanente recurso a las metáforas biológicas, a la interpretación de la historia como una ley o como un mecanismo que lleva automáticamente al socialismo. Antes de entrar en polémica con los comunistas criollos, en relación con este tema, es importante aclarar que *"el término de «ley» es empleado de maneras muy diferentes (...) Cuando es impuesta gracias a un mecanismo que se hace valer ciegamente, Marx lo analiza como análogo a la ley natural mediante la cual quiere caracterizar al sistema capitalista. Pero existe otro sentido de "ley", que representa un marco o procedimiento de regulación ideado por una agencia humana en fomento de sus objetivos elegidos. Es este último sentido –«la ley que nos damos»– el que resulta pertinente en el contexto del empleo económico del tiempo bajo las condiciones del sistema comunal"* (Meszáros citado por Sanz, 2007, 169).

Regresamos, veamos el siguiente planteamiento de Mora: *"La sociedad es un organismo vivo de la Naturaleza, que evoluciona de conformidad con leyes propias"* (1980, 66). Merino, exponiendo su interpretación de Marx, asevera: *"Marx concibió el movimiento social como un proceso histórico-natural regido por leyes que no sólo son independientes de a voluntad, la conciencia y la intención de los hombres, sino que además determinan su voluntad, conciencia e intención. Conocer esas leyes, puede ayudar a los hombres a acelerar los procesos históricos, pero nunca a saltar ni a descartar etapas o frases."* (Merino, 1996, 89).

Esta interpretación del marxismo que Merino toma casi calcada de los manuales del DIAMAT, tiene el defecto de *no ser la posición de Marx*, como señala Roberto Sanz: *"Para Marx, son los hombres y sus luchas los que "hacen la historia" –claro que no en el aire, sino "en condiciones históricas determinadas"– en vez de ser un mero instrumento pasivo de ella:* ***"La historia no hace nada, no posee ninguna inmensa riqueza, no libra ninguna lucha; el que hace todo esto, el que posee y lucha, es más bien el hombre, el hombre real y viviente (...) no es, digamos, «la Historia» la que utiliza al hombre como medio para labrar sus fines –como si ella se tratara de una persona aparente– pues la***

historia no es sino la actividad del hombre que persigue sus objetivos" (Marx y Engels, La Sagrada Familia)." (2007, 158).

Pero el verdadero problema de fondo con la interpretación sostenida por Merino fueron sus efectos políticos e ideológicos, los cuales han sido demoledores, al imprimirle al discurso y a la práctica socialista, un carácter marcadamente fatalista y haber educado en la ideología de la inevitabilidad histórica del advenimiento del socialismo a una serie de generaciones militantes, lo cual facilitó la desmoralización política, cuando esta ideología mostró su rostro con el desplome de las sociedades del socialismo histórico.

Esta interpretación naturalista y mecánica de la dialéctica histórica y la lucha de clases, no solo oculta las responsabilidades políticas de las nuevas castas opresoras que surgieron en las sociedades del socialismo histórico, a las cuales se les describía como portadoras del Progreso Histórico, sino que empequeñecen el rol de las construcciones políticas populares autoconcientes, tanto en el proceso de conquista del poder, como en el momento de la transición anticapitalista.

Hasta aquí no se estarían más que señalando las inercias ideológicas del marxismo-leninismo en América Latina. Lo importante de comprender es que esta interpretación *socialista colonizada*, se funde, se entremezcla (y a veces sirve como justificación) con otras corrientes para dar a luz al comunismo "a la tica".

Se quiere aquí señalar que muchos de los recursos metafóricos e interpretaciones históricas que Jiménez le crítica a los nacionalismos étnico metafísicos, se encuentran también en las obras de los hermanos Mora, de Merino y de Cerdas Cruz.

Merino cita un artículo escrito por Manuel Mora en 1960, harto interesante, allí se presenta esta interpretación: *"El pueblo de Costa Rica, por regla general, posee una fuerte inclinación al legalismo. Puede decirse que el legalismo es una de las características de su mentalidad"* [esta inclinación se traduciría en un] *"amor de nuestro pueblo por la vida del derecho en aquellos aspectos en que el derecho puede traducirse en vida pacífica"* (1996, 163).

Haciendo una caracterización del país, Mora señala: *"Se trata de un país sin rascacielos, pero con una bandera que se ennobleció en los campos de batalla de 1856; sin grandes obras artísticas, pero con un siglo de enseñanza primaria gratuita y obligatoria; sin galones ni antorchados, pero con gobernantes que andan por las calles sin escoltas ni ametralladoras y que discuten con cualquier hijo de vecino desde los problemas nacionales hasta los problemas de la vida privada".* (1996, 163) En otro documento que buscaba responder a la nueva izquierda costarricense surgida por el impacto de la revolución cubana, Mora asegura: *"Nuestro partido considera que las tradiciones del país, y la idiosincrasia del pueblo forjada en los marcos de tales tradiciones, hacen de la lucha por la democracia el mejor instrumento para forjar la unión de las fuerzas populares"* (Mora citado por Merino, 1996, 166).

Estas afirmaciones no tienen desperdicio, muestran en ellas casi toda la mitología nacionalista étnico metafísica y liberal: un pasado de legalidad y racionalidad en la vida política que hace a Costa Rica una sociedad bien ordenada y por lo tanto, no susceptible de cambios radicales, una pobreza e igualdad originaria que llega intacta hasta nuestros días, la ideología de la pobreza colonial se encuentra también en estos textos (Merino, 1996,60) y la ha glosado en otro capítulo de la tesis.

Es curioso que este posicionamiento de los comunistas "a la tica", como *una versión de izquierda del eje de la paz*, obliga a llegar a la conclusión de que en este país, no hay lucha de clases, o si la hay, es muy tenue, no hay entonces razones profundas que expliquen los golpes de estado, guerras, asesinatos políticos.

No puede desprender uno, de las tesis del comunismo "a la tica", alguna explicación de por qué ocurrió la masacre del Codo del Diablo o concluir con las razones de la ilegalización del propio Partido Vanguardia Popular.

c.3) Valle Central y periferia.

Otro hecho muy curioso y poco señalado es que para los comunistas "a la tica", Costa Rica también parece ser un sinónimo del Valle Central, señala Solís: *"los dirigentes comunistas más conocidos, se hicieron adultos y comunistas en el horizonte social y mental del Valle Central cafetalero"* (2006, 108).

Producto de estas investigaciones se ha detectado que los historiadores y cientistas sociales influenciados por las ideas del comunismo "a la tica", ya entrados los años 80's, siguen repitiendo los recursos y prejuicios de la primera generación de comunistas: virtuosidades de la composición social del país, fortaleza democrática de las instituciones liberales, democracia agraria como fundamento histórico-social de la democracia costarricense, etc. Esta mirada no puede más que oscurecer las tradiciones de lucha que no coinciden con las que se efectuaron en el Valle Central.

Gudmundson (1983, 179-197) ha explicitado como la luchas agrarias en Guanacaste se produjeron sobre la base de una oposición (que podría ser vista como "reaccionaría")[lxxvii] a cualquier tipo de reforma agraria que obligara a parcelar la tierra y que así se perdiera su carácter de bien "libre y gratuito", es decir, contrario a las tesis de los liberales y de los comunistas "a la tica", Guanacaste muestra un campesinado que no tenía ningún intereses en volverse pequeño propietario. La radicalidad de la oposición al mismísimo modelo civilizatorio liberal, lejos de ser examinada con detenimiento por los comunistas "a la tica", es más bien tendenciosamente olvidado. Y es que este movimiento de "desatención" a los movimientos sociales guanacastecos, acompaña una permanente falta de explicación de las razones por las cuales el Partido Vanguardia Popular no llegó a conquistar mayor arraigo popular en Guanacaste.

El mismo extrañamiento genera la mirada hacia la huelga bananera de 1934 en Limón, la mirada de los comunistas "a la tica" tiene un fuerte sabor vallecentralino. En la exposición de De la Cruz, se pone énfasis en los vínculos entre la huelga bananera y el movimiento de las capas medias contra los contratos bananeros, es decir, se sobredetermina el enfrentamiento nación/imperio, esta sobredeterminación, no es casual, facilita deslizar el centro de las contradicciones a un enfrentamiento entre nacionales/extranjeros.

En ciertas exposiciones comunistas "a la tica" sobre la huelga de 1934 (Contreras, 2003, 175-184) (Mora, 1980, 717-27), el énfasis está puesto en el rol de la dirección política, en el papel que realizaron Manuel Mora, Carlos Luís Fallas y Jaime Cerdas, pone el foco de atención en el rol que juegan los individuos de la intelectualidad orgánica (vallecentralina) que llega a Limón (territorio indómito controlado por la United Fruit Co.), esta imagen

cargada de "exotismo", de "vocación civilizatoria" es demasiado recurrente como para no notarla.

Curiosamente el foco de atención rara vez está puesto en el "pulmón de la huelga", en las características multinacionales de la base obrera, en comprender las potencialidades de una clase trabajadora *"compuesta de negros jamaiquinos, nicaragüenses y otros centroamericanos, y costarricenses, muchos de origen guanacasteco"* (Acuña, 1984, 21). Según Acuña: *"en 1927 los extranjeros representaban el 69% de la población y dentro de estos los negros eran el 56%"* (óp., cit., 21).

Solís señala como la autopresentación de los comunistas criollos, como una fuerza "auténticamente costarricense" genera un evidente extrañamiento, cuando se quiere incorporar en esta trama semántica a los extranjeros, Solís pone como ejemplo que en varios de los testimonios de los dirigentes del Partido Vanguardia Popular (Mora, 2000,27): *"aparece la imagen de Betancourt como un provocador, y una persona que pudo haber llevado a los comunistas por una senda radical, improcedente. (....) La distancia de extranjero "sectario" encuentra su complemento en los prejuicios sobre los indios, los nicaragüenses y los negros, presentes con mayor o menor fuerza en la literatura de filiación comunista"* (2006, 111).

En conclusión, la asunción acrítica por parte de los comunistas "a la tica" de aspectos de la interpretación histórica oficial y dominante, hacen oscurecerse otra importante fuente del pensar radical que se ha intentado visibilizar en este trabajo, la resistencia soterrada, escondida, fantasmagórica a veces que dieron los sectores populares a la propuesta civilizatoria, educativa, higiénica que llevaron adelante los liberales oligárquicos, resistencia que la historiografía oficial y en muchos casos, la "izquierdista" oculta bajo la forma de "cuatreros", "vagancia", "irracionalidad", "manipulación de los curas", etc. leer esta confusas, pero reales formas de resistencia primigenia al orden liberal oligárquico y no cantar loas a este mismo orden, nos parece que es la actitud auténticamente radical.

c.4) La apelación a la sangre.

Uno de los elementos que también aparecen en el comunismo "a la tica" y posiblemente, pese a sus usos retóricos, es el que más genera animadversión en un pensar radical actual,

es el frecuente recurso a lo telúrico y a la sangre, como criterio de validación político, pese a que se sabe que este recurso es normalmente una marca característica del pensamiento colonizado y del pensamiento racista.

Por ejemplo, en un discurso de Manuel Mora de 1937 se sentencia: *"Yo siento de verdad encendido en mi alma, circulándome como fuego por las venas el ideal libertario de la democracia. Y creo que se debe a que soy costarricense, auténtico costarricense, y a que en mis venas circula sangre de los viejos costarricenses"* (citado por Merino, 1996, 53). En 1938 en otra alocución va a decir: *"Costarricenses, somos auténticos costarricenses por nuestra sangre y por la orientación de nuestras vidas, y no hemos de consentir por más tiempo en que una confabulación de ignorantes, de pícaros y de imbéciles, continúen tratando de arrebatarnos esa condición"* (1980, 95) inclusive en 1959, ya pasada la guerra civil de 1948, bajo el signo de la revolución cubana y con el nacionalismo étnico metafísico empezando su consolidación como ideología dominante, Mora seguirá insistiendo: *"No estamos al servicio de ninguna potencia extranjera. Somos costarricenses por nuestra sangre, por el suelo en que nacimos y por nuestra formación espiritual"* (citado por Cerdas, 1986, 356).

A estas afirmaciones del comunismo "a la tica", podría perfectamente endosárseles la siguiente crítica de Jiménez a los nacionalistas étnico metafísicos: *"las nociones de* ***alma nacional*** *y* ***ser de la nacionalidad*** *configuran un imaginario complaciente y perezoso. Si las sociedades nacionales tienen un alma y un ser en los cuales están inscritos todas las potencialidades y virtudes de los individuos, entonces uno parecería estar eximido de la obligación de distinguir y analizar cuidadosamente los lugares y las determinaciones sociales de los sujetos"* (2003, 220).

Si la estrategia política del comunismo "a la tica" había renunciado hace tiempos a un proceso de transformación radical en el país, se ve que sus interpretaciones y metáforas se asemejan a las que implantará el nacionalismo étnico metafísico, llegando inclusive, a recurrir a un argumento de tipo biológico como fundamento de las instituciones democrático burguesas del país.

d) Revolución pasiva y nacionalismo étnico metafísico.

Iván Molina, realizando una comparación entre el proceso de transformación social y política en Costa Rica y Guatemala durante los años cuarentas señala que: *"la fase principal del cambio social por vías institucionales, en Costa Rica, se adelantó al inicio de la guerra fría, fue de corta duración (1940-1943) y no suponía alterar la distribución de la tierra ni desafiar una estructura de poder profundamente autoritaria y violenta"* (2007, 199).

A esta determinación, parece adecuado agregar otra, presente en un documento del Partido Socialista de los Trabajadores: *"el ascenso revolucionario antidictatorial y antioligárquico que recorrió Centroamérica, entre 1944 y 1954, en Costa Rica no concluyó con dictaduras gorilas tipo Ubico, Somoza o Aguirre y Salinas, sino que la crisis orgánica de dominación abierta en el país en 1943 se resolvió en 1948 con una guerra civil donde una vez que fueron derrotados los sectores populares, la facción burguesa vencedora en la guerra (el PLN) llevaría adelante una "revolución pasiva"."(VV AA, 2007, 84).*

"La revolución pasiva es para Gramsci una «revolución-restauración», o sea una transformación desde arriba por la cual los poderosos modifican lentamente las relaciones de fuerza para neutralizar a sus enemigos de abajo. Mediante la revolución pasiva, los segmentos políticamente más lúcidos de la clase dominante y dirigente intentan meterse «en el bolsillo» (la expresión es de Gramsci) a sus adversarios y opositores políticos, incorporando parte de sus reclamos, pero despojados de toda radicalidad y todo peligro revolucionario. Las demandas populares se resignifican y terminan trituradas en la maquinaria de la dominación" (Kohan, 2007).

Y es que justamente, es producto de la *revolución pasiva* que sufre el país en 1948, que el comunismo "a la tica" autoprodujo este imaginario cada vez menos radical y cada vez menos útil para pensar en los desafíos de los sectores populares en el periodo abierto después de la derrota de 1948.

Jiménez plantea una serie de dudas sobre el nacionalismo étnico metafísico muy importantes en ese sentido. Jiménez señala con extrañeza: *"Hacia mediados del siglo XX ocurre una importante transformación del escenario social y político costarricense. Entre*

1950 y 1980 se dan una serie de cambios significativos en el proyecto de Estado y de nación. Los índices económicos y sociales muestran un giro hacia políticas sociales democráticas. La disolución del ejército, el cuido de sufragios legítimos y otras medidas administrativas apuntan a una renovación institucional, aún y cuando ciertamente era una transformación limitada y llena de consecuencias desiguales. Lo extraño es que la institución filosófica costarricense, surgida simultáneamente y ligada orgánicamente con este nuevo momento político y social, parece elegir un rumbo inverso" (2003, 37), más adelante Jiménez sostendrá que *"lo propio de los nacionalistas metafísicos fue construir un discurso de espaldas al presente"* (2003, 218).

Luego, en otra parte del texto, Jiménez va a señalar como la invención de Costa Rica que se lleva adelante en este periodo, genera una serie de imágenes ideológicas donde: *"La sociedad costarricense pasa a ser percibida y divulgada como un paraíso democrático, una tierra de justicia social. Se supone que esta característica lo convierte en un país resistente al comunismo. El principio de nacionalidad costarricense parece reclamar de sus portadores una cierta dosis de anticomunismo"* (2003,88).

Como en otras partes del texto de Jiménez, estas ideas sugerentes no se articulan para ser conclusivas, es una debilidad conceptual en ese segmento del trabajo de Jiménez, justamente por no pensar estas transformaciones limitadas y este reclamó por una identificación anticomunista, como un solo movimiento de la revolución pasiva y no como paradojas contradictorias.

Justamente, buceando en el proceso de lucha social que lleva a la guerra de 1948 y analizando los resultados políticos y militares de esta, se destaca que el sector social articulado alrededor del PLN va a generar una serie de transformaciones y modernizaciones que buscan garantizar la reproducción del ciclo del capital para el conjunto de la burguesía, aunque estas transformaciones le lleven a tener choques con sectores de ella. Asimismo, como parte de este proceso, construyen una organización política que será hegemónica por un buen periodo de tiempo y una institucionalidad que preserva los elementos de reforma y verticalidad (Solís, 2006, 155-191).

Avanzar en una serie de reformas, las cuales garanticen la reproducción del capital, pero que tiendan en el mismo movimiento a desbaratar, corporativizar y dispersar al movimiento popular y a las clases subalternas, arrebatándoles así, cualquier posibilidad de iniciativa histórica y cancelándoles la posibilidad de postularse como portadores de un proyecto alternativo, parece ser el núcleo duro del proyecto liberacionista, del proyecto inaugurado con la II República.

Luego del movimiento político, económico y militar que efectuó el PLN, se volvía necesario en el periodo posguerra, hacer un "abroquelamiento" ideológico que volviera sentido común, una identificación que posea en sus rasgos constitutivos, el remarcar la imposibilidad de un proyecto alternativo de nación, al que ha producido el orden oligárquico.

No es que los nacionalistas metafísicos cometan un desquicio histórico, sino que deben reinventar la historia ocultando los esfuerzos políticos y los pensares radicales que se construyeron en la etapa de crisis de la identificación oligárquica.

La idea de que Costa Rica es una sociedad democrática desde épocas pretéritas, ausente de grandes conflictos y guerras, necesita de permanentes proceso de olvido y de manipulación histórica, "actos colectivos de olvido" les llama Manuel Solís; este proceso institucional e ideológico lleva a adulterar las biografías de muchos de los intelectuales o políticos que el régimen quiere presentar como ideales de la "esencia patriótica"; unilateralidad biográfica, mutilación u ocultamiento editorial de textos o planteamientos básicos, facilitan una permanente cooptación, desradicalización y adaptación a las cuadrículas teóricas de los nacionalistas étnico metafísicos de intelectuales que más bien combatieron los presupuestos de esta ideología.

Entonces sería incorrecto hablar solamente de un "olvido" en el nacionalismo étnico metafísico, se puede señalar que también existe una especie de *reincorporación unilateral* de pensadores no oligárquicos o anti oligárquicos a las tramas de sentido del nacionalismo étnico metafísico.

e) El comunismo "a la tica" en los pensadores oligárquicos.

Si la ideología dominante en una sociedad es la ideología de la clase dominante, no se puede dejar de pensar que el comunismo "a la tica" constituiría una especie de versión de izquierda del nacionalismo étnico metafísico, una versión "masticada" y "adornada" para el movimiento social y popular de las identificaciones liberales y nacionalistas metafísicas.

La adopción de muchos de los criterios de los liberales y los nacionalistas étnico metafísicos por los comunistas "a la tica", tales como la racionalidad del sistema democrático, su solidez institucional, las tradiciones de pobreza y democracia igualitaria, etc. serán el movimiento mediante el cual se terminará por ocultar la praxis que desarrollaron los sectores populares en el periodo de crisis de la identificación oligárquica (praxis en la que contribuyó el comunismo radical de primera época) y que constituyen fundamentos para una alternativa a los postulados básicos del socialismo colonizado y del mismo comunismo "a la tica".

En ese sentido, es muy significativa esta reflexión de Jiménez: *"una vez asumida, esa supuesta organización racional de la vida política y social costarricense funcionó como un mecanismo imaginario de disuasión para quienes procuraron luchar por una sociedad más democrática. Desde ese supuesto, ha sido constante la fuerza y el éxito del anticomunismo como seña de identidad costarricense"* (2003, 222) más adelante continúa: *"La racionalidad constitutiva de la historia costarricense no es el único rasgo presente en esa tradición discursiva. Pero es fundamental para comprender una de las formas más acabadas de silenciar las aspiraciones de quienes sufren la irracionalidad constitutiva de ciertas sociedades. En Costa Rica, la supuesta organización racional funcionó como mecanismo imaginario de disuasión para todos aquellos sujetos que se organizaban con el fin de proponer formas de sociedad más democráticas. Esto no significa que dichos sujetos creyeran ingenuamente en los delirios de aquellos filósofos; pero sí apunta a que las condiciones políticas en que luchaban eran muy limitadas, pues, en un país que tenía tanto éxito en diseminar su carácter de sociedad bien organizada, se desplazaba y parecía innecesaria la formación de proyectos políticos alternativos"* (2003,229).

Esta obra es propiedad del
SIBDI - UCR

Es una vigorosa reflexión la de Jiménez y justamente por ello, el comunismo "a la tica" ya desde los ochentas, se empieza a convertir en parte de la ideología oficial de las clases dominantes. Aunque este terreno se venía preparando desde tiempos atrás, sobre todo a través de la reincorporación unilateral de escritores comunistas como Carmen Lyra, Adolfo Herrera García y Carlos Luís Fallas al mundo de la cultura oficial e institucional.

La oligarquía costarricense, por cierto cada vez más antinacional a partir de los años ochentas, intentó convertir al comunismo "a la tica" en la ideología que se le "vende" y que se le exige a los sectores populares; varios de los intelectuales orgánicos de la burguesía presentan a la ideología construida alrededor de la obra política de la familia Mora, como "La" forma en la cual se deben comportar los sectores populares, es evidente que la oligarquía de este país ha identificado que el comunismo "a la tica" no es un forma de ser políticamente pueblo, sino un verdadero instrumento para evitar la radicalización popular, un instrumento ideológico que ya una vez sirvió como punto de apoyo para los planes de estabilización y cambio controlado.

Han sido sobre todo los intelectuales vinculados a la familia Arias Sánchez, los que han señalado la importancia que tiene para la oligarquía el preservar y difundir la ideología/estrategia comunista "a la tica". Por ejemplo Oscar Arias en un artículo publicado el 7-XII-1983 sostiene: *"Se le debe (a Mora) el que el comunismo costarricense haya tenido un sello "criollo", muy tico, pues considera que en don Manuel, antes que la doctrina comunista ortodoxa, predomina su indiscutible nacionalismo"* (citado por Cerdas, 1986, 349).

En el siglo XXI, la transformación cada vez más neoliberal de Arias y su familia, no ha hecho que este pierda su admiración por la obra de Manuel Mora, por ejemplo, en el discurso del 8 de mayo, cuando Arias asumió por segunda vez, la presidencia de la República, señaló: *"Devolveremos al país la fidelidad a sus mejores tradiciones, que siempre situaron la expansión de las oportunidades humanas como el hilo conductor de su aventura histórica. Ese es el legado del pensamiento solidario de Félix Arcadio Montero, Omar Dengo, Alfredo González Flores, Jorge Volio, Manuel Mora, Rafael Ángel Calderón Guardia, José Figueres y todos los que, a lo largo de nuestra historia, nos hicieron*

entender que la nación costarricense no es simplemente una suma de individuos, sino una comunidad y una familia".

Fernando Sánchez, sobrino de Arias y tristemente célebre por ser co redactor de un memorándum secreto, que ha pasado a la posteridad como uno de los documentos más antidemocráticos de la historia política del país, publicó un artículo en el periódico *La Nación* el martes 10 de mayo del 2005, donde señala a propósito de las resoluciones de la Cumbre Social del 14 de abril del 2005 que: *"De las proclamas sindicales rescato dos puntos que amenazan la democracia y el Estado de derecho (...) Primero, advierten al Presidente de la República que no envíe el TLC con EE. UU. para su discusión en la Asamblea Legislativa ya que esto* ***"será interpretado como una provocación a la confrontación, que más allá de lo social podría derivar en lo civil.".*** *Y agregan que en este caso* ***"no nos quedará más que vernos en las calles en las condiciones que sea".*** *(...) No solo es irresponsable y temeraria esta advertencia, sino que dista mucho de las posiciones visionarias, conciliadoras y mesuradas propias de quienes a través de la historia han guiado a las fuerzas sociales de este país (véase el legado de Manuel Mora). Con el concurso de líderes prudentes y de criterio amplio se ha definido el espíritu pacífico y democrático que identifica al ser costarricense".* Es importante señalar que durante los años noventas, la Universidad de Costa Rica, como parte de los aparatos ideológicos del Estado, se encargó de un nuevo aporte oficial a la mitología del comunismo criollo, al otorgar el Premio Rodrigo Facio a Manuel Mora, el Dictamen del Jurado decía que Mora había contribuido a: *"forjar las condiciones que posibilitaron a Costa Rica conservar y desarrollar las virtudes legadas por otra generación transformadora, la de los liberales del último tercio del siglo pasado, salvaguardando así nuestro civilismo, nuestra democracia y nuestra libertad"* (citado por Merino, 1996, 20).

Entonces se tiene que finalmente, en la actual construcción de esa ideología/estrategia llamada *comunismo "a la tica"* no solo han aportado los dirigentes políticos históricos del Partido Vanguardia Popular y toda la generación de intelectuales vinculados a esta tradición conceptual, además, habría en la construcción de esta *leyenda blanca del comunismo "a la tica"*, un aporte del pensamiento conservador y oligárquico.

f) Últimos señalamientos.

Develar esta interpretación ideológica forjada por fuerzas antipopulares, colocar en la adecuada trama histórica esta ideología y reconstruir las tradiciones y pensares radicales, son urgencias políticas del pueblo costarricense y centroamericano.

Así mismo una urgencia teórica de los movimientos sociales y populares en nuestro país es lograr, a partir del diálogo, la confluencia y sobre todo el testimonio y la articulación con la lucha política popular, reapropiarse de una serie de fuentes y tradiciones que dan pistas de por dónde se podría encontrar un fundamento para un pensar radical actual, dentro de estas experiencias están: 1) la experiencia vinculada al pensamiento de la Cuarta Internacional que básicamente es la que retoma las tradiciones de Farabundo Martí en relación con la concepción de patria, como patria centroamericana, es decir, como una lucha contra la balcanización de los procesos revolucionarios, las organizaciones sociales y la nacionalidad centroamericana. 2) La tradición del pensar radical vinculada a las expresiones provenientes de la revolución cubana y la teoría de la dependencia. 3) La tradición de denuncia contracultural vinculada al anarquismo, sobre todo su denuncia a la familia patriarcal, al discurso médico y a la normalización sexual. 4) Los textos y prácticas de los militantes comunistas que niegan y/o se contraponen a los postulados básicos del socialismo colonizado y del mismo comunismo "a la tica".

Lo que se ha visto a lo largo de este trabajo es que la necesidad de pensarnos radicalmente, en el momento en que el país no solo se prepara para la terapia de shock neoliberal, sino cuando nuevamente entra en crisis el sistema de autoidentificación oligárquico, requiere de una nueva trama discursiva, una nueva corriente interpretativa y una nueva teoría política popular, que supere y empiece el proceso de crítica y desmonte de las tradiciones comunistas "a la tica", que en últimas instancias son también identificaciones metafísicas y por ende, antipopulares.

VI) Cierre y recomendaciones.

Se ha concluido, al finalizar esta tesis, queda la satisfacción de sentir que se ha ganado alguna claridad en problemas, lo cuales parecían urgentes de dilucidar; además se han encontrado nuevas vetas de trabajo que fueron despuntando conforme se iban aclarando las ideas.

Hay aspectos que no se trataron en este trabajo por estar fuera de nuestras inquietudes o porque lo hubieran vuelto más denso, en posteriores investigaciones, se podrían desarrollar con más precisión algunos temas.

Por ejemplo, hace falta una investigación más acabada del proceso de lucha política popular posterior a la consolidación del régimen de la II República, de las relaciones de competencia política que se establecieron entre el Partido Vanguardia Popular y otras organizaciones de inspiración socialista que intentaron disputarle su hegemonía durante los años setentas y ochentas.

También se necesita determinar cuál es el proceso que permite que varias de estas organizaciones terminaran aceptando la ideología/estrategia del comunismo "a la tica" y disolviéndose (o casi desapareciendo) hacia los años 90's. Son necesarios, unos análisis más detallados de las generaciones intelectuales, vinculadas al Partido Vanguardia Popular y a otras organizaciones socialistas y cómo estas fueron respondiendo a los distintos desafíos que se les plantearon.

Otro aspecto no tratado y que debería ser más detenidamente pensado es el proceso que James Petras llamó *el repliegue de los intelectuales*, es decir cómo operó el proceso de reabsorción institucional de los intelectuales radicales de los años setentas y como esto se reflejó en la cultura política del país y en las organizaciones populares, por ejemplo, en el proceso de concertación y contrarreforma neoliberal de los años noventas.

Algunas inquietudes han quedado del proceso de investigación, por ejemplo, que es necesaria una determinación más precisa de las relaciones entre el catolicismo cultural, la política de las instituciones religiosas y las respuestas de las organizaciones populares. No

se tiene claridad, si alguna organización popular ha logrado pensar radicalmente este nivel de la vida social costarricense.

Justamente, dentro de los aspectos de la vida "privada", se presenta llamativo que, por ejemplo, la industria y la cultura alcohólica, no son muy tematizados, pese a ser el anverso del catolicismo cultural y que casi todas las corrientes políticas y culturales tienen una actitud pensada frente a la "cultura del güaro". Las formas en que el tema fue tratado por las distintas corrientes políticas populares y como estas respondieron a las prácticas de ingeniería social que hay alrededor de la industria y la cultura alcohólica, son otra veta de trabajo.

La mirada hacia la época colonial y precafetalera, como supuesta fuente de la identidad y del desarrollo social costarricense, también merece ser reactualizada y reapropiada radicalmente. Asimismo, un estudio más detallado a nivel regional y periférico de las características de los movimientos sociales y las organizaciones de izquierda, sería de gran utilidad.

Finalmente, por ser "hijos de nuestra época", parecería fundamental, el analizar cómo es que ha reaparecido y cómo se ha receptado, el discurso de la "excepcionalidad costarricense" dentro de los movimientos sociales que actualmente luchan contra el proceso de desposeción neoliberal. Desde que se inició este trabajo, la principal preocupación siempre fue cómo lograr generar un debate en relación con los problemas que significa emprender la construcción de una fuerza política popular, capaz de superar las identificaciones metafísicas que impiden la producción de una comprensión más abierta de la vida política, de las transformaciones sociales y sobre todo del tipo de sociedad en la que queremos vivir. En el proceso de lucha contra la aprobación del Tratado de Libre Comercio entre Centroamérica y Estados Unidos; reaparecieron dentro de los movimientos sociales muchos de los argumentos, que se han tematizado en este trabajo (los "grandes hombres", las "garantías sociales", nuestro carácter "excepcional", etc.) intentar comprender porqué reflotan con tanta facilidad estas identificaciones entre los movimientos sociales costarricenses del siglo XXI, es también un interesante trabajo por emprender.

Bibliografía.

A) Libros consultados.

1. Acuña, V. (1984) *La huelga bananera de 1934.* San José: CENAP-CEPAS

2. _____(1993) *Clases subalternas y movimientos sociales en Centroamérica (1870-1930)*, en Acuña, V. *Historia General de Centroamérica.* Las repúblicas agroexportadoras. IV Tomos. Madrid: España. Sociedad Estatal Quinto Centenario.

3. Acuña, V. y Molina, I. (1986) *El desarrollo económico y social de Costa Rica: desde la Colonia a la crisis de 1930.* San José: Editorial Alma Mater.

4. Azofeifa, I. (1988) *Carlos Monge como era*, en Quesada, J. *Carlos Monge Alfaro.* San José: Ed. de la Universidad de Costa Rica.

5. Aguilar, M. (1983) *Carlos Luís Fallas.* San José: Editorial Porvenir.

6. Anónimo (1992) *Que se escuche la voz del pueblo: La verdadera historia del 1 de Mayo*. Bogotá: Perspectiva Editores.

7. Arias, J. (1996) *Farabundo Martí.* San José: EDUCA.

8. Aricó, J. (1980) *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano.* México: Pasado y Presente.

9. _____ (1980) *Marx y América Latina.* México: Alianza Editorial Mexicana.

10. _____ (1985) *La hipótesis de Justo*. México D.F: Sin fecha de edición.

11. Bartra, R. (1983) *El modo de producción asiático. Problemas de la historia de los países coloniales* (7º ed.). México: Editorial Era.

12. Bolívar, S. (1983) *Escritos Políticos.* Madrid: España. Alianza.

13. _____(1985) *Doctrina del Libertador.* Caracas: Venezuela. Biblioteca Ayacucho.

14. Botey, A. (1984) *La crisis de 1929 y la fundación del Partido Comunista de Costa Rica.* San José: Ed. de la Universidad de Costa Rica.

15. Broué, P (1973) *El Partido Bolchevique.* (Trad. Ramón García Martín) Montevideo: Editorial Ayuso.

16. Cannon, J. (2003) *Historia del trotskismo norteamericano* (Versión Digital). Buenos Aires: CEIP León Trotsky.

17. Cañas, A. (2006) *80 años no es nada.* San José: Ed. de la Universidad de Costa Rica.

18. Cardoso, C.F.S. y Pérez, H. (1977) *Centroamérica y la economía occidental.* San José: Ed. de la Universidad de Costa Rica.

19. Carr, E. (1973) *La Revolución Bolchevique 1917-1923.* III Tomos. (Trad. Soledad Ortega) Madrid: Alianza Editorial Universitaria.

20. Casey, J. (1979) *Limón, 1880-1940: un estudio de la industria bananera en Costa Rica.* San José: Ed. de la Universidad de Costa Rica.

21. Cerdas, J. (1994) *La otra vanguardia.* San José: EUNED.

22. Cerdas, R. (1972) *La crisis de la democracia liberal en Costa Rica.* San José: EDUCA.

23. _____(1986) *La Hoz y El Machete.* San José: EUNED.

24. Contreras, G. (2003) *Tratando de comprender nuestra identidad.* San José: Ediciones Perro Azul/SINDEU.

25. _____(2006) *La historia no es color de rosa.* San José: Ediciones Perro Azul.

26. Dalton, R. (1982) *Miguel Mármol. Los sucesos de 1932 en El Salvador.* Centroamérica: EDUCA.

27. _____ (1983) *Las historias prohibidas del pulgarcito* (7ª ed.). México: Siglo XXI Editores.

28. _____ (1984) *El Salvador (Monografía)*. La Habana: Enciclopedia Popular CASA.

29. _____ (2001) *Un Libro rojo para Lenin. San Salvador.* San Salvador: UCA Editores.

30. _____ (2007) *Antología Poética de Roque Dalton*. sfe.

31. De la Cruz, V. (1984) *Las luchas sociales en Costa Rica* 1870-1930. San José, Costa Rica: Ed. de la Universidad de Costa Rica.

32. _____ (1985) *Los mártires de Chicago y el 1° de mayo de 1913*. San José, Costa Rica: Ed. de la Universidad de Costa Rica.

33. Draper, H. (2001) *Las dos almas del socialismo*. Buenos Aires: Marxists Internet Archive.

34. Edelman, M. (1999) *La lógica del latifundio*. (Trad. Jeanina Umaña Aguilar) San José: Ed. de la Universidad de Costa Rica.

35. Echeverría, E. (2006) *El Dogma Socialista.* Buenos Aire: Ediciones Librodot.com.

36. Facio. R (1978) *Estudio sobre economía costarricense* (3. ed.) San José: Ed. de la Universidad de Costa Rica,

37. Fallas, C y Lyra, C. (2000) *Ensayos políticos*. Introducción de Iván Molina Jiménez. San José: Ed. de la Universidad de Costa Rica.

38. Fanon. F. (1972). *Los condenados de la tierra* (Trad. Julieta Campos, 3ª ed.). México: Fondo de Cultura Económica.

39. Ferreto, A. (1984) *Gestación, Consecuencias y Desarrollo de los sucesos de 1948*. San José: Ediciones Zúñiga y Cabal S.A.

40. _____ (1984) *Vida Militante*. San José, Costa Rica: Editorial Presbere.

41. Gallardo, H. (1981) *Pensar en América Latina.* Heredia: EUNA.

42. _____ (1984) *Teoría y crisis en América Latina.* San José: Nueva Década.

43. _____ (1989) *Elementos de política en América Latina* (2ª ed.). San José: DEI.

44. _____ (1991) *Crisis del socialismo histórico*. San José: DEI.

45. _____ (1993) *Fenomenología del Mestizo.* San José: DEI

46. _____ (1997) *Vigencia y mito de Ernesto Che Guevara.* San José: Ed. de la Universidad de Costa Rica.

47. _____ (2005) *Siglo XXI: Militar en la Izquierda.* San José: Arlekín.

48. _____ (2006) *Siglo XXI: Producir un mundo.* San José: Arlekín.

49. Gilly, A. (2004) *La revolución interrumpida.* (6ª reimpresión) México: Ediciones Era.

50. Goldmannn, L. (1962) Investigaciones dialécticas (Trad. Eduardo Vázquez). Caracas: Instituto de Filosofía. Facultad de Humanidades y Educación.

51. _____ (1974) *Introducción a la filosofía de Kant.* (Trad. José Luís Etcheverry) Buenos Aires: Amorrortu.

52. _____(1985) *El Hombre y lo Absoluto.* (Trad. Juan Ramón Capella) Barcelona: Ediciones Península.

53. González, E. (1994) El *trotskismo obrero e internacionalista en la Argentina* (Tomo I). Buenos Aires: Editorial Antídoto.

54. González, P. (1978) *Imperialismo y Liberación en América Latina.* México: Siglo Veintiuno Editores.

55. _____ (Ed.). (1985) *Historia del Movimiento Obrero en América Latina.*(1. ed., Vol. 2). México: Siglo Veintiuno Editores.

56. Gramsci, A. (1967) *La formación de los intelectuales.* (Trad. José Aricó). México: Ediciones Grijalbo.

57. _____(1984) Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado Moderno. (Trad. y notas José Aricó). Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión

58. Guadarrama, P. (1999) *Despojado de todo fetiche. Autenticidad del pensamiento marxista en América Latina.* Bogotá: Editorial Universidad INCCA.

59. Gudmundson, L. (1983) *Hacendados, políticos y precaristas: La ganadería y el latifundismo guanacasteco 1800-1950.* San José: Ed. de la Universidad de Costa Rica.

60. Guevara, E. (1968) *Obra Revolucionaria.* México: Ediciones Era.

61. Herrera, A. (1968) *Apuntes a la Historia del Partido Comunista de Costa Rica.* San José: Mimeo.

62. Hobsbawn, E. (1974) *Rebeldes Primitivos.* (Trad. Joaquín Romero Maura, 2ª ed.) Barcelona: Editorial Ariel.

63. Jiménez, A. (Comp.) (1997) *La vida está en otra parte.* San José: Colección Prometeo.

64. _____(Comp.) (1998) *Costa Rica imaginaria.* Heredia: Editorial Fundación UNA.

65. _____(2002) *Identidades y ciudades. Patrimonios imaginarios.* San José: Editorial Arlekín.

66. _____(2003) *El imposible país de los filósofos.* San José: Editorial Arlekín.

67. _____(2004) *Sociedades hospitalarias. Costa Rica y la acogida de inmigrantes.* San José: Editorial Arlekín.

68. Kepner, Ch. y Soothill, J. (1949) *El imperio del banano.* México: Ediciones del Caribe.

69. Kohan, N. (2002) *Ni calco ni copia ensayos sobre el marxismo argentino y latinoamericano*. La Habana: Ediciones Ciencias Sociales.

70. _____(2003) *Marx en su (Tercer) Mundo. Hacia un socialismo no colonizado.* La Habana: Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello.

71. _____(2004) *Che Guevara: El sujeto y el poder.* Buenos Aires: Cátedra Che Guevara.

72. _____(2007a) *¿Foquismo? (A propósito de Mario Roberto Santucho y el pensamiento político de la tradición guevarista).* Buenos Aires: Material de formación política de la «Cátedra Che Guevara – Colectivo AMAUTA».

73. _____(2007b) *La concepción de la revolución en el Che Guevara y en el guevarismo.* Buenos Aires: Material de formación política de la «Cátedra Che Guevara – Colectivo AMAUTA».

74. Korsch, K. (1971) *Marxismo y Filosofía.* (Trad. Elizabeth Beniers) México: Editorial Era.

75. Kosik, K. (1976). *Dialéctica de lo concreto.* (Trad. Adolfo Sánchez Vázquez). México: Editorial Grijalbo.

76. Lascaris, C. (1992) *El costarricense.* San José: EDUCA.

77. Lander, E. (Comp.). (2000) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales.* Buenos Aires: CLACSO.

78. Lenin, V. (1984) *Obras Completas.* LVI Volúmenes. Moscú: Editorial Progreso.

79. Lenin, V. (1973) *El desarrollo del capitalismo en Rusia.* Buenos Aires: Ediciones Estudio (3ª ed.).

80. _____(2003) *Dos tácticas de la socialdemocracia en la revolución democrática.* Barcelona: Ediciones Bandera Roja.

81. Lowy, M. (1978a) *Dialéctica y Revolución.* (Trad. Aurelio Garzón del Camino, 2ª ed.) México: Siglo XXI Editores.

82. _____ (1978b) *Para una sociología de los intelectuales revolucionarios.* (Trad. María Dolores de la Peña) México: Siglo XXI Editores.

83. _____ (1980) *El marxismo en América Latina.* (Trad. Oscar Barahona y Uxoa Doyhamboure) México: Editorial Era.

84. Lukács, G. (1975) *Historia y consciencia de clase*. (Trad. Manuel Sacristán, 2da Edición). Barcelona: Ediciones Grijalbo.

85. Luxemburgo, R. (1973). *Obras Escogidas.* XVII Volúmenes (Trad. Susana Rodriguez). Madrid: Ediciones Izquierda Revolucionaria.

86. Lyra, C. (1972) *Obras Completas.* Tomo I. San José: Patria Libre.

87. _____(1977) *Relatos Escogidos.* Selección, prólogo, notas y cronología de Alfonso Chase. San José, Costa Rica: Ed. de la Universidad de Costa Rica.

88. Mandel, E. (1982) *Crítica al eurocomunismo* (Trad. Emilio Olcina Aya, 3ª ed.). Barcelona: Editorial Fontamara.

89. Mariátegui, J. (1988) *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana.* México, D.F: Editorial Era.

90. _____ (2003) *Aniversario y balance.* Lima: Ediciones MIA.

91. Marx, K. (1986) *El capital.* III Tomos. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

92. _____(1978) *La Revolución en España.* Moscú: Editorial Progreso.

93. _____(2001) *Manuscritos Económicos y filosóficos.* (Trad. Francisco Rubio Llorente, 5ª ed.) Barcelona: Alianza Editorial

94. Marx, K. y Engels, F. (1984) *La sagrada familia.* (Trad. Carlos Liacho) México: Grijalbo.

95. _____ (1978) *La ideología alemana.*(Trad. Wenceslao Roces, 3ª ed.) México: Ediciones de Cultura Popular.

96. _____ (1972) *Materiales para la historia de América Latina.* (Trad. Pedro Scaron). Córdoba: Cuadernos de Pasado y Presente.

97. _____ (1974). *Obras Escogidas.* III Tomos. Moscú: Editorial Progreso.

98. Mauro, R. (1969) *Subdesarrollo y revolución.* México: Siglo XXI.

99. _____(2007) *Dialéctica de la Dependencia.* Buenos Aires: Cátedra Amauta-Guevara.

100. Molina, I. y Lehoucq, F. (1999) *Urnas de lo inesperado.* San José: Ed. de la Universidad de Costa Rica.

101. _____(2007) *Anticomunismo reformista.* San José: Ed. de la Universidad de Costa Rica.

102. Mondolfo, R. (1981) *Marx y marxismo. Estudios histórico-críticos.* México: Fondo de Cultura Económica.

103. Mora, A. (2006) *La filosofía latinoamericana.* Introducción histórica. San José: EUNED.

104. Mora, E. (1970) Introducción al marxismo-leninismo. San José: Ediciones Revolución.

105. _____(2000) *70 años de militancia comunista.* San José: Juricentro.

106. _____(2000a) *Un comunismo a la tica.* San José: Juricentro.

107. Mora, M. (1940a) *No estamos satisfechos con algunas actuaciones de este gobierno.* San José: Editorial del Partido Comunista de Costa Rica. 1940.

108. _____(1940b) *Nuestra Soberanía frente al Departamento de Estado.* San José: Editorial del Partido Comunista de Costa Rica.

109. _____(1980) *Discursos 1934-1979.* San José: Editorial Presbere.

110. Moreno, N. (1989) *El partido y la revolución.* Buenos Aires: Ediciones Antídoto.

111. _____(2004) *La traición de la OCI(u). La teoría de los campos burgueses progresivos.* Centroamérica: Ediciones Forjadores.

112. Nin, A. (2006) *Los Soviets: su origen, desarrollo y funciones.* Madrid: Ediciones En Lucha.

113. Ovares, F. (1993) *La casa paterna: escritura y nación en Costa Rica.* San José: Ed. de la Universidad de Costa Rica.

114. Picado, T. (1949) *El pacto de la embajada de México: Su incumplimiento.* San José: Editorial Centroamericana.

115. Peréz, H. (1991) *El marxismo en 1990: muerte y transfiguración* en Herra, R. (1991) (Compilador) ¿Sobrevivirá el marxismo? San José: Ed. de la Universidad de Costa Rica.

116. _____*Historia General de Centroamérica.* VII Tomos. Madrid: España. Sociedad Estatal Quinto Centenario.

117. Plejanov, J. (1964) *Obras Escogidas.* (Trad. Patricio Tombo, II Tomos). Buenos Aires: Editorial Quetzal.

118. Ponce, A. (1999) *Educación y lucha de clases.* Tegucigalpa: Editorial Baktun.

119. Quesada, A. (1998) *Uno y los Otros.* San José: Ed. de la Universidad de Costa Rica.

120. Rama, C. (1982) *Historia de América Latina* (2ª Edición). Barcelona: Editorial Bruguera.

121. Ramírez, S. (1979) *El pensamiento vivo de Sandino* (5ª Edición). San José: Ed. de la Universidad de Costa Rica.

122. Ramos, J. (1968) *Historia de la Nación Latinoamericana.* Buenos Aires. CFE.

123. _____ (2007a) *Marxismo para Latinoamericanos.* Buenos Aires: Ediciones Izquierda Nacional.

124. _____ (2007b) *De Mariátegui a Haya de la Torre.* Buenos Aires: Ediciones Izquierda Nacional.

125. Rhodakanaty, P. (2003) *Cartilla Socialista.* México: Biblioteca Virtual Antorcha.

126. Rodríguez, E. (1979) *El pensamiento liberal.* Antología. San José: Ed. de la Universidad de Costa Rica.

127. Rodríguez. M. (1989) *Al progreso por la libertad: una interpretación de la historia costarricense.* San José: Libro Libre.

128. Rojas, M. (1986) *Lucha social y guerra civil en Costa Rica.1940-1948.* San José: Editorial Alma Mater.

129. Romero, A. (1995) *Después del Estalinismo.* Buenos Aires: Editorial Antídoto.

130. Sacristán, M. (1983) *Marx y el marxismo.* Barcelona: Icaria Editorial.

131. Salas, A. (1997) *Con Manuel.* San José: Ed. de la Universidad de Costa Rica.

132. Santos, T. (1974) *Dependencia y cambio social.* Buenos Aires: Amorrortu.

133. Schatman, M. (2002) *Génesis del Trotskismo.* Managua: Cuadernos de Revista de América.

134. Schifter, J. (1981) *La fase oculta de la guerra civil en Costa Rica*. San José: Ed. de la Universidad de Costa Rica.

135. _____(1993) *La democracia en Costa Rica como producto de la neutralización de las clases* en Zelaya, Ch. (comp.) *¿Democracia en Costa Rica? 5 opiniones polémicas.* San José: Editorama.

136. Silva, L. (1975) *El estilo literario de Marx.* México D. F: Siglo XXI.

137. Solís, M. y González, A. (1999) *La identidad mutilada.* San José: Ed. de la Universidad de Costa Rica.

138. Solís, M. (2006) *Institucionalidad Ajena. Los años cuarenta y el fin de siglo.* San José: Ed. de la Universidad de Costa Rica.

139. Sofri, G. (1971) *El modo de producción asiático*. Barcelona: Ediciones Península.

140. Taracena, A. (1993) *Liberalismo y poder político* en Acuña, V. Historia General de Centroamérica. Las repúblicas agroexportadoras. IV Tomos. Madrid: España. Sociedad Estatal Quinto Centenario.

141. Terán. O. (1983) *América Latina: Positivismo y Nación.* México D.F. México: Editorial Katún.

142. Trotsky, L. (1973) *La Internacional Comunista desde la muerte de Lenin* (Trad. Andreu Nin). Buenos Aires: Editoriales Materiales Sociales.

143. _____(1976) *Sobre la Liberación Nacional* (Trad. Susana Rodríguez). Bogotá: Editorial Pluma.

144. _____ (1977) *Escritos 1929-1940.* XII Tomos. (Trad. Alba Neira y Susana Malekin). Bogotá: Editorial Pluma.

145. _____ (1985a) *El Programa de Transición.* Managua: Cuadernos El Socialista.

146. _____ (1985b) *Historia de la revolución rusa* (Trad. Andreu Nin). Madrid: Ediciones Sarpe.

147. _____ (1999) *La revolución permanente* (Trad. Andreu Nin). Euskadi: Editorial Red Vasca Roja.

148. _____(2000) *Escritos Latinoamericanos* (2ª edición). Buenos Aires: CEIP León Trotsky.

149. Tvardovskaia, V. (1978) *El populismo ruso* (Trad. Stella Mastrangello). México: Siglo XXI Editores.

150. VV AA. (1972) *Consejos Obreros y Democracia Socialista.* Córdoba: Ediciones Pasado y Presente.

151. VV AA. (1973) *Los cuatro primeros congresos de la Internacional Comunista.* Buenos Aires: Ediciones Pluma.

152. VV AA. (1981) *Los cuatro primeros congresos de la Internacional Comunista.* (Trad. María Teresa Poyrazán). México: Ediciones Pasado y Presente.

153. VV AA. (1985) *Pensamiento político de la emancipación.* Prólogo José Luís Romero; selección, notas y cronología José Luís Romero y Luís Alberto Romero. (2. ed.). Madrid: Biblioteca Ayacucho.

154. VV AA. (1987) *Utopismo socialista, 1830-1893.* Prólogo, selección, notas y cronología Carlos M. Rama. (2. ed) Caracas: Biblioteca Ayacucho.

155. VV AA. (1992) *Pensamiento de la ilustración: economía y sociedad iberoamericanas en el siglo XVIII.* Compilación, prólogo, notas y cronología José Carlos Chiaramonte. (2. ed.) Caracas: Biblioteca Ayacucho.

156. Villegas, G (1990). *Testimonios del 48.* San José: Ed. de la Universidad de Costa Rica.

157. Wallerstein, I (1989) *El moderno sistema mundial.* (Trad. Antonio Resines) México: Siglo XXI.

158. Zapata, E. (1986) *Manifiestos.* México: Ediciones Antorcha.

b) Revistas y Artículos de Revistas.

1. Acuña, V. (1987) Cerdas Cruz, Rodolfo. La hoz y el machete, la internacional comunista, América Latina y la Revolución en Centroamérica. *Revista de Historia 15 / Escuela de Historia, Universidad Nacional*, Centro de Investigaciones Históricas de América Central, Universidad de Costa Rica, 171-177.

2. _____(2002) La invención de la diferencia costarricense. 1810-1870. *Revista de Historia 45 / Escuela de Historia, Universidad Nacional*, Centro de Investigaciones Históricas de América Central, Universidad de Costa Rica, 191-228.

3. Amador, F. (1980). Páginas de nuestra historia revolucionaria. *Revolución*,1, 20-36.

4. Arias, O. (2006) Escojo la vida, la democracia y el desafío de cambiar en paz en http://www.nacion.com/ln_ee/2006/mayo/08/discurso_arias.pdf.

5. Bardini, R. (2007) Bananas, abogados y ametralladoras en *Bambú Press*, 20/05/07, Bogotá, Colombia.

6. Cappelletti, A. (1997). Sentido del positivismo latinoamericano. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, XXXV(85), 77-81.

7. Ching, E. (1995). La historia de Centroamérica en los archivos rusos del Comintern: Los documentos salvadoreños. *Revista de Historia 32 / Escuela de Historia, Universidad Nacional*, Centro de Investigaciones Históricas de América Central, Universidad de Costa Rica, 217-247

8. _____(1998). El partido comunista de Costa Rica, 1931-1935: los documentos del archivo ruso del Comintern. *Revista de Historia 37 / Escuela de Historia, Universidad Nacional*, Centro de Investigaciones Históricas de América Central, Universidad de Costa Rica, 7-226.

9. Dal Maso, J. (2007) La ilusión gradualista. A propósito del nacionalismo, la retórica "socialista" y el marxismo en América Latina. *Revista Lucha de Clases Nº 6*, 109-130.

10. D'Atri, A. (2004) Las mujeres y la familia. ¿No hay nada más lindo que la familia unida? En *La Verdad Obrera Nº 138* 07/05/04

11. Dobles, I. (2003) La "segunda ola" del marxismo en Costa Rica: los linderos del discurso y la practica. *Revista de Ciencias Sociales.* Universidad de Costa Rica, Nº 100, 189-207.

12. Fuentes, P. (2006). Nuevas tareas para la izquierda latinoamericana. *Revista Movimiento*, N°12,16-18.

13. García, J. (1984) Los años del fuego (1931-1948). *Revista COPAN*, Nº 2-3, 13-31.

14. Gallardo, H (1977). Pensamiento iberoamericano: las limitaciones de la filosofía clásica. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, XV (40), 109-149.

15. _____(1980). Del quehacer filosófico. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, XVIII (47), 61-77.

16. _____(2005) Revolución y cultura política en América Latina. *Revista Digital América Latina en Movimiento* http://alainet.org/docs/9176.html

17. _____ (2007) Lucha social, Pinochet y la producción de justicia. *Revista Digital Pensar en América Latina* www.heliogallardo-americalatina.info/Joomla/

18. Kohan, N. (2004) La vitalidad del pensamiento radical latinoamericano. *Revista Digital www.rebelión.org*. 10/09/04.

19. _____(2005) Con Marx y con Zapata, después del posmodernismo. *Revista Digital www.rebelión.org*. 05/04/05.

20. _____(2005) José Aricó, «Pasado y Presente» y los gramscianos argentinos. *Revista Digital www.rebelión.org*. 26/02/2005.

21. _____(2006) ¿Qué pensó Marx sobre América Latina? *Revista Digital www.rebelión.org*. 27/02/06.

22. _____(2006) Crisis orgánica y revolución pasiva en el capitalismo periférico *Revista Digital www.lahaine.org* 27/10/07.

23. Jiménez, A. (2005) Franz Hinkelammert: La necesidad de otro mundo en este mismo. En http://www.nacion.com/ancora/2005/marzo/13/ancora3.html

24. La Revolución (2003) La Revolución. *Revista de Ciencias Sociales*. Universidad de Costa Rica, Nº 100, 210-250.

25. Lindo, H. (2004) Políticas de la memoria: El levantamiento de 1932 en El Salvador. *Revista de Historia 49-50 / Escuela de Historia, Universidad Nacional*, Centro de Investigaciones Históricas de América Central, Universidad de Costa Rica,287-316.

26. Mariátegui. J (1976) ¿Existe un pensamiento latinoamericano? *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, XIV (38), 113-115.

27. Mires, F (1980).El subdesarrollo del marxismo en América Latina. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, XV (40), 109-149.

28. Molina (2004) Los primeros años de Trabajo, el periódico del Partido Comunista de Costa Rica (1931-1935). *Revue de Civilisation Contemporaine de l'Université de Bretagne Occidentale*, 1-11.

29. _____(2008) La influencia del marxismo en la historiografía costarricense. *A contracorriente. Una revista de historia social y literatura de América Latina.* Vol. 5, No. 2, Winter 2008, 220-236.

30. Pakkasvirta, J. (2001) Víctor Raúl Haya de la Torre en Centroamérica ¿la primera y última fase del Aprismo internacional? *Revista de Historia 44 / Escuela de Historia, Universidad Nacional*, Centro de Investigaciones Históricas de América Central, Universidad de Costa Rica, 9-31.

31. Peña, M. (2007) Antes de Mayo. *Revista Digital www.rebelión.org.* 03/05/07

32. Pérez, G. (2006) El marxismo latinoamericano, Mariátegui y Ernesto "Che" Guevara. *Revista Digital www.rebelión.org.* 28/02/06

33. Rojo, J. (2007) ¿En qué consiste el "socialismo" de Chávez? en *Periódico Digital www.socialismo-o-barbarie.org* 25/01/07.

34. _____ (2007a) Tras las huellas del "socialismo nacional". *Revista Socialismo o Barbarie* 21, 15-61.

35. Rush, Alan. (2006) Sabiduría e ilusiones de la Epistemología. La modernidad capitalista y las etapas de la ciencia moderno-burguesa: clásica, organizada y actual. *Revista Herramienta* N° 28. 1-8.

36. Sábato, E. (1984) Nunca Más - Informe de la Conadep en http://www.nuncamas.org/formularios/formular.htm

37. Sáenz, R. (1993) Problemas del Estado soviético según la visión de Lenin. *Revista Crítica Marxista Revolucionaria* N°1, 3-20.

38. _____(2003) Una defensa crítica a la luz del Argentinazo. *En Socialismo o Barbarie (periódico)* 18/11/03, Buenos Aires; Argentina.

39. _____(2004). Crítica a la concepción de las revoluciones "socialistas objetivas". Revista *Socialismo o Barbarie* 17-18,11-101.

40. _____(2006) ¿Qué orientación en Latinoamérica? En *Socialismo o Barbarie (periódico)* 20/04/06, Buenos Aires; Argentina.

41. _____(2007). Notas sobre las esquinas peligrosas de la historia, de Valerio Arcary. Revista *Socialismo o Barbarie* 21, 149-173.

42. Sánchez, F (2005) Democracia y responsabilidad. En http://www.nacion.com/ln_ee/2005/mayo/10/opinion2.html.

43. Solís, M y Esquivel. F (1978) El estado democrático burgués en Costa Rica en la segunda mitad del siglo XX y su contenido de clase (esbozo para discusión). . *Revista de Ciencias Sociales.* Universidad de Costa Rica, Nº 15-16, 215-237.

44. Trejos, M. (1984) Los años de Bancarrota (1940-1948) *Revista COPAN*, Nº 2-3, 13-31.

45. VV AA. (2007) Neoliberalismo y Reacción Democrática en Centroamérica: Referéndum y lucha contra el TLC en Costa Rica. En *Revista Socialismo o Barbarie* 21. 75-104.

46. Vitale, L. (2006) Haití: Primera nación independiente de Latinoamérica. *En defensa del marxismo* 34, 133-151.

47. Wünderich, V. (1988) "Dios hablará por el indio de las Segovias". Las bases sociales de la lucha de Sandino por la liberación nacional en Nicaragua, 1927-1934. *Revista de Historia Nº 17*, 13-29.

c) Números utilizados de Trabajo.

1. Trabajo.1-I-1932.

2. Trabajo. 21-IV-1932.

3. Trabajo. 4-II-1934.

4. Trabajo.17-II-1934.

5. Trabajo. 8-VII-1934.

6. Trabajo. 23-VI-1935

7. Trabajo. 24-XI-1935.

d) Entrevistas.

1) Entrevista a Manuel Solís. Martes 5 de Febrero 2008.

2) Entrevista a Iván Molina. Miércoles 5 de Marzo 2008.

Notas al pie.

[i] *"Baran diferencia entre "trabajadores intelectuales", individuos que trabajan con su mente y no con sus músculos, que viven de sus ideas y representaciones y no de sus manos y que son reflejo de la expansión continua de la productividad y de la división social y técnica del trabajo en esta fase del capitalismo, e "intelectuales", sujetos cuya actividad y práctica les conduce a una preocupación sustancial por el proceso histórico total, preocupación que incluye el cuestionamiento de la dinámica y de la evolución del orden social del que forman parte"* (Gallardo, 1981, 136).

[ii] Aceptamos la categoría que Helio Gallardo ha desarrollado para explicar el concepto América Latina. En *Pensar en América Latina*, Gallardo sentencia: *"Cualquiera que sea la perspectiva que tengamos de la existencia de su unidad o del carácter de su ser, "América Latina" es un nombre que designa un desarrollo histórico, un conjunto de relaciones históricas, pueblos, instituciones, clases sociales, una determinada organización social"* (1981,17). 25 años después en *Militar en la Izquierda*, Gallardo sostiene: *"El nombre América Latina es una abstracción. Designa economías-sociedades, regiones, sectores diferenciados y, en ocasiones, encontrados e incompatibles. Por ello ningún discurso sobre América Latina puede ser inmediatamente identificado con alguna de sus realidades históricas"* (2005,17).

[iii] *"Llamó ideología marxista-leninista el discurso de* ***autoidentificación socialista*** *generado por el* ***sistema estalinista de dominación***. *El sistema estalinista de dominación, como discutiremos más adelante, no se reduce a la figura histórica de José Stalin ni al "culto a la personalidad", sino que designa la configuración de un sistema histórico, soviético e internacional, de dominación y poderío fundado, al igual que el capitalismo liberal, en la disposición de sacrificar a los seres humanos"* (Gallardo,1991,67).

[iv] Si interesa esta polémica se puede revisar las obra de Lenin *¿Qué Hacer?* o la de Rosa Luxemburgo *Reforma o Revolución*, estos dos obras son de fácil acceso y hay varias ediciones de ellas, además se reproducen en las obras escogidas de estos dos autores, reseñadas en la bibliografía.

[v] En esta corriente se encuentran las obras e interpretaciones de autores como León Trotsky, Vladimir Lenin, Rosa Luxemburgo, Antonio Gramsci y los teóricos del "izquierdismo filosófico" como Lukács y Korsch.

[vi] En el acápite V, del tercer capítulo de este trabajo se desarrollan los conceptos de pensar colonizado y socialismo colonizado.

[vii] La categoría del pensar radical que aparece con claridad en los escritos tempranos de Helio Gallardo, ha desaparecido en sus elaboraciones más recientes, por ejemplo en *Siglo XXI: Militar en la Izquierda* y *Siglo XXI: Producir un mundo* esta categoría no parece propiamente expresada.

[viii] *"El conocimiento desde la lucha es pasional, pero no puede ser generalizado. La tensión entre* ellos [entre el conocimiento científico y el conocimiento pasional] *no se resuelve mediante una suma o complementariedad intelectual (en última siempre resultaría ganancioso el conocimiento que se proclama científico; la primera sería un error porque no se está ante fenómenos homogéneos), sino por su articulación en una misma práctica: las luchas particulares específicas que se dan teoría o "ciencia" sobre sí mismo. Este tipo de conocimiento es pasional y subjetificador, pero al mismo tiempo irreductible a otras prácticas de*

conocimiento. En este sentido tampoco produce certeza sobre la revolución sino que proporciona un mapa para las acciones revolucionarias de un movimiento social particular empeñado en luchas específicas. Esto hace que las luchas revolucionarias solo puedan hablar de una certeza pedagógica que opera sobre sus errores particulares y, por extensión, con mayor grado de incertidumbre, sobre los errores del movimiento popular en su conjunto" (Gallardo, 2006, 57).

[ix] En este caso la palabra "continuación" es profundamente ideológica, la relación de dependencia entre América Latina y los países centrales del capitalismo, vuelve imposible la "simple continuación" de una idea producida en condiciones del capitalismo metropolitano, como señalan Gallardo y Fannon esta asimilación acrítica y abstracta de las ideas europeas por parte de los habitantes de los países coloniales y del "Tercer Mundo", constituye uno de los momentos del dispositivo colonial. (Fanon, 1972, 37).

[x] Ver la sección IV del primer capítulo de esta tesis.

[xi] *"El marxismo en América Latina se vio amenazado por dos tentaciones opuestas: el exotismo indoamericano y el europeísmo. (...) El* ***exotismo*** *tiende a absolutizar la especificidad de América Latina, su cultura, su historia o su estructura social. Extremado hasta sus últimas consecuencias, este particularismo "indoamericano" acaba por enjuiciar el marxismo como una doctrina demasiado exclusivamente europea"* (Lowy, 1980,12).

[xii] *"En el pensamiento dialéctico la realidad se concibe y representa como un todo, que no es sólo un conjunto de relaciones, hechos, y procesos, sino también su creación, su estructura y génesis. Al todo dialéctico pertenece la creación del todo, la creación de la unidad, la unidad de las contradicciones y su génesis. Heráclito representa la concepción dialéctica de la realidad con su genial imagen simbólica del mundo como un fuego que se enciende y se apaga según leyes, pero al mismo tiempo subraya de un modo especial la* ***negatividad*** *de la realidad."* (Kosik,1976,63)

[xiii] Sobre el bandolerismo social es muy significativo el trabajo de Eric Hobsbawm, *Rebeldes Primitivos*. La tesis clave de Hobsbawm es que los bandidos sociales eran individuos que vivían en los bordes de las sociedades rurales, del robo y el saqueo, y que frecuentemente eran vistos por la gente común como héroes o señales de la resistencia popular. El bandidismo social es un fenómeno ampliamente difundido y conocido en muchas sociedades, y algunos argumentan que aún existe en áreas remotas y en los mares (piratas), más allá de los efectos prácticos de esta o aquella rebelión o acción popular inspirada, desatada o fracasada por el bandolerismo social, este tiene en América Latina una gran importancia desde el punto de vista del imaginario cultural-popular que ha inmortalizado a estos "Robin Hood" latinoamericanos en centenares de canciones populares, refraneros y leyendas y por esa vía se ha enraizado profundamente en el "sentido común" de los sectores populares.

[xiv] Es virtud de Rodolfo Mondolfo (1981,105, 105-195) ser el primero que trata de manera teóricamente sistemática los vínculos entre la tradición representada por Marx y la representada por Manzini, a pesar de la abierta hostilidad que ambos se tuvieron en vida. Mondolfo los vincula sobretodo a través de la idea de la "pedagogía de la acción".

[xv] Valga aquí para señalar un defecto permanente de este trabajo que es el tratamiento más bien marginal y esporádico que se le da al pensamiento religioso y a las instituciones y expresiones históricas alentadas por este pensar en América Latina, una abordaje de este tipo requeriría otro tipo de tratamiento, aunque hay que señalar que varios de los autores que sirven de marco teórico y de interlocutores de este trabajo, tienen opiniones penetrantes al respecto, por ejemplo el tratamiento del tema por Abelardo Ramos en *Historia de la Nación Latinoamericana* y su estima por las experiencias "utópico–teocráticas" que fomento la Compañía de Jesús en el Paraguay o el acercamiento crítico de Helio Gallardo en *Fenomenología del Mestizo*, donde interpreta el rol-espiritualidad de la iglesia opresora y las posibilidades de liberación de los creyentes no idolátricos, en su último libro *Siglo XXI. Producir un mundo*, Gallardo ha vuelto sobre este tema y por supuesto no podemos dejar de mencionar la monumental obra de Enrique Dussell sobre la *Historia de la Iglesia en América Latina*, hasta el momento la más importante y enciclopédica obra escrita al respecto.

[xvi] Remitimos para un conocimiento exhaustivo de esta etapa del pensar latinoamericano a la recopilación de la Biblioteca Ayacucho intitulada *Pensamiento Político de la Emancipación (1790-1825)* en dos tomos.

[xvii] *"**«ladino»** indica, inicialmente, a quien, con independencia de su raíz cultural, aspecto racial y situación económica, desprecia y rechaza los valores indígenas de origen maya." (...) "Etimológicamente, **«ladino»** viene de latino, el que habla latín, o romance castellano, es decir el idioma de la dominación, de las élites. Si uno habla con las élites, sin pertenecer a ellas, por razones culturales o sociales, puede servir como mediador en beneficio propio entre los dominadores y los dominados. La función de mediación en beneficio propio en sociedades en guerra y de penuria, como han sido las latinoamericanas para los pueblos indios, conduce a asociar **«ladino»** con astuto, engañoso, labioso y también, con taimado. Esta última apreciación acerca del ladino corresponde a los grupos dominantes"* (1993, 113-114). Gallardo habla a propósito de un pensador de origen guatemalteco, aún así la reflexión es indudablemente extensiva al resto de formaciones económico sociales latinoamericanas, que han surgido sobre el genocidio y desprecio de las sociedades originarias, independientemente del nivel de desarrollo de fuerzas productivas y "democratización" (cualquier cosa que esto signifique en sociedades dependientes) que estas alcanzaron, es importante señalar que para Gallardo el "ser ladino" es sobre todo una actitud y bajo determinadas condiciones el ladino puede (pese a sus sensibilidad desgarrada) convocar y construir espacios de liberación social y nacional.

[xviii] *"Lo que une a las muchas diferentes formas de socialismo desde arriba es la concepción de que el socialismo (o un razonable facsímil de él) debe ser otorgado como limosna a las masas agradecidas, de una forma u otra, por una élite dominante que, de hecho, no está sometida a su control. El corazón del socialismo desde abajo es su afirmación de que el socialismo solamente puede ser realizado a través de la auto emancipación de las masas activas en movimiento, llegando a él, libremente con sus propias manos, movilizadas "desde abajo" en una lucha para hacerse cargo de su propio destino, como actores (no simplemente como sujetos pacientes) de esta etapa de la historia."* (Draper, 2001,2)

[xix] En el caso de Marx se puede ver el libro *Guerra Civil en Francia*, para conocer la concepción de Guevara se puede revisar el Prólogo al libro de Vo Nguyen Giap, *Guerra del pueblo, ejército del pueblo.*

[xx] Helio Gallardo ha señalado que es discutible la existencia de un "pensamiento teórico de derecha" en América Latina, para este autor en el marco del sistema de dominación latinoamericana, no es necesaria la producción de una teoría (así sea ideológica) para mantener este dominio *"Los principios básicos de sujeción se siguen de la lógica de acumulación y concentración de capital y del cosmopolitismo de la mercancía, de la administración patriarcal y masculina de la libido, del carácter patrimonial y clientelar (discriminador) del Estado como expresión de la corrupción del ámbito de existencia pública y de una cultura mágica determinada por el pecado, el azar y la cosmética."*(Gallardo, 2005,3) en ese sentido la dominación de "la derecha" se reproduce inercialmente sin necesidad de "teoría" y en cuyo caso lo que sería algo parecido a una seudo-teoría "de derecha" sería simple repetición de los pensadores imperiales.

[xxi] Es importante señalar que hay un aspecto del socialismo utópico latinoamericano que no haremos referencia detallada en este trabajo, que es el aspecto religioso-mesiánico pues para Rhodakanaty: *"Hace diez y ocho siglos que la humanidad se conmovía al escuchar la voz elocuente y sublime de doce pescadores inspirados que predicaban la doctrina de Jesús. Esa doctrina era la del socialismo."* (2003, 2) Echeverría antes de señalar los principios de su *Dogma Socialista* había sentenciado: *"He aquí el mandato de Dios"* más adelante señala: *"El cristianismo trajo al mundo la fraternidad, la igualdad y la libertad, y rehabilitando al género humano en sus derechos, lo redimió."* (2007,9). No es de extrañar entonces que corrientes marxistas críticas al Socialismo del Siglo XXI propugnado por el gobierno bolívariano de Venezuela hayan señalado el parentesco entre el Socialismo del Siglo XXI y el socialismo utópico: *"Las medidas de Chávez, entonces, tienen por objetivo el reforzamiento de sus bases de sustentación material y de control de las masas populares. Pero este reforzamiento no contiene sólo medidas «económicas» (...) o «políticas» (...), sino también ha incorporado otras de tipo «romántico» o «utópico»: en esta categoría entran las anunciadas como «Geometría del Poder», «Moral y Luces» y otras.* [Es un] *giro romántico «socialista» y hasta «cristiano» "* (Rojo, 2007)

[xxii] Esta metafísica ahistórica del "organismo vital" que disuelve naturaleza y sociedad y que hace de la práctica histórica humana una simple realización de este mecanismo biológico fatal es la crítica central de Gallardo al *Ariel* de José Enrique Rodó, nos parece que es también el núcleo de la crítica de Néstor Kohan al DIAMAT soviético.

[xxiii]El tema propiamente de la importancia y concatenación de las metáforas y las alegorías dentro del pensamiento de Marx, es un tema absolutamente marginal dentro del corpus tanto del marxismo clásico, como en el marxismo-leninismo de corte soviético, este interesante tema ha sido obviado durante décadas por los marxistas y a nuestro gusto se debería tratar en algún momento de manera más sistemática, por lo pronto nos parecen sugerentemente indicativas las siguientes reflexiones de José Aricó: *"la manifiesta predilección de Marx por la utilización de alegorías o metáforas, ya en su juventud había sido motivo de crítica de sus profesores. Uno de ellos Wyttenbach, le reprochaba «una búsqueda exagerada de expresiones insólitas y pintorescas». Muchos años después, uno de los discípulos más conocidos, Eduard Bernstein, le dirige una crítica semejante. Es Franz Mehring uno de los pocos marxistas que, por esos años, suscita el tema del estilo*

literario de Marx mostrando que sus alegorías constituyen «una original visión de conjunto de cosas idénticas, el ideal realizado de la exposición perfecta» (...) La incomprensión demostrada por los «sabios burgueses» frente al pensamiento alegórico de Marx que analiza Mehring, caracterizó curiosamente a todo el movimiento social que basó en la doctrina marxiana sus principios teóricos fundantes. Todo lo que la ciencia «oficial» rechazó como «misticismo oscuro» del marxismo fue directamente adoptado como «ciencia» por el movimiento socialista. Y las grandes metáforas de Marx («súper estructura», «reflejo», «fetichismo», etc.) fueron consideradas como explicaciones científicas acabadas de ciertos procesos. Al tomar a la metáfora de «superestructura» como una explicación científica, por ejemplo, los marxistas convirtieron a una figura literaria, destinada a ilustrar un hecho, en un principio explicativo del mismo" (1980,109).

[xxiv] *"Luego de un largo rodeo por Heidegger y el peronismo, en plena madurez Astrada volverá -vía Hegel- al marxismo, visitará la Unión Soviética y China y terminará sus días enrolado en las filas teóricas (no partidarias) del maoísmo. También en él -como en el último Ingenieros- el "fantasma rojo" de la revolución siguió operando a lo largo de toda su obra como uno de los ejes articuladores de la reflexión"* (Kohan, 2002, 67).

[xxv] Un olvido realmente significativo de los ensayos que Néstor Kohan recopila en *Ni Calco. Ni Copia. Ensayos sobre el marxismo argentino y latinoamericano* es la de un estudio del pensamiento y obra de Zapata y Villa y su influencia en el pensamiento revolucionario latinoamericano, aunque sí le dedica un ensayo a autores bastante menos radicales como José Ingenieros y Carlos Astrada, cuyo cenit es contemporáneo al pico de la revolución mexicana.

[xxvi] Para González Casanova es hasta después de la segunda guerra mundial que los Estados Unidos logra desplazar definitivamente a los británicos del Cono Sur *"Como la primera guerra, la segunda adelantó el dominio norteamericano en América Latina. Sólo en los países del cono sur el imperialismo inglés logró mantener durante un tiempo, cierta preponderancia. Estados Unidos aumentó considerablemente las inversiones y comercio en la región, llegando a ser su primer proveedor y su primer comprador"* (1978,22).

[xxvii] El bloque de poder dominante en América Latina sí cree firmemente en la existencia de pensamientos "esencialmente" radicales y es por esta razón que tienden a identificar la capacidad de incidencia de los sectores populares con la influencia a veces maquiavélica, a veces diabólica, a veces fantasmagórica de la ideología y los "instigadores" extranjeros y a tener la firme certeza que la presencia y auge del pensar radical es producto de agitadores extranjeros y si no lo fuese es una actitud profundamente antinacional, ajena y dañina a nuestra sociedad y a nuestra idiosincrasia. Por ejemplo, durante la década del treinta la embajada norteamericana estaba firmemente convencida que el surgimiento del comunismo radical costarricense estaba asociada a la actividad de la comunidad judía (de los "polacos" para ser exactos). (Molina, 2007, 35-53).

[xxviii] *"La sujetividad no es algo que solo se siente, sino que se testimonia, es un signo, muchos signos: una objetividad. La sujetividad consiste en ponerse en condiciones de darle carácter propio a los procesos en que se interviene. Reconocerse o asumirse en ellos, y por tanto, apropiárselos. Apropiándoselos, ponerse en*

condiciones de comunicarlos. La autoconstitución de sujetividad posee una matriz y un destino sociales. La sujetividad, lo más propio, es colectiva y dinámica, procesual, porque supone algo que se debe ofrecer y compartir. Lo contrario de este sujeto colectivo, que implica un empeño, es la masa. Por ello mismo, esta sujetividad nunca es absoluta, siempre desafío, propio pero incierto. Una oferta y una apuesta." (2006, 24).

[xxix] Es importante señalar la hipótesis - a nuestro gusto bastante inverosímil históricamente, pero teóricamente sugerente- que esta frase fue tomada por Marx del Inca Yupanqui. Según Abelardo Ramos (1968, 130 y ss) esta famosa frase que sintetiza el filón anticolonial del marxismo, fue expresada literalmente por Dionisio Inca Yupanqui, originario y delegado a las Cortes de Cádiz de 1811, Marx durante sus estudios sobre los antecedentes de la revolución española de 1854, habría conocido esta frase y la habría retomado como solución teórico-política en sus estudios sobre Irlanda en 1869. Aricó encuentra históricamente insostenible esta aseveración.

[xxx] Estas expresiones están entre comillas porque es ampliamente discutible que algún sector de la burguesía latinoamericana durante el siglo XIX tuviera un programa efectivamente nacional y modernizante, que en América Latina no podía ser más que un programa de reconstrucción nacional latinoamericano (bolivariano) y proteccionista económicamente. Es decir la filiación liberal en la América latina del siglo XIX no constituía una determinación inequívoca de progresismo, en el caso específico de Centroamérica no es comparable el liberalismo insular y separatista de Braulio Carrillo o de Bernardo Soto, con el liberalismo centroamericanista de Morazán y el General Barrios.

[xxxi] Los populistas (narodnikis) eran intelectuales rusos que consideraban que la clave del desarrollo del país radicaba en la liberación del campesinado y en el desarrollo de una especie de "socialismo agrario" apoyado en las formas agrarias precapitalistas de la comuna rusa, los populistas realizaban el eje de su actividad política entre el campesinado y algunas de sus facciones promovían "la propaganda por los hechos", como parte de estas concepciones ajusticiaron al Zar Alejandro II. El movimiento populista sufrió un cisma en 1879; uno de los dos grupos, dirigidos por Plejanov sufrió una nueva ruptura. El ala de Plejanov evolucionó hacia el marxismo de la segunda internacional, de la que será un reconocido teórico, la otra se convirtió en el Partido Social Revolucionario (Tvardovskaia, 1978, 15-163).

[xxxii] Desde el punto de vista práctico, de realización de acciones de masas, en este periodo lo más significativo será la revolución salvadoreña de 1932, que analizamos en el acápite II del tercer capítulo de esta tesis.

[xxxiii] Utilizamos la categoría *revueltas* en el sentido que le da Lenin en su escrito *Ejército revolucionario y gobierno revolucionario*, allí Lenin habla de revueltas para referirse a *"los levantamientos inconscientes, no organizados, espontáneos y a veces sin freno" (citado por Dalton, 2001,47)*. en el pensamiento leninista se distingue las *revueltas* de formas más conscientes y organizadas de lucha como la huelga general, la insurrección y la formación del ejercito y/o las milicias revolucionarias.

[xxxiv] El 12 de noviembre de 1811, en la Sala Capitular de Guatemala quedó registrado un infame manifiesto de un puñado de oligarcas agodados quienes se solazaban de que: *"Solo el dichoso Reyno de Guatemala, el*

fidelísimo de Lima y la constantísima isla de Cuba en medio de las insurgencias y revoluciones, han mantenido su inalterable tranquilidad, debida principalmente a la lealtad y fidelidad de los pueblos que los componen" (Pinto, 1993,79).

[xxxv] Es bueno aclarar que pese a las sugerentes interpretaciones de Ramos sobre las características y problemas de la dimensión nacional de las revoluciones socialistas en América Latina, tanto Ramos como su corriente la Izquierda Nacional *"nunca se postuló como sujeto histórico autónomo (...) sino que siempre se ubicó como consejera y pedagoga lateral de un "otro", considerado el verdadero protagonista de la historia -sea el ejército, la burguesía industrial o el peronismo-"* (Kohan,2002,287) asimismo a nuestro entender su interpretación teórico-histórica del rol que juegan los ejércitos en las semicolonias, al trasladarlo de una interpretación histórico concreta (el ejército español en la revolución de 1854, los ejércitos bolivarianos y morazánicos, entre otras) a una generalización universal abstracta, nunca puesta en tela de juicio, o más precisamente nunca determinada concretamente, derivó en los evidentes errores políticos que cometió esta corriente, como adecuadamente señala Néstor Kohan, criticando el sempiterno apoyo de Ramos y la izquierda Nacional a las Fuerzas Armadas argentinas: *"Ramos* [sostuvo siempre] *que en los países semicoloniales* [el ejército] *está sujeto a las contradicciones sociales, análisis a partir del cual reclamaba abandonar todo tipo de antimilitarismo para así volver a reunir - luego de las matanzas de 1955- en un solo haz a la clase obrera y a las Fuerzas Armadas "nacionales". Sin poner jamás en duda semejante afirmación, la siguió defendiendo aun después de la larga noche de torturas y desapariciones que asoló la Argentina desde el período 1974-1976. Por eso no resulta casual ni accidental que al final de su vida haya terminado apoyando calurosa y fervorosamente a los militares genocidas carapintadas."* (óp. cit, 296).

[xxxvi] Para más detalles sobre las diferencias sociales y políticas del materialismo de Ilustración británica, francesa y alemana es muy ilustrativo la *Introducción a la Filosofía de Kant* de Lucien Goldmannn (1967, 27-42)

[xxxvii] *"Para la tercera década del siglo era posible percibir un cierto incremento en la actividad de los puertos del Pacífico. Puntarenas, en Costa Rica, más cercano a los comerciantes ingleses del Callao y Valparaíso, tomó la delantera, y ya para 1833 tenía una actividad sin precedentes"* (Pinto, 1993, 164). Aunque Belice era el centro del contrabandismo inglés, el puerto de Puntarenas jugaba también un rol de primer orden para facilitar y garantizar la burla de la alcabala marítima, solo el 30 de mayo de 1835 se había logrado detener un barco con 1300 quintales de palo de Brasil abordo (Pinto, 1993, 114).

[xxxviii] Es importante señalar que la iconografía "nacional" en relación a la campaña de 1856, se empieza a configurar como una medida política e ideológica para rechazar la re aparición del unionismo militar centroamericano, es decir como un elemento balcanizador. Palmer anota que es en 1885 cuando fue reconstruida -como origen imaginado de la nación- la guerra contra Walker, el mismo año el general Rufino Barrios *"había declarado la Unión de Centro América e hizo planes para actuar mediante las armas si el acuerdo de paz fallaba (...) La declaración de guerra de Barrios (...) fue tomado por el estado y la oligarquía costarricense como una seria amenaza, de modo que a fines de marzo de ese año fue necesaria la*

movilización inmediata del pueblo" (Ovares, 1993, 47). En uno de esos clásicos mecanismos de neutralización política que efectúan las clases dominantes, la "canonización" de Mora y Santamaría tenía como objetivo justificar un cada vez más firme aislacionismo anticentroamericano.

[xxxix] El 7 de noviembre de 1889, la lucha contra el fraude electoral en la década de los cuarentas y la convocatoria al referéndum sobre el TLC en el 2007 tienen en común este elemento, en los tres casos sectores de las clases dominantes, adulterando y apropiándose de una bandera democrática-ciudadana logran mediatizar la fuerza social de las clases subalternas que amenazaba con desbordarse.

[xl] Este es un error histórico de Amador, pues la primera huelga registrada en el país data de 1874, organizada por los trabajadores chinos que se amotinaron por las condiciones de semiesclavitud en las que trabajaban en la construcción del ferrocarril al Atlántico. En esta huelga las "democráticas" y "liberales" clases dominantes; que también participaban de la propiedad de semiesclavos (por ejemplo el General Guardia) no temieron en reprimir a sangre y fuego el motín, dejando un obrero coolie muerto y decenas de heridos.

[xli] Como señala Gallardo: *"los contingentes humanos (...) pueden expresarse como fuerzas sociales y tienen la voluntad, la organización y la capacidad de incidencia local, nacional, regional y mundial para reconstituir instituciones mediante una re caracterización fundamental de las lógicas que las animan"* (Gallardo, 2006,44) *"las prácticas de dominación (...) dan lugar a experiencias o situaciones de contraste que convocan irritación y rabia y analítica para testimoniar oposición y resistencia"* (Gallardo, 2006,131).

[xlii] Lenin en *su ¿Qué Hacer?* (1903) propone una interpretación de las relaciones entre el movimiento obrero (movimientos sociales) y la teoría socialista (analítica popular) estas tesis leninistas fueron la propuesta dominante en la concepción partidaria de las organizaciones de inspiración marxista, no sólo en América Latina, sino en todo el planeta.

[xliii] Rodolfo Walsh sostenía que: *"Nuestras clases dominantes han procurado siempre que los trabajadores no tengan historia, no tengan doctrina, no tengan héroes ni mártires. Cada lucha debe empezar de nuevo, separada de los hechos anteriores: la experiencia colectiva se pierde, las lecciones se olvidan. La historia aparece así como propiedad privada, cuyos dueños son los dueños de todas las otras cosas."* (citado por Kohan, 2002, 5).

[xliv] Es importante precisar un detalle, ninguna demanda social en sí misma es "insolucionable" para el sistema capitalista, como señala Trotsky (1985a, 4-5) la clave de la política radical no está en esta o aquella demanda aislada, sino en el sistema de reivindicaciones transitorias adecuadamente entrelazadas, este programa de acción históricamente determinado permite orientar a los sectores populares para que profundicen los alcances de sus actuales luchas y coloquen en su horizonte la necesidad de la transformación socialista.

[xlv] Entendemos por democratización de baja intensidad los procesos sociales e institucionales que se produjeron y producen en América Latina, donde el poder político formal es trasladado preventivamente de las Fuerzas Armadas a presidentes civiles designados en procesos más o menos electorales, con el objetivo de anticipar crisis orgánicas y/o institucionales. La clave teórica y política para comprender estas democratizaciones sufridas en América Latina entre los años 80's y 90's es que estas intentan preservar las

formalidades y el protocolo electoral, pero en estos procesos está fuera del debate público la sustancia de las condiciones y el estilo del proceso de democratización. Estos procesos perpetúan la ausencia de Estado de Derecho en América Latina, así como una serie de instituciones y prácticas herméticas, autoritarias y venales. Así la oligarquía a veces directamente, a veces a través de personeros políticos mantiene su dominio y estampa esta cultura política en el resto del mundo social (profesiones liberales, periodismo, instituciones educativas, etc.). Helio Gallardo sostiene que las democratizaciones de baja intensidad son co sustanciales a la corrupción del ámbito político.

[xlvi] *"No en balde los tiempos han considerando a la mujer el guardián de la casa, que conserva el fuego familiar y cría los hijos. ¡Santa Misión!"* (Citado por De la Cruz: 1985, 1006).

[xlvii] Néstor Kohan en su *ensayo ¿Foquismo? (A propósito de Mario Roberto Santucho y el pensamiento político de la tradición guevarista)* reproduce como apertura la siguiente cita de Lenin: *"Sería un contrasentido subordinar el punto de vista político al militar, ya que la política engendra la guerra; ella es la inteligencia y la guerra no es más que su instrumento, y no a la inversa... La subordinación del punto de vista militar al político, es la única posibilidad que queda".* [La política ha dado nacimiento a la guerra]. Esta cita es tomada de los extractos y anotaciones que Lenin hiciera en 1915 del libro *De la guerra* de Carl von Klausewitz. Nos parece que resumen brillantemente los límites de la estrategia de "el cuartelazo" que se utilizó en nuestro país en la etapa entre siglos.

[xlviii] En el caso salvadoreño de esta traición del Partido Comunista de El Salvador al más elemental centroamericanismo (y a la tradición misma de Farabundo Martí) es que surgen las Fuerzas Populares de Liberación, comandadas por Salvador Cayetano Carpio ("Marcial").

[xlix] Este es el modelo político con el que se fundó el partido laborista británico o el Partido de los Trabajadores brasileño.

[l] Hemos señalado en otra capitulo el carácter ambiguo que tiene la táctica del frente único antiimperialista y el abierto desacuerdo que hay entre las distintas organizaciones de inspiración marxista en relación a los alcances de esta tesis. No obstante es importante señalar que para Centroamérica y Costa Rica, la formulación del frente único antiimperialista tal como se formula en la IV y el V congreso de la IC será posteriormente institucionalizado casi como un dogma, junto con la teoría de las "dos revoluciones" y de carácter feudal de la formación económico social costarricense.

[li] En estas tres organizaciones participan casi las mismas personas, por ejemplo en el Centro de Estudios e Investigación Económica, que promueve en el APRA encontramos entre otros a Joaquín García Monge, Carmen Lyra, Alfredo González Flores, José María Zeledón, Octavio Jiménez, así también encontramos a Lyra, Dengo y Monge participando junto a la Liga Cívica en las campañas contra la Electric Bond a and Share, la AOCI presentará entre sus candidatos a diputados por la provincia de San José a: Joaquín García Monge, Otilio Ulate y Ricardo Moreno Cañas, este ultimo principal inspirador de la Liga Cívica.

[lii] Miguel Mármol, militante comunista salvadoreño, participó en la revolución salvadoreña de 1932 y sobrevivió a los fusilamientos masivos (30 000 muertos) del sátrapa Maximiliano Hernández Martínez, su

testimonio fue recogido en 1966 por el inmortal poeta y revolucionario salvadoreño Roque Dalton, ambos Dalton y Mármol han pasado a ser parte de la iconografía de la izquierda centroamericana. Roque Dalton quién fue ajusticiado en 1975, por orden de Joaquín Villalobos en ese momento líder del Ejército Revolucionario del Pueblo, es uno de los representantes más auténticos del esfuerzo de los marxistas centroamericanos por descolonizarse de la influencia soviética puede verse en ese sentido la obra de Dalton *Un Libro Rojo para Lenin*, sobre todo las páginas 195-208 y el interesante ensayo de Néstor Kohan, *Roque Dalton y Lenin leídos desde el siglo XXI* publicado el 03/04/2007 en el webside www.rebelión.org.

[liii] Es importante señalar que en el caso de Costa Rica, Guanacaste tendrá unas relaciones de producción similares a Nicaragua, lo cual producirá que la historia social y política de esta provincia desmienta muchas de las leyendas y mistificaciones del liberalismo y también del comunismo "a la tica".

[liv] Queremos aclarar para evitar malentendidos y falsa discusiones que de ninguna forma consideramos el desarrollo del capitalismo agrario, una forma endógena y orgánica del despliegue de las formaciones económico sociales centroamericanas, la economía cafetalera al igual que la economía de enclave reforzó el carácter dependiente y semi colonial del capitalismo centroamericano, nada más lejano a nuestras tesis que la ideología de la "democracia cafetalera" como fundamento de la excepcionalidad costarricense.

[lv] El joven cientista social Andrés León Araya, nos ha sugerido que sería fundamental realizar una reflexión sobre la impronta geográfica y la construcción social del espacio en el comunismo "a la tica", como una posible clave de ingreso para comprender sus tenciones entre acumulador de energías utópicas populares por un lado, pero a la vez como bloqueo de las mismas al ser constructor de una ideología compatible con el nacionalismo étnico metafísico.

[lvi] Proyectos esencialmente econometristas como el Mercado Común Centroamericano diseñado bajo la guía de la CEPAL o bien el actual TLC, no son asimilables a proyectos de integración nacional, pues explícitamente estos proyectos buscan la integración de los mercados y la libre circulación de mercancías, pero sin impulsar procesos constituyentes de un nuevo Estado unitario centroamericano.

[lvii] Justicia obliga señalar que aunque sus tesis han sido motivo de crítica a lo largo de esta trabajo, Rodolfo Cerdas Cruz señala correctamente en *La hoz y el machete* (204-212) que por ejemplo Sandino nunca logró superar del todo las perspectivas del conflicto liberal-conservador y tenía una actitud vacilante en relación a la figura de Moncada y del propio partido liberal, esto se ve por ejemplo con mucha claridad en su manifiesto del 26 de agosto de 1927. (Ramírez, 1979, 95).

[lviii] Para ubicar los argumentos teóricos de los distintos puntos de vista explicativos de esta aparente paradoja, se pueden estudiar el texto de Néstor Kohan *La concepción de la revolución en el Che Guevara y en el guevarismo* (2007), quién soluciona la paradoja en clava sustituista e inclusive un poco idealista y como la otra vertiente del debate, el texto de Roberto Sanz, *Crítica a la concepción de las revoluciones "socialistas objetivas"* (2004) que da una respuesta más bien clásica y anti sustituista.

[lix] En ese sentido es de un valor inestimable el trabajo de desclasificación de las cartas y documentos del Partido Comunista de El Salvador que se encontraban depositadas en el archivo de la Comintern, esta labor ha

sido llevada adelante por el historiador Erick Ching, estamos seguros que estos datos de primera mano ayudaran a esclarecer mucho del injustamente olvidado y terriblemente instrumentalizado comunismo salvadoreño de primera época.

[lx] Esta profunda raigambre entre los artesanos y la peonada del Partido Comunista de El Salvador, tuvo como correlato, como efecto-causa codeterminante la teóricamente ridícula y políticamente limitada presencia del nacionalismo popular de capas medias en El Salvador, cuya expresión más acabada fue el minimun vitalismo de Alberto Masferrer, esta doctrina que sirvió de cobertura discursiva al gobierno semiliberal/ semireformista de Arturo Araujo, ha sido permanente motivo de crítica por parte de las corrientes de inspiración marxista, por ejemplo Roque Dalton en el poema/denuncia *Viejuemierda* incluido en sus *Historias prohibidas del Pulgarcito* crítica con ácida ironía las posiciones y el talante de Masferrer, a quien ve como un auténtico pensador colonizado.

[lxi] La insuficiente existencia de material de primera mano sobre el comunismo salvadoreño, hondureño o guatemalteco nos hace dudar que efectivamente todas las poses que se le atribuyen a los fundadores del comunismo radical centroamericano hayan ocurrido, tenemos alguna duda si estas poses no fueron una re construcción imaginaria a posteriori para reforzar los rasgos identitarios de los PC centroamericanos, ya en la época de la normalización estalinista, pues el carácter esencialmente conservador y reformista que tomaron las organizaciones marxistas leninistas posteriores al comunismo radical, probablemente necesitaba de una leyenda heroica que les permitiera usarla como "moneada de cambio" dentro del movimiento popular.

[lxii] *"Según el esquema proclamado por los stalinistas en 1928,* [el "tercer periodo"] *era la etapa final del capitalismo (...) La táctica de la Comintern durante los seis años siguientes estuvo marcada por el ultra izquierdismo, el aventurerismo, los sectarios sindicatos rojos y la oposición al frente único"* (Trotsky, 1977, *242*).

[lxiii] Para entender la separación entre Farabundo Martí y Cesar Augusto Sandino, se puede revisar el libro de Arias Gómez *Farabundo Martí* (1996, 47-163), así como la obra de Cerdas Cruz *La hoz y el machete* (1986, 221-255).

[lxiv] Solo para citar algunas posibles fuentes podemos recomendar el trabajo de Víctor Bulmer Tomas, *La crisis de la economía de agroexportación (1930-1945)* de la *Historia General de Centroamérica* (1993, 325-396), de Vladimir de la Cruz, *Las luchas sociales en Costa Rica* (1984, 213-228), de Víctor Hugo Acuña e Iván Molina *El desarrollo económico y social de Costa Rica: de la Colonia a la crisis de 1930.* (1986, 105-218) y de Ana Maria Botey y Rodolfo Cisneros *La crisis de 1929 y la fundación del Partido Comunista de Costa Rica* (1984, 75-113).

[lxv] *"Convengamos en llamar modernidad a la era histórica caracterizada por una inédita liberación y desarrollo de las capacidades creadoras, asociativas y de intercambio de los seres humanos, capacidades orientadas crecientemente por la razón y en dirección inmanente -es decir, hacia este mundo terrenal y social- y en un movimiento expansivo de alcance planetario. Esta definición me permite decir inmediatamente que si tal es la sustancia viva y motriz de la modernidad, no debe confundírsela con la forma capitalista,*

burguesa, con que se inicia históricamente. Esta caracterización de modernidad -tomada de Marx pero que acaso podría ser aceptada sin su entero marco conceptual- obviamente permite considerar la posibilidad al menos teórica de formas no capitalistas de modernidad, permite pensar que el libre desarrollo de las capacidades creadoras, de asociación e intercambio de los hombres y pueblos podría expandirse planetariamente bajo formas socialistas, por ejemplo, u otras formas que aún esperan ser imaginadas." (Rush, 2006, 1).

[lxvi] Hay decenas de citas de los dos hermanos Mora en ese sentido pero por su contenido clásico en la historia del comunismo "a la tica" citaremos la del discurso de 1938: *"Creemos que nuestra democracia debe perfeccionarse, (...) proclamamos la necesidad de darle contenido económico a nuestra democracia."* (1980,99).

[lxvii] Aquí queremos recordar el agudo comentario de Helio Gallardo, presente en *Siglo XXI: Militar en la izquierda*, según el cuál *La Democracia* no existe más que en los discursos ideológicos, lo que existen son instituciones políticas más o menos democráticas y procesos de democratización de la vida social o política y por lo tanto los grados, alcances, procedimientos de estas instituciones y procesos adquieren su carácter no en un supuesto valor intrínseco de "La Democracia", sino en las distintas luchas que las fuerzas sociales dan para caracterizar, limitar o recaracterizar estas instituciones y procesos.

[lxviii] Earl Browder, era el secretario general del Partido Comunista Norteamericano durante la Segunda Guerra Mundial, él fue el encargado de plantear la necesidad de disolver los partidos comunistas, para que todas las "fuerzas democráticas y antifascistas" pudieran colaborar políticamente, Browder fue posteriormente defenestrado de su cargo y anatematizado por todo el comunismo oficial, aunque esta es la única desviación que han aceptado oficialmente los comunistas latinoamericanos, esta *mea culpa,* que lo podemos encontrar en los libros de historiografía comunista como los de Arnoldo Ferreto (1984) o Gerardo Contreras (2006), está lejos de ser una auténtica autocrítica. El proceso efectuado a Earl Browder, más parece uno de esos movimientos en búsqueda de chivos expiatorios que realizaba Moscú después de algún fracaso político, como señala con fina ironía Jorge Abelardo Ramos: *"Browder, justamente como funcionario comunista que actuaba en el corazón de la metrópoli del capital, reflejaba mejor que ningún otro burócrata la degradación política y teórica a que había conducido la Internacional"* pero media vez se rompió el pacto Stalin –Truman e inicio la Guerra Fría *"había que buscar un cabeza de turco y en este caso no había una cabeza de turco mejor que una cabeza norteamericana"* (1968, 564-565), dentro de los analistas de estirpe comunista "a la tica" que hemos estado utilizando como fuentes Ferreto y Contreras aceptan la existencia de una desviación browderista en la trasformación del Partido Comunista de Costa Rica en Partido Vanguardia Popular, (de hecho Ferreto es bastante más vehemente que Contreras y usará este argumento en su posterior batalla contra Mora), para Cerdas Cruz no hubo tal desviación sino que esta era una práctica política que ya era realizada de hecho por el PC CR y que además podría ser considerada una virtud del régimen político costarricense (1986, 352), Merino en este asunto no deja clara su posición al respecto.

[lxix] Molina está criticando la tibia declaración de Manuel Mora, ante el fraude de que fueron víctimas los comunistas en 1938, cuando les fue arrebatada a partir de una serie de maniobras autoritarias la diputación justamente ganada por el Bloque de Obreros y Campesinos, plataforma electoral del Partido Comunista de Costa Rica.

[lxx] Sobre Mario Sancho, hay sugerentes interpretaciones en el trabajo de Flora Ovares y del mismo Iván Molina, sobre Max Jiménez se puede leer con interés las interpretaciones de Álvaro Quesada y Bernal Herrera. No obstante nos parece que aún esta en deuda un ajuste de cuentas del pensar radical con estos dos pensadores, y en el caso específico de Max Jiménez con su obra y denuncia política y filosófica, que ha sido sistemáticamente opacada, por la magnitud de su obra estética. Una tesis que hemos avanzado en otros trabajos es la posibilidad de interpretar el pensamiento filosófico y político de Max Jiménez, como el más significativo representante del *pensamiento trágico* costarricense.

[lxxi] Llamamos partidos de Estado a aquellas formaciones políticas que tienden a confundir sus propias estructuras partidarias con el conjunto de instituciones estatales, básicamente hay dos tipos de partidos de Estado, los que se han afianzado en las experiencias del socialismo histórico y carencial, cuyo modelo prototípico fue el PCUS (aunque el PC Cubano también tiene estos rasgos) el otro modelo es el que conformaron los partidos y movimientos de corte nacional populistas (con fuertes rasgos de capitalismo de Estado) en las sociedades periféricas, aunque estos dos partidos son producto de sociedades distintas, tienen algunos rasgos en el estilo del manejo político similar, por ejemplo una fuerte burocracia partidaria y estatal, la tendencia a un "enchalecamiento" burocrático de las organizaciones sociales y populares, acriticismo de sus medios de prensa e intelectuales, falta de oxigenación popular hacia los mandos superiores del proceso, verticalismo en el liderazgo el cual puede ser carismático o no.

[lxxii] Nos referimos al acuerdo electoral llamado *Pacto de la Victoria*, donde confluyeron los calderonistas, los comunistas y el catolicismo social de la jerarquía católica. Esta alianza electoral se mantuvo pese a los costos políticos que significaba para el PVP hasta las elecciones de 1948, además esta alianza se prolongará hasta la guerra civil.

[lxxiii] Esta caracterización presente *en Urnas de lo inesperado* (1999), es confirmado por Alberto Cañas en su libro de memorias al señalar (con un tono marcadamente aristocrático) que Rodrigo Facio había denunciado que: *"El 4 de julio, El Partido Comunista le informó al gobierno y al Partido Republicano Nacional, cuan útil podría serles, si se formaliza una alianza, su capacidad para las vías de hecho"* (2006,96).

[lxxiv] *"La globalización en curso es, en primer término, la culminación de un proceso que comenzó con la constitución de América y la del capitalismo colonial/moderno y eurocentrado como un nuevo patrón de poder mundial. Uno de los ejes fundamentales de ese patrón de poder es la clasificación social de la población mundial sobre la idea de raza, una construcción mental que expresa la experiencia básica de la dominación colonial y que desde entonces permea las dimensiones más importantes del poder mundial, incluyendo su racionalidad específica, el eurocentrismo"* (Quijano, 2000,201).

[lxxv] *"Carlos Monge, tras su regreso de Chile,* [fue] *quien impartió clases a los comunistas sobre el desarrollo del capitalismo en Europa. Esta curiosa actividad parece haber estado relacionada con el echo de que, entre 1934 y 1936, Monge publicó en la revista Jurisprudencia un extenso estudio sobre el tema indicado, entre cuyas fuentes figuraban Werner Sombart, Henri Sée, Henri Hauser, Henri Pirenne, Max Weber y Marx."* (Molina, 2008, 224). La tesis de Molina es confirmada por Isaac Felipe Azofeifa (1988, 12).

[lxxvi] En el caso específico de los pensadores radicales cubanos llegar a esta conclusión, no ha sido un puro proceso intelectivo, sino la reflexión sobre una desgracia social, debido que en el caso de la revolución cubana, su afiliación y acatamiento del plan económico y de la geopolítica soviética, lejos de solucionar el problema del monocultivo, una de las características más opresivas del modelo colonial impuesto por las azucareras yanquis, produjo durante los años setentas y ochentas un reforzamiento de este modelo dependiente. La preservación de la estructura de monocultivo en una sociedad carencial y no capitalista, no pudo más que generar poco tiempo después importantes crisis sociales, sobretodo luego del desplome de las sociedades del socialismo histórico.

[lxxvii] *"Según nuestro punto de vista, la súper estructura ideológica de los campesinos de hacienda tuvo una influencia decisiva y negativa para ellos* [para los campesinos] *(por anacrónica) en el momento clave de la lucha clasista, disipando el apoyo legislativo-reformista que pondría haber defendido sus nuevos intereses históricos"* (Gudmundson, 1983, 199).