

# Extremo de Occidente. José M. Aricó y la singularidad latinoamericana: cultura y subjetividad política.

**Guillermo Ricca**

UNRC, Argentina.

## **Resumen:**

Este ensayo indaga en algunas insistencias y continuidades del discurso de José M. Aricó que son claves para la comprensión de su marxismo “babélico” y para acceder a cierta dimensión de la historicidad de su pensamiento. El ensayo se estructura en tres partes, una primera en la que intentamos trazar una aproximación a su perspectiva teórica y a su particular manera de tratar con las fuentes, una segunda y una tercera en la que se avanza las persistencias en su caracterización de las corrientes de izquierda en América Latina y del encuadre de un debate político no resuelto entre populismo y marxismo.

**Palabras clave:** José Aricó, América Latina, Marxismo, Populismo, Vanguardias.

## **Abstract:**

This essay analyzes some insistences and continuities in Jose M. Aricó's discourse that are key to understand his “Babelical” Marxism and are also key to accede to a certain dimension of historicity in his thought. The essay is structured in three parts: first, we try to approach his theoretical perspective and his particular way of dealing with his bibliographical sources; and second and third, we highlight the persistences in his characterization of Left-Wing currents in Latin America and the unresolved political debate between Populism and Marxism.

**Keywords:** José Aricó, Latin America, Marxism, Populism, Avant-garde

*La idea de la imposibilidad de una sociedad mejor se funda en última instancia en otra filosofía de la historia tan negativa como aquella que se criticaba en el marxismo, filosofía que nos lleva a reconocer la 'naturalidad' de lo existente, que nos impulsa a ser siervos de lo existente, en lugar de hombres libres que pugnan por cambiar lo existente*

José Aricó, 1986.

## 1. Umbrales

Desde su aparición en la pintura del renacimiento, la perspectiva lineal, hace posible incluir en la obra el lugar de la mirada. Desde los estudios de Erwin Panofsky sobre la perspectiva en pintura, hasta las conceptualizaciones de Lewis Mumford en torno a la transformación del espacio por esta tecnología sabemos que, el desarrollo de la perspectiva y su complejización a lo largo de los siglos implican una operación quirúrgica a gran escala en el plano de la mirada. Es inevitable no evocar aquí la lectura de *Las meninas*, de Velázquez, ensayada magistralmente por Foucault en *Las palabras y las cosas*. La perspectiva es ese “umbral entre dos visibilidades incompatibles”: la del cuadro que el pintor pinta (dentro del cuadro, en este caso) y la del espectador de la obra. Ese umbral invisible y, que, en el caso de la obra analizada por Foucault, no puede fijarse porque una de las visibilidades es la –potencialmente infinita– serie de espectadores ante la obra, en los textos, deja marcas, huellas, indicios de un punto de observación o de varios puntos que se articulan formando figuras, es decir, perspectivas complejas.

Si quisiéramos describir la mirada de Aricó sobre América Latina, su punto de mira, su *umbral*, habría que hablar de una suerte de anamorfosis, similar a la que vemos en *Los embajadores*, de Holbein. Parados frente al cuadro, sólo vemos una mancha en el piso; pero si nos movemos un poco hacia la izquierda vemos el reflejo de una calavera que se extiende por la alfombra entre dos hombres que se miran con desconfianza. Aricó no es un latinoamericanista. Tampoco parece haber sustento en sus

textos para hacer de él un historiador de las ideas. Su mirada en torno a América Latina no rehúye la complejidad propia de una unidad nunca dada, siempre proyectada en los avatares de la historicidad del continente, esto es, en sus intentos, sus luchas, sus emancipaciones y derrotas. De hecho, la expresión “compleja unidad de destino” en referencia al problema de las naciones latinoamericanas, aparece como una síntesis notable, en una intervención de fines de los setenta. Esta mirada rehúye de esencialismos y también de las garantías de una filosofía de la historia. El marxismo de Aricó carece de supuestos y está obligado a medirse con el *movimiento real* en cada coyuntura, como así también con los desafíos de una modernidad que ha de ser traducida en otro contexto.

Sin embargo, esa mirada, no es solitaria. Puede trazarse una genealogía en la que emergen otras perspectivas diferentes, alejadas del marxismo, que parecen, en cierto modo, *conjuradas* con la suya, en un punto. Algunas, profusamente trabajadas por el propio Aricó; otras no parecen haber entrado en su voraz espectro de lecturas. En esas configuraciones marginales por cierto o, en todo caso, escasamente atendidas por los estudios latinoamericanos contemporáneos, de las cuales las vanguardias literarias latinoamericanas del veinte, el movimiento de la Reforma Universitaria y sus derivas y, postulamos aquí, el Borges que polemiza con Leopoldo Lugones en torno a la gauchesca y más precisamente en torno a la pregunta por la Argentina, son algunas de las perspectivas que pueden considerarse como trazando una genealogía del umbral desde dónde Aricó indaga a América Latina y se constituye a sí mismo como marxista latinoamericano.

Digamos, por cierto, que en ese espectro de miradas se juega también la respuesta densa al problema de la modernidad latinoamericana; problema que es puesto como tal bajo borradura en las respuestas que identifican, sin más, modernidad con colonialidad o eurocentrismo. Pero también en aquellas que rehúyen la problemática desde enfoques más próximos a la poshegemonía como marco teórico. No hay rastro de posmodernidad en

la mirada de Aricó; sí, en cambio, hay marcas o huellas de los proyectos e intentos de emancipación que recorren la historia del movimiento social latinoamericano en el siglo veinte y que, como tales, interpelan a los intelectuales latinoamericanos.

Empezar este breve ensayo con una apelación al concepto de perspectiva, no es ajeno ni extraño a la propia textualidad aricociana referida al tema; es en ese ensayo singularísimo, *Marx y América Latina*, donde Aricó recurre a la figura de “puntos de fuga” de la teoría, para ilustrar ese *umbral* de desencuentro entre una gran tradición emancipatoria moderna—el marxismo—y el movimiento político latinoamericano. Según cuenta Oscar Terán en esa elegía formidable, titulada “Fulguraciones. In memoriam Pancho Aricó”, la metáfora fue sugerida por el propio Terán, en atención a esa generosidad con la que Aricó estaba dispuesto a encontrar marxismos perdidos, por caso, en alguna lejana comuna rural rusa. Ese aspecto de sus intervenciones ha sido ya copiosamente destacado y debatido.

Quisiera centrarme, en esta breve intervención, en su insistencia en torno al carácter singular y diferencial de los procesos histórico sociales latinoamericanos, insistencia que recorre con diversos matices tanto sus libros como sus intervenciones en revistas, entrevistas o clases. Esa insistencia habla, a mi entender, de la tenaz historicidad del pensamiento de Aricó; dispuesto a ser una voz en el desierto, a decir incansablemente, de muchas maneras posibles, una verdad incómoda para propios y extraños, incluso para él mismo: el marxismo latinoamericano no será más que la expresión gramatical de una imposibilidad histórica real en estas latitudes hasta que no sea capaz de asumir la singularidad histórico política de un continente marcado por el populismo como elemento irreductible de esa misma singularidad:

Después de Rusia, América Latina es la gran patria del populismo. Fértil en experiencias políticas de este tipo, es también un extensísimo laboratorio donde se procesan las más variadas teorías sobre procesos históricos nacionalmente diferenciados, pero a los que una genéri-

ca impronta populista los comunica y les otorga, rasgos que se supone comunes.<sup>1</sup>

Esta tesis es persistente en Aricó. Pero además, tiene una segunda premisa, inquietante por izquierda y por derecha: el populismo en América Latina no es otra cosa que una traducción del leninismo. Así lo formula en una intervención del año 1985:

el leninismo se expandió en América Latina porque América Latina es un continente leninista [...]¿por qué es un continente leninista? Porque me parece que todo el sistema histórico de configuración de estas sociedades, que surgieron más como disgregación del virreinato, la constitución de pequeñas nacionalidades definidas no como nacionalidades, porque no se configuraron así, sino como ciertas áreas, ciertos espacios económicos, políticos y sociales en torno a las ciudades que montaron los españoles en América Latina, dio lugar a un proceso donde los Estados configuraron las sociedades.<sup>2</sup>

Aricó piensa que el debate entre Haya de la Torre y Mariátegui fija los contornos de las discusiones en la teoría política de la izquierda latinoamericana para el corto siglo XX; en ese sentido, Haya es “el primer leninista de dimensiones continentales” de América Latina. Como tendremos oportunidad de ver, aun acordando en la necesidad de una crítica del leninismo así entendido, Aricó no cree que la solución a los callejones sin salida de la izquierda demanden *más Locke y menos Rosseau*.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Aricó, José, *La cola del diablo, itinerario de Gramsci en América Latina*, Buenos Aires, 2005, Siglo XXI, p 156.

<sup>2</sup> Arico, José, “Democracia y Socialismo en América Latina” en Fundación Pablo Iglesias, *Caminos de la democracia en América Latina*, Madrid, 1984, Pablo Iglesias, p. 241.

<sup>3</sup> Como sí afirmaba, por entonces, Juan Carlos Portantiero, cf. Portantiero, Juan Carlos, *La producción de un orden. Ensayos sobre la democracia, entre el estado y la sociedad*. Buenos Aires, 1988, Nueva Visión, pp. 104.

## 2. Emergentes: Aricó en la senda del *Manifiesto Antropófago*

*Contra las historias del hombre  
que comienzan en el Cabo Finiesterre.  
Contra todos los importadores  
de conciencia enlatada.*

Oswald de Andrade

Una primera muestra de esta marca indiciaria la encontramos en las páginas de *Marx y América Latina*, en la discusión en torno al “eurocentrismo” de Marx. Aricó dirá que “desde el momento mismo de la incorporación de América al sistema económico, político y social, fundamentalmente de España y Portugal, comienza un irrefrenable tráfico de bienes, de hombres y de ideas imposible de ser silenciado por la estricta censura con la que se quiso impedir el conocimiento por parte de Europa de la *nueva realidad emergente*”<sup>4</sup>.

El uso de la categoría “realidad emergente” que aquí subrayo se nutre en el cordobés de la lectura de la historiografía marxista británica y de los estudios culturales marxistas, como afirma el propio Aricó en *La cola del diablo*; pero también de la discusión con la tesis clásica marxista de la *transición* desde sociedades agrarias a formas sociales modernas, más desarrolladas; en este punto Aricó destaca el trabajo por entonces seminal de Ernesto Laclau en torno al populismo. En su ensayo de 1977, *Política e Ideología en la teoría marxista*, Laclau discute con las teorías vigentes en torno al fenómeno populista y, especialmente, con el trabajo de Gino Germani, cuyas conclusiones convergen con la interpretación de la Komintern en los años 20: identificar al populismo con una etapa en la transición del desarrollo capitalista. Al respecto, dice Laclau:

es cuestionable la adjudicación del populismo a una etapa transicional de desarrollo. Experiencias populistas se han desarrollado también en países desarrollados [...] Ligar el populismo a una etapa determinada de desarro-

<sup>4</sup> Aricó, José, *Marx y América Latina*, Buenos Aires, 2010, FCE, p.91

llo es cometer el mismo error de numerosas interpretaciones de los años veinte –la del Komintern entre ellas– que consideraban el fascismo como una expresión del subdesarrollo agrario de Italia y que, en consecuencia, no podía repetirse en países avanzados como Alemania.<sup>5</sup>

Aricó vincula la lectura “no teleológica” ni normativa de Laclau en torno al populismo, con su propia visión en torno a un *emergente* que no se deja subsumir sin más en la teoría de las etapas de desarrollo capitalista, de amplio consenso, por entonces, en ámbitos de la teoría social y política. A continuación, como aportando pruebas a ese juicio que pone énfasis en la singularidad e historicidad de los procesos sociales latinoamericanos, Aricó cita un texto de Robert Paris; la referencia del texto es equívoca: Aricó lo atribuye a una enciclopedia española dirigida por Juan Carlos Portantiero, en realidad, la dirección de la obra es de Jacques Droz, pero además, como veremos, Aricó ensaya un recurso vanguardista en su lectura que podríamos definir como de *inversión del signo ideológico* de la fuente. Allí donde Paris aporta datos a favor de la tesis que afirma la imposibilidad del socialismo latinoamericano por la falta de un desarrollo capitalista homologable al europeo, lo cual nos habría entregado a la proliferación de utopismos, milenarismos de variado pelaje, ensayos anarquistas, desviaciones populistas, etc., Aricó indica la singularidad irreductible de las formaciones sociales de América Latina, su historicidad e identidad legítimas para ensayar un socialismo que, dicho con palabras de Mariátegui, no puede ser, por su propia historicidad irreductible, *ni calco ni copia*. Pero, además, ¡lo hace con las propias palabras de Paris! Veamos el particular *uso* de la cita en el texto de Aricó, continuación del texto citado más arriba: “Desde ese momento, y como bien dice Robert Paris, América suministra ‘un lenguaje, constituye un reservorio de sueños, de signos y de imágenes

<sup>5</sup> Laclau, Ernesto, *Política e ideología en la teoría marxista*, Buenos Aires, 2015, Siglo XXI, pp. 177-178.

para el inconsciente europeo”<sup>6</sup>. Es decir: América es lo *otro*, el inconsciente de Europa que, como tal, también la constituye aunque lo niegue con una persistencia que va desde el genocidio indio y el saqueo colonial hasta la consagración naturalizada de una teoría social historicista, tanto en el campo marxista como en las teorías funcionalistas de la modernización.

Aricó invoca en su favor, a una saga de pensadores europeos en torno a la singularidad irreductible de América Latina y a la *novedad de América*, negada por el complejo colonial: “En Buffon, De Paw y el abate Reynal, el mundo americano comienza a existir, tiene sus fenómenos específicos, la historia es vivida conforme a otro ritmo y el hombre actúa de acuerdo a otras leyes”<sup>7</sup>. La referencia, muy general a estos autores, atribuye un sentido a sus discursos sobre América que, mejor le cabría a Von Humboldt. De hecho, tanto Raynal (no Reynal) como De Paw, abonaban las tesis de la historiografía de la Ilustración sobre América. Es sabido que la historiografía de la Ilustración a la vez que afirma el elemento diferencial que Aricó subraya, lo subsume en la cuenta de un atraso evolutivo en términos de historia natural. América Latina no es una historia, es una geografía. Lejos de ver en esto una marca ominosa, Aricó ve allí una posibilidad inédita, propia de la *no legalidad* de lo emergente. En gran medida, este encuadre responde a un ejercicio de lectura específico: el populismo ruso. En efecto, a diferencia de los marxistas rusos de fines del siglo XIX que creían que el país debía pasar por una necesaria etapa de modernización capitalista industrial, los populistas no leían esa no adscripción a una supuesta legalidad histórica como mero “atraso” sino también como una *oportunidad*, como testimonio para Aricó, incluso, la carta del mismo Marx a Vera Zaszúllich, “cajoneada” durante décadas por los marxistas rusos.

Robert Paris atribuye un sentido inverso a su propio fragmento; en efecto, comienza citando la polémica iniciada por Fe-

---

<sup>6</sup> Aricó., José, op.cit, p. 96.

<sup>7</sup> Ibid., p 92.



rri y luego respondida por Juan B Justo, en torno a la ausencia de un modo de producción dominante –capitalista industrial– que, favorecería en América Latina la persistencia de utopismos y de mesianismos tardíos, “apoyados en formas pre capitalistas como la *esclavitud*, la *servidumbre*, el *peonaje*, la *tienda de raya* o la *conscripción vial*” hasta los albores del siglo XX. Paris concluye, a tono con Ferri: “Así como esta persistencia de la utopía prueba la flexibilidad y la disponibilidad del tejido social, produce, a su vez, una análoga duración, creadora de esa temporalidad inmóvil, *sub specie aeternitatis*, donde arraigan mitos y milenarismos”<sup>8</sup>. El artículo de Paris, documentado al detalle, traza la historia europea del socialismo y del comunismo en América Latina, corrientes ideológico políticas, encarnadas por inmigrantes que nunca llegaron a arraigar en las masas latinoamericanas. Para Paris el socialismo latinoamericano no es un asunto de historia, ni de historia de ideas; es un asunto de arqueología y de antropología, los campos del saber universitario que se ocupan del mito. La pregunta ¿quiénes son los proletarios en América Latina? Única pregunta válida para el socialismo científico, no encuentra respuesta en la *atemporalidad* latinoamericana. Esta mirada etnocéntrica adolece de varios yerros, el más flagrante es asumir postulados de la historiografía idealista ilustrada en nombre del marxismo; pero además, homologa de manera anacrónica la esclavitud que, en Argentina dejó de existir en 1813, con la figura del peón de campo –central en las reivindicaciones del primer peronismo– y la servidumbre, más propia de la realidad colonial en la región andina.

Este gesto vanguardista de Aricó, consistente en invertir la carga ideológica de la fuente, a favor de una afirmación del derecho de América Latina a ser un laboratorio único, o como dirá años más tarde, una *Galápagos de la invención política*, tiene antecedentes en las vanguardias literarias latinoamericanas.

<sup>8</sup> Paris, Robert, “Socialismo y Comunismo en América Latina” en Droz, Jacques, *Historia general del socialismo*, vol. IV, de 1945 a nuestros días, Barcelona, 1983, ed. Destino, p. 169.

Podría trazarse una genealogía desde La Reforma Universitaria a Oswald de Andrade, desde Mariátegui al Che. En este sentido el *Manifiesto antropófago* de Oswald de Andrade tiene la virtud de enfocar el problema de la modernidad latinoamericana desde una perspectiva que deconstruye el eurocentrismo, al tratar a la modernidad europea como un recurso más para la emancipación. La *antropofagia* como metáfora político cultural disuelve la antinomia nacionalismo-cosmopolitismo en una constelación conceptual de ninguna manera aislada en la década del veinte latinoamericana; en la misma dirección por esos años se mueve la crítica de José Carlos Mariátegui y también la de Borges, consumada después en la conferencia *El escritor argentino y la tradición*. Ante un nacionalismo esencialista y racializado que, tanto Mariátegui como Borges consideran, por entonces, importado de Europa como última novedad, ambos oponen el concepto de nación como *proyecto* y destino a realizar.

La perspectiva antropofágica también funciona por inversión. La metáfora invierte la relación colonizador/colonizado. Por aquellas razones que la historia intelectual no puede explicar, Claude Levi Strauss, explicitó en *Tristes Trópicos* los alcances literales de esa práctica: neutralizar y, a la vez, incorporarse un poder del colonizador. La antropofagia cultural que Oswald de Andrade proclama en su manifiesto y que Aricó practica en sus lecturas persiguen el mismo fin: traducir filosofías políticas de la emancipación a contextos subalternos con la finalidad, como dirá Edward Said a propósito de Fanon, de *re encender* la teoría en lugar de *repetirla*.

Es cierto que Borges después retornará a una versión de la tradición bajo la forma de un linaje familiar heroico, capaz de oficiar el efecto demostración de su conservadurismo y explicar su abjuración de cualquier vanguardia. Pero la marca que hace de Europa no un destino fatal desde el atraso, sino una fuente de recursos para la emancipación y para la construcción de una modernidad singular desde la propia historicidad es una constante en las vanguardias del veinte que Aricó visitará tardíamente y de manera asidua en el exilio mexicano y en los años

ochenta. Ese umbral de perspectivas se fusiona con los pasajes densos de un marxismo plural, babélico, nunca uno, en diáspora, testigo en esa dispersión, de innumerables luchas en la historia siempre situada en las luchas por la emancipación humana.

Es desde allí que Aricó acomete su lectura de Córdoba “ciudad de fronteras” y, en el que fuera su último texto publicado en vida, el significado, de ninguna manera olvidable para América Latina, del *siglo leninista*, una vez consumada la caída de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas, en 1991.

### 3. Historia, memoria y movimiento político

*Yo soy una fuerza del pasado*

P. P. Passolini.

*Tradición y modernidad en la cultura cordobesa* es un texto emblemático para aproximarse a los usos de Gramsci que ensayara Aricó en los años ochenta. La Reforma Universitaria, el trabajo de Deodoro Roca y de Saul Taborda en *Las Comunas* y en *Facundo*, son el pretexto, en realidad, para trazar una genealogía del presente, otra vez, desde un *punto de fuga* que renuncia a los esquematismos para internarse en un trabajo de traducción de lenguajes políticos. La Reforma es valorada aquí por Aricó en clave estrictamente gramsciana: por su proyecto de devenir mundo, de transformarse en filosofía práctica, en política. Lejos del esquema que hace de los intelectuales vanguardia de la clase, Aricó sobrevalora un rasgo de la Reforma que, en realidad, es más una interpelación, dirigida al presente de la democracia argentina en la década del 80: la necesidad, para los intelectuales, de dar el paso del *saber al comprender*, lo cual incluye para el cordobés no sólo la renuncia a la especialización tecnocrática sino también la renuncia a la figura del intelectual en tanto *consejero del príncipe*, en favor de un proyecto de *reforma intelectual y moral del pueblo*. Quizás haya que leer aquí una demanda concreta dirigida a los campos en tensión que nu-

cleaban a los intelectuales en torno al gobierno de Raúl Alfonsín: sectores vinculados al Club de Cultura Socialista frente a especialistas que encarnaban el discurso de la modernización neoliberal del Estado, como Rodolfo Terragno.

El umbral, la perspectiva o, dicho en lenguaje de la filosofía: *el sujeto* de esa práctica, en el movimiento de la Reforma, se constituyó por un cambio de miras de los intelectuales en relación con Europa:

Acaso por primera vez luego de un siglo se sintieron americanos. Desde el *Manifiesto liminar* redactado por Deodoro Roca a las *Reflexiones sobre el ideal político de América*, escritas en el mismo año por Saúl Taborda, un idéntico tono profético, una compartida tarea a realizar por los intelectuales los mancomuna. ‘Europa ha fracasado –dice Taborda–. Ya no ha de guiar al mundo. América, que conoce su proceso evolutivo y así también las causas de su derrota, puede y debe encender el fuego sagrado de la civilización con las enseñanzas de la historia. ¿Cómo? Revisando, corrigiendo, depurando y trasmutando los valores antiguos, en una palabra, rectificando a Europa’. La tradición argentina dejaba de ser la impuesta por las clases dirigentes que condujeron su evolución histórica. Era preciso reconstituirla volviendo los ojos a la singularidad americana. La conquista de una identidad plena seguía pendiente, pero alcanzarla suponía torcer un rumbo histórico.<sup>9</sup>

Una vez más, la singularidad americana como umbral capaz de soldar, en el caso de Taborda, modernidad y tradición en dirección a superar el hiato entre intelectuales y masas. En esta lectura del trabajo de Taborda, también es preciso ver marcas, como veremos, del tipo de interpretación que hace Aricó del populismo ruso.

Para Aricó, la traducción del leninismo fue una herramienta

<sup>9</sup> Aricó, José, “Tradición y modernidad en la cultura cordobesa” en *Plural*, n° 13, Buenos Aires, 1989, p 12.

para enfrentar al orden oligárquico en crisis. Esa traducción no fue realizada por las masas obreras, sino por un sector de intelectuales:

Los años 20 se caracterizan por una movilización inédita de los sectores medios en contra de las formas políticas de la dominación oligárquica, pero también por un sorprendente y generalizado movimiento de reforma intelectual y moral de las sociedades: la Reforma Universitaria, que nacida en Córdoba se expande por todo el continente. En el interior de este vasto experimento de latinoamericanización de las capas letradas progresistas de nuestras sociedades se produce un fenómeno aproximable a lo ocurrido en Rusia desde mediados del siglo pasado.<sup>10</sup>

Ante la ausencia de formas sociales definidas, y no pudiendo apoyarse en una clase económica y social precisa, “esa intelectualidad aparece como suspendida en el aire, planeando por sobre el sentimiento de frustración que despiertan las autoritarias oligarquías nativas y la atracción que ejercen las masas populares o el ‘pueblo’”<sup>11</sup>. Por lo tanto, para estos sectores, la experiencia rusa era demostración de que el cambio social era posible y, por eso, “‘hacer como en Rusia’ no significó para ellos cambiar una sociedad injusta, sino también y fundamentalmente *realizarla como nación*. La discusión contra una concepción oligárquica de nación suponía, en consecuencia, incorporar en el debate los elementos teóricos y prácticos que emergían de la experiencia rusa”<sup>12</sup>. Claro que esos elementos fueron leídos de manera diferente, como muestra la polémica entre Víctor Raúl Haya de La Torre y Julio Antonio Mella o, como muestra, hacia el final de la década del 20, la condena del Buró Sudamericano del Partido Comunista a las posiciones de José Carlos Mariá-

<sup>10</sup> Ibid, p 14.

<sup>11</sup> Ibid, p 14.

<sup>12</sup> Ibid, p 14.

tegui. Con la liquidación del movimiento populista ruso y del movimiento campesino en curso, el marxismo indoamericano de Mariátegui fue leído en clave soviética por la dirigencia comunista latinoamericana, esto es, como una desviación populista intolerable.

La disputa con el orden oligárquico llevaba, necesariamente, a poner en cuestión sus supuestos. En este sentido, una modernización que hacía de Europa un destino y no una lección a contrapelo y que segmentaba nuestras sociedades, como lo harán después las sociologías de la modernización capitalista, en atrasadas o avanzadas y, por otra parte, los ensayos políticos dirigidos a realizar la República dejando fuera de ella a las masas obreras, campesinas e indígenas llevaron a los reformistas y a sus herederos a poner énfasis en la singularidad de la modernidad latinoamericana frente a la modernidad europea, un tópico que, como señala Aricó es insistente en todo el pensamiento surgido de la Reforma del 18 y que alcanza incluso a las vanguardias literarias del veinte. Y, si bien, el significado moral de la revolución rusa no estaba en cuestión, su traducción al contexto latinoamericano sentó las bases del debate que recorre todo el siglo XX en el movimiento social de la región: el carácter y la tipología de las formaciones políticas ligadas a la noción de clase, a la identidad nacional, al pueblo, al movimiento indígena y campesino; las estrategias que debería adoptar la revolución latinoamericana, etc. Aricó hace de la Reforma el *peine a contrapelo* de las soluciones ensayadas para el mismo problema por comunistas y populistas en los años veinte, desde categorías hermenéuticas tomadas del arsenal gramsciano y de Benjamin, como se deja ver en las conclusiones:

Entre intelectuales y sociedad existía un hiato que no debía ser resuelto colocando al intelectual al servicio del príncipe, sino batallando con obstinación por dotar, mediante una reflexión comprensiva y creadora, de formas adecuadas a la expresión de la conciencia de los argentinos [...] Cuando las pasiones se extinguen y son materia de tratados filosóficos la reconstrucción de un pasado es también una forma de resistencia y de manifestación de

esa verdad benjaminiana de que nada de lo pasado está perdido para siempre.<sup>13</sup>

Pero, a su vez, Aricó piensa el populismo a contrapelo de los mismos populistas y al marxismo, en la misma clave, empujándolo a medirse con lo más avanzado de la cultura moderna y a “devenir mundo” en una terrenalidad concreta, permeada fuertemente por la experiencia populista, tal su lectura de América Latina. Podría decirse que Aricó interpela al populismo realmente existente en un lugar análogo al de Borges, respecto de la gauchesca: el cultivo de un lenguaje *deliberadamente popular* inviste a la gauchesca de un registro falsario, artificial, fetichista, lejano a la poesía que de verdad ensayan los gauchos. Del mismo modo, la mistificación nacionalista del pueblo y el anti intelectualismo sobreactuado, propios del populismo, son una falsa resolución del hiato entre intelectuales y masas que, más pronto que tarde, hace crisis dejando inerme al propio pueblo. Por otra parte, la crítica a las posiciones cristalizadas de la Comintern, devenidas estrategia *urbi et orbi* en nombre de una ciencia universal de la lucha de clases, patrimonio de un partido que se autoasigna el lugar de vanguardia de la clase obrera, constituye la médula de la crítica de Aricó a las posiciones del PC desde los años sesenta.

Esta interpelación asume, como mencioné antes, una lectura minuciosa del populismo ruso; lectura documentada en una recordada clase en la cátedra de Teoría Literaria de la UBA que, por entonces, dirigía María Teresa Gramuglio, en el año 1987. En aquella clase, Aricó sostiene una tesis que ya no tenía consenso en la socialdemocracia de los 80, en tránsito hacia formulaciones de “tercera vía”: el populismo como una página de la historia del socialismo, una página silenciada por la misma ortodoxia marxista. La *marcha de los intelectuales hacia el pueblo*, la organización popular para la toma del Estado y éste, finalmente, como

---

<sup>13</sup> Ibid, p 14.

protector de formas de vida que incluyen formas de propiedad comunal que la propiedad capitalista tiende inexorablemente a destruir, son los elementos que Aricó privilegia en su lectura que, como veremos, de ninguna manera es episódica en sus textos. Si Rusia tenía una alternativa al *vía crucis* de Occidente, esa alternativa encarnaba en el movimiento populista, destruido por la Komintern: “privilegiando el saber sobre la fuerza, privilegiando la dirección sobre el movimiento, privilegiando la organización sobre la espontaneidad de base, se cambiaba, en cierto sentido, la relación entre esta *intelligentzia* y el pueblo, tal como sería visto en las doctrinas de Hertzzen o de Chernichevski”<sup>14</sup>. En ese mismo texto, hay una valoración de la estrategia *blanquista* del movimiento populista ruso que, de manera frontal, se choca con el revisionismo ético de la violencia política a propósito de los años setenta argentinos, que se desplegaba, por entonces, desde el del Club de Cultura Socialista que el propio Aricó preside. Este modo de procesar y traducir el universo teórico e histórico del marxismo desde una mirada afincada en la historicidad latinoamericana, insiste hasta el final en las intervenciones de Aricó. En *1917 y América Latina*, último texto publicado en vida, estas tesis vuelven, con estrategias similares.

#### 4. Extremo de Occidente

*Territorio de frontera, “extremo Occidente” como la definió Rouquié, América Latina, que fue el resultado de la gestación de la modernidad, es también una prueba viviente del carácter ambivalente de ésta. Desgarrada por el riesgo de una pérdida de espesor histórico y el sueño de una identificación imposible con Europa.*

José M. Aricó, 1991.

Aricó cita el diagnóstico de Octavio Paz, en *Pequeña crónica de grandes días*: La herencia de 1917 está en liquidación. Una vez más, su crítica rehúye el historicismo: lejos de ver en el des-

<sup>14</sup> Aricó, José, “El populismo ruso”, en *Estudios* n° 5, Córdoba, julio de 1995, Centro de Estudios Avanzados (UNC), p 168.



plome de la Unión Soviética un signo en sí mismo de la evolución social e histórica hacia la democracia, aun reconociendo el diagnóstico del poeta y ensayista mexicano, desde una práctica de la memoria muy próxima a las tesis de Benjamin, el cordobés reconstruye y pone en valor, una vez más, a las dos grandes corrientes emancipatorias de la izquierda latinoamericana en orden a formular preguntas incómodas para el consenso liberal de fines de los ochenta: ninguna de esas grandes corrientes emancipatorias —comunismo y populismo— desaparecerán sin dejar rastros, como si hubiesen sido creaciones ex nihilo que no guardan ninguna relación con el presente. Precisamente porque, el por entonces presente de nuestras democracias en el Cono Sur era inescindible de la violencia de un estado terrorista que desplegó un genocidio para acabar con esas grandes nevaduras políticas de la vida del pueblo. Lejos de la retórica de una filosofía que se solaza en el fin de una historia que habría encontrado, finalmente, la forma de su paz perpetua, Aricó, en la hora de los sepultureros, a coro con Benjamin, repite que *nunca nada se pierde del todo*. La historicidad de esas grandes configuraciones político culturales no puede ser disuelta, simplemente, a golpes de martillo:

El hecho de que la herencia de 1917 esté hoy en liquidación deja en pie, sin embargo, un interrogante. La revolución de octubre y el movimiento comunista que se hace cargo de difundir su contenido histórico universal trataron de resolver globalmente el problema de la sociedad justa. La vía por la que intentaron resolverlo ha resultado ser históricamente equivocada. Pero los problemas quedan. ¿Quién y cómo se plantea resolverlos? La universalización del principio de la democracia política que está detrás de los traumáticos cambios políticos e institucionales que presenciamos la coloca frente a la gran responsabilidad de demostrar su capacidad para hacerse cargo de ese problema. De la democracia no se puede ni se debe salir, nos dice Norberto Bobbio. Y estamos convencidos de esta verdad que asumimos como un valor universal. ¿Pero cómo hacer para que sus reglas

fundamentales sirvan para estimular, y no obstaculizar, el impulso también universal hacia la emancipación humana?<sup>15</sup>

Aricó insistirá, por última vez en sus textos en la inconveniencia de dar respuesta a esta pregunta negando el pasado: “Los populismos latinoamericanos entraron en crisis, pero permanecen como ideologías porque en el pasado dieron una solución política y cultural a demandas concretas de la sociedad y del estado. Su fuerza residió en elaborar desde arriba, desde el estado, una voluntad nacional-popular, fusionando cultura de masas con política moderna”<sup>16</sup>.

Esa cultura de las masas latinoamericanas siempre representó, de manera singular, no equiparable a ninguna forma de orientalismo, una resistencia persistente a los modos de la modernización capitalista, propias del imperialismo. En este “extremo de Occidente” que es América Latina, la historia del movimiento popular parece desmentir a las filosofías del fin de la historia, a la vez que coloca el debate en torno a la democracia en el terreno del conflicto por sus alcances reales, es decir, en un terreno *socialista*:

El derrumbe de una experiencia fallida de liberación de los hombres de su sujeción a la escasez material no puede llevarnos a aceptar la afirmación de que sólo la economía capitalista puede garantizar la democracia y el populismo. La experiencia histórica de un siglo y medio de vida independiente de las naciones latinoamericanas demuestra que tal afirmación es sólo una falacia.<sup>17</sup>

El *punto de fuga* del marxismo latinoamericano de Aricó piensa desde la derrota y nada concede al autoengaño, pero a la vez es capaz de ver continuidades sinuosas y subterráneas en

<sup>15</sup> Aricó, José, “1917 y América Latina” en *La ciudad futura* 31-32, Buenos Aires, 1992, p. 14.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 15.

la memoria soterrada de los mismos vencidos. Contra el avance del neoliberalismo que cabalga sobre una pseudo filosofía del fin de la historia, no deja de recordar que los grandes temas de la política latinoamericana se gestaron al calor de las disputas *por* y en la expansión del leninismo en la región y que, las grandes corrientes que animó el octubre ruso de 1917, lejos de ser ejemplares en extinción de una repetición extemporánea, se han configurado como traducciones de lenguajes políticos en una historicidad específica. Aricó no pudo ver el desenlace de aquello que se implicaba en sus propios presupuestos teóricos. La década que acaba de terminar, pareció darle la razón, aun cuando el propio movimiento popular experimente un reflujo, efecto de la radicalización de la violencia del sistema capitalista imperial en la región.

Como sugiere Carlo Ginzburg, una de las lecciones olvidadas de Gramsci es que sus *Cuadernos de la cárcel* atesoran preguntas densas que rondaban como espectros, antes que el fascismo les diera la respuesta incorrecta. Conservar con vida las viejas preguntas sin respuesta, puede ser un acto revolucionario en esta nueva hora de los sepultureros.

Guillermo Ricca

## Bibliografía

- Aricó, José M., (2010) *Marx y América Latina*, Buenos Aires, FCE.
- . (2005) *La cola del diablo, itinerario de Gramsci en América Latina*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- . (1992) “1917 y América Latina” en *La ciudad futura*, n° 31-32, Diciembre de 1991, Febrero de 1992, pp. 14-16.
- . (1989) “Tradición y Modernidad en la cultura cordobesa” en *Plural*, n° 13, Buenos Aires.
- . (1995) “El populismo ruso”, en *Estudios* n° 5, Córdoba, Centro de Estudios Avanzados.
- . (1984) “Democracia y Socialismo en América Latina” en Fundación Pablo Iglesias, *Caminos de la democracia en América Latina*, Madrid, Pablo Iglesias, p. 241-249.
- Laclau, Ernesto (2015) *Política e Ideología en la Teoría Marxista*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Paris, Robert, (1983) “Socialismo y Comunismo en América Latina” en Droz, Jacques, *Historia general del socialismo*, vol. IV, de 1945 a nuestros días, Barcelona, ed. Destino.
- Schwartz, Jorge (2002) *Las vanguardias latinoamericanas*, México, FCE.