



MARX Y MARTÍ: LÓGICAS DEL DESENCUENTRO*

MARX AND MARTI: LOGICS OF THE DISENCOUNTER

Bruno Bosteels**

El olvido contemporáneo del marxismo no obedece solo a un asunto de caducidad teórica. Este artículo se propone mostrar el olvido como síntoma y, en esa medida, postula que las complacencias provocadas por aquel, son fruto de la negación genealógica de la experiencia marxista. Como manera de luchar contra la complicidad propia del olvido, despliega una genealogía de “contramemoria” que se basa en lógicas del desencuentro. A través de esta genealogía, vislumbra nuevos acontecimientos de la historia entre el marxismo y América Latina.

Palabras clave: marxismo, genealogía, historia de América Latina, memoria, olvido.

O esquecimento contemporâneo do marxismo não é devido, simplesmente, a um assunto de caducidade teórica. O documento objetiva mostrar que tal esquecimento é um sintoma e, assim sendo, postula que as complacências provocadas pelo esquecimento são o corolário da negação genealógica da experiência marxista. Como forma de lutar contra a cumplicidade característica do esquecimento, apresenta um leque genealógico de “contralembrança” ou “contramemória” fundamentado na lógica do desencontro. Por meio dessa genealogia, enxerga novos encontros históricos entre marxismo e América Latina.

Palavras chave: marxismo, genealogia, história da América Latina, memória, esquecimento.

The contemporary oblivion of Marxism is not only due to a case of theoretical expiration. This article intends to demonstrate this oblivion as being a symptom and, to that extent, posits that the complacencies caused by this forgetting are the result of the genealogical denial of the Marxist experience. As a way to combat the very complicity of this oblivion, the article lays out a genealogy of “Counter-memory” based on disencounter logics. By means of this genealogy it brings to light new developments in the history between Marxism and Latin America.

Key words: Marxism, genealogy, history of Latin America, memory, oblivion.

* Este ensayo es parte de una investigación y un seminario más amplios, en preparación, y de una colección de estudios sobre “Marx y Freud en América Latina”, de próxima aparición en inglés, auspiciados por la Universidad de Cornell. Una primera versión de este texto fue presentada en el congreso internacional “Marx a 160 años del Manifiesto del Partido Comunista” (Santiago de Chile, 26-29 de noviembre de 2008). Agradezco a los organizadores Nelly Richard y Eduardo Sabrovsky, su generosa invitación. También quiero expresar mi aprecio por la importante contribución de mis estudiantes en el seminario de Cornell University, universidad a la que tanto alaba Martí: Fernando Aguirre, Karen Benezra, Mozelle Foreman, Federico Fridman y Pablo Pérez Wilson.

** Doctor en Lenguas Romances y Literaturas de la Universidad de Pensylvania. Editor general de la revista *Diacritics* y profesor asociado de Español, de la Universidad de Cornell (Ithaca – Estados Unidos). E-mail: bb228@cornell.edu

CRÍTICA DE LA OBSOLESCENCIA

Hoy, lo menos que puede decirse sobre el marxismo es que, si no fuera por el uso atenuante de prefijos como *post* o *neo*, su simple mención se habría convertido en una prueba de obsolescencia. Así, mientras que en las librerías de viejo, desde el “D. F.” hasta la Tierra del Fuego, se siguen apilando los viejos manuales de materialismo histórico y dialéctico de la Academia de Ciencias de la Unión Soviética, ya nadie parece referirse al marxismo como a una doctrina viva, de intervención política o histórica. Más bien, el marxismo parece haberse convertido definitivamente en una cosa del pasado. En el mejor de los casos, es un simple objeto de conmemoraciones nostálgicas o académicas y, en el peor, ocupa el banquillo del acusado en el tribunal de la historia para los crímenes contra la humanidad.

El actual vicepresidente de Bolivia, Álvaro García Linera, en un importante texto de 1996 escrito en la cárcel, titulado “3 retos al marxismo para encarar el nuevo milenio” y recogido en el libro *Las armas de la utopía. Marxismo: provocaciones heréticas*, describe la situación de la siguiente manera:

Los rebeldes de ayer que cautivaban con la furia del lenguaje subversivo a empobrecidos campesinos, hoy se hallan al frente de deslumbrantes compañías privadas y ONG que siguen cabalgando sobre las martirizadas espaldas de los mismos campesinos anteriormente convocados. [...] Rusia, China, Polonia, El Salvador, Nicaragua, partidos comunistas y socialistas, “vanguardias” armadas y desalmadas hoy en día no orientan ningún ímpetu de redención social, no emblematisan ningún compromiso de justa insatisfacción; simbolizan una descomunal estafa histórica (77).

Sin embargo, me parece que, con respecto al destino del marxismo y a la política del comunismo que suele asociarse, hay otra cosa que nos está pasando también. No solo se trata de crímenes, estafas y traiciones. Y es que las generaciones posteriores poco o nada saben de aquellos “rebeldes de ayer” ni, mucho menos, entienden cómo pudieron “cautivar” a trabajadores o campesinos empobrecidos con la “furia” de su lenguaje. Por un lado, la memoria está rota. Y muchos intelectuales y militantes radicales de los años

sesenta y setenta, por una variedad de motivos que incluyen la culpa, el agotamiento, el riesgo de la infamia o, pura y simplemente, el miedo a hacer el ridículo al reivindicar sus viejas fidelidades, son cómplices de la desmemoria porque se niegan a “elaborar”, en el sentido analítico del término, la genealogía interna de su experiencia. Así, la “furia subversiva” queda, sin trabajarse, en el cajón de las nostalgias, y casi nadie ha atravesado públicamente su autocritica. Por otro lado, somos testigos también de la situación opuesta, con un cúmulo de testimonios y confesiones personales en los cuales la inflación de la memoria quizá no sea sino otra forma, más espectacular, del mismo olvido. En el caso de la polémica acerca de la militancia y la violencia en Argentina, desatada por la carta-confesión de Óscar del Barco, sí hubo debate; pero, aun así, queda todavía parcialmente escamoteado el archivo teórico y todo lo que este puede contener de materiales relevantes para pensar el marxismo en la actualidad.

¿Cómo ir en contra de la complacencia que apenas se esconde detrás de este consenso bipolar con sus silencios furtivos, por un lado, y sus clamorosas autoacusaciones, por el otro? En primer lugar, conviene insistir en algo que todos sabemos cuando se trata de aparatos electrodomésticos, pero que preferimos olvidar cuando nos acercamos a las creaciones del intelecto: el hecho de que todo lo que se produce en este mundo lleva, desde el inicio, su fecha de caducidad o el sello de una obsolescencia planificada. Las teorías, en este sentido, no presentan excepción alguna, por más que nos pese admitirlo. Ahora bien: un efecto indirecto de esta obsolescencia es que la novedad muchas veces no es más que el resultado secundario de un olvido. En este sentido quizá valga la pena recordar el epígrafe de Francis Bacon que abre “El inmortal” de Jorge Luis Borges —un autor que poco o nada puede enseñarnos acerca del marxismo, al que prefería calificar con su nombre estalinista de “materialismo dialéctico” y al que consideraba intercambiable con el nazismo— y que reza: “Solomon saith: *There is no new thing upon the earth. So that as Plato had an imagination, that all knowledge was but remembrance; so Solomon giveth his sentence, that all novelty is but oblivion*” (1995: 7). Esta grave sentencia salomónica puede aplicarse también al trabajo crítico y teórico. Aquí también, toda novedad no es más que olvido.

De hecho, la historia de los conceptos que se manejan hoy en día en estudios sobre arte, política o cultura, parece agujereada por una serie de silencios, por un no-decir que, en parte, es el resultado de omisiones libres y, en parte, se debe a deslices inconscientes o fantasmales. El olvido, en otras palabras, no es enteramente azaroso pero tampoco puede atribuirse simplemente al gusto insaciable por lo nuevo de parte de disecados intelectuales en busca de fama o fortuna personal. Guy Debord, al fin y al cabo, observaba ya hace quince años en sus *Comentarios sobre la sociedad del espectáculo*: “La primera intención de la dominación espectacular era hacer desaparecer el conocimiento histórico en general y, desde luego, la práctica totalidad de las informaciones y los comentarios razonables sobre el pasado más reciente”. Y añadía sobre el movimiento estudiantil de 1968: “Lo más importante es lo más oculto. Después de veinte años no hay nada que haya sido recubierto con tantas mentiras como la historia de mayo de 1968” (1988: 24)¹. Si hoy la vasta mayoría de los militantes de aquel radicalismo de los sesenta y los setenta dedican meras elegías a la jubilación de sus ídolos rotos, los que apenas habíamos nacido en aquel entonces solo podemos adivinar a dónde se fueron a morir todos aquellos “elefantes” mientras que el pensamiento radical se ha ido disfrazando detrás de una fraseología cada vez más nueva que la nueva izquierda anterior. Así, en vez de una verdadera polémica o, cuando menos, de un trabajo genealógico de contramemoria, lo que predomina es un silencio parcial que, no menos que los ruidosos *mea culpa*, parece hacerse cómplice de la celebración del fin del comunismo como victoria del neoliberalismo mundial.

LÓGICAS DEL DESENCUENTRO

En América Latina, las razones del olvido o la desmemoria son aún más complejas. No solo hubo una obvia interrupción de la memoria, debido a las dictaduras militares y a la catástrofe del golpe neoliberal, sino que, además, la solución de continuidad y el desencuentro con el continente son algo que encontramos ya en los textos mismos de Marx. De hecho podríamos decir que la historia de la relación de Marx con América Latina es la historia de un triple desencuentro.

En primer lugar se trata de un desencuentro en el pensamiento del coautor del *Manifiesto comunista*. Gracias al estudio ya clásico, pero hoy agotado, de José Aricó *Marx y América Latina*, podemos descifrar las razones detrás de la incapacidad de Marx para acercarse con simpatía al mundo latinoamericano. Su archiconocida crítica a Bolívar –al que tilda de “el canalla más cobarde, brutal y miserable” (1982a: 116)– y su apoyo a la invasión de México por las fuerzas estadounidenses son coherentes con, al menos, tres prejuicios suyos: la linealidad de la historia, el antibonapartismo generalizado y la teoría del Estado-nación, heredada de Hegel, según la cual no puede haber formación duradera de un Estado sin la presencia de un sentido de identidad nacional –cuya ausencia, por otra parte, suele provocar precisamente la intervención de figuras dictatoriales o bonapartistas al estilo de Bolívar, según Marx–. En este sentido, los tres prejuicios están íntimamente relacionados: únicamente porque se mantiene un concepto lineal de la historia, todos los países tienen necesariamente que pasar por el mismo proceso de desarrollo político y económico en la conformación de una sociedad civil lo suficientemente fuerte como para apuntalar de forma orgánica los aparatos del Estado.

Sin embargo, una paradoja a la que alude Aricó al final de su estudio todavía merece ser desarrollada en detalle. En sus últimos textos sobre Irlanda, Polonia, Rusia o la India, después de 1870, en efecto, Marx empieza a entrever la lógica del desarrollo desigual del capitalismo, que podría haberle servido también para acercarse a la realidad poscolonial de América Latina:

Desde fines de la década del setenta en adelante, Marx ya no abandona su tesis de que el desarrollo desigual de la acumulación capitalista desplazaba el centro de la revolución de los países de Europa occidental hacia los países dependientes y coloniales –escribe Aricó–. [...] Estamos, pues, frente a un verdadero “viraje” en el pensamiento de Marx que abre toda una nueva perspectiva de análisis en el examen del conflictivo problema de las relaciones entre lucha de clases y lucha nacional, de ese verdadero *punctum dolens* de toda la historia del movimiento socialista (1982: 65 y 68).

Que, a pesar de este viraje –provocado por la reflexión sobre casos como el de Irlanda o Rusia–, Marx

no pueda ajustar sus cuentas con América Latina a la luz de su reevaluación crítica del papel revolucionario de los países periféricos o atrasados, se debe –según Aricó– a que en este caso particular siguen siendo todavía más fuertes los prejuicios antibonapartistas y la herencia hegeliana de Marx.

En su importante libro *De demonios escondidos y momentos de revolución: Marx y la revolución social en las extremidades del cuerpo capitalista* (1991), García Linera le pone dos peros importantes al libro de Aricó. Por un lado, el vicepresidente boliviano acusa al compañero argentino exiliado en México de proceder demasiado rápidamente al aceptar la ausencia de una capacidad masiva e incluso nacional-popular para la rebelión en América Latina. Por otro lado, el propio Marx no deja de insistir, más allá de su supuesto legado hegeliano regresista, en la importancia de la acción de masa. La “ceguera” o la “incomprensión” de Marx hacia América Latina, en este sentido, se debería más bien a la escasez de fuentes históricas y estudios serios sobre sublevaciones indígenas como las que sacudieron el continente en el siglo XVIII:

Esto es lo decisivo; en la característica de la masa en movimiento y como fuerza, su vitalidad, su espíritu nacional, etc. radican los otros componentes que Aricó no toma en cuenta pero que para Marx son los decisivos en la formación nacional de los pueblos –afirma García Linera–. No existe texto conocido de Marx que aborde este asunto, pero no es difícil suponer que él no lo halló al momento de fijarse en América (1991: 252).

El desencuentro entre Marx y América Latina, por lo tanto, no se debería a una posición hegeliana sino a que, en realidad, “esta energía de la masa no se dio como movimiento generalizado (al menos, en Sudamérica); estaba en gran parte ausente en los años considerados por la reflexión de Marx” (*Ibid.*).

De hecho, García Linera llega a sugerir que el supuesto “no-ver” de Marx se debe más bien a un “querer-ver” de su intérprete más famoso y enérgico en Argentina: “El terreno en el que Aricó nos coloca no es el de la realidad ni el de las herramientas de Marx para comprender esta realidad sino más bien el de la realidad que Aricó cree [que] es y de las herramientas que Aricó cree [que] son las de Marx” (250). En última instancia, sin embargo, tampoco para García

Linera puede ser cuestión de negar el desafortunado “desencuentro” entre Marx y América Latina. Es más: en una conferencia reciente, “Marxismo e indianismo”, también recopilada en una versión ligeramente diferente en la antología de textos *La potencia plebeya* (2008), el propio García Linera habla a su vez de un “desencuentro” entre dos lógicas revolucionarias, la marxista y la indigenista, y pasa revista a las distintas razones que imposibilitaron su encuentro.

MARTÍ SOBRE MARX

Cabe añadir que, en muchos casos, la incomprensión parece ser recíproca. Este sería el segundo sentido del desencuentro, el que bloquea el entendimiento cabal de las teorías de Marx en la otra orilla del Atlántico. Basta pensar en “Karl Marx ha muerto”, una crónica muy conocida pero poco estudiada de José Martí, escrita cuando residía en Nueva York y era corresponsal del periódico argentino *La Nación*. En realidad se trata, como recientemente ha podido confirmar Horacio Tarcus, del primer texto importante sobre Marx publicado en toda América Latina. En él Martí describe, entre otras escenas neoyorquinas y norteamericanas, un acto conmemorativo que tuvo lugar en marzo de 1883 con ocasión de la muerte de Marx.

De esta extraordinaria crónica, publicada en *La Nación* el 13 y el 16 de mayo de 1883, me interesa destacar ante todo la curiosa escenografía. Como ya lo había hecho con Oscar Wilde, Martí nos invita, en efecto, a convertirnos en espectadores virtuales de una escena de la que él parece haber sido testigo ocular. “Ved esta gran sala. Karl Marx ha muerto” –dice Martí (1948b)², y más adelante repite la interpelación visual–. “Ved esta sala”. A lo que asistimos, sin embargo, es a lo que deberíamos llamar un velorio de cuerpo ausente. De aquel Karl Marx que en las resoluciones de la “ardiente asamblea” es proclamado “el héroe más noble y el pensador más poderoso del mundo del trabajo” solo tenemos la efigie, la figura o el retrato: “Ved esta sala: la preside, rodeado de hojas verdes, el retrato de aquel reformador ardiente, reunidor de hombres de diversos pueblos y organizador incansable y pujante”.

Alrededor de este cuerpo ausente –por no llamarlo “espectro”–, Martí describe cómo se va armando una escena colectiva e internacional de hombres y mujeres que se turnan para evocar algún aspecto de la figura de

Marx. Nueva York se convierte así en el escenario de un ejemplo concreto de la verdadera obra del coautor del *Manifiesto comunista*, una obra de organización política que, por más invisible que sea, Martí nunca confunde con las ambiciones científicas de *El capital*, cuyo proyecto parece ignorar casi por completo.

La Internacional fue su obra: vienen a honrarlo hombres de todas las naciones [escribe Martí, no sin añadir el siguiente juicio en un tono ligeramente paternalista que regresará al final de la crónica]. La multitud que es de bravos braceros, cuya vista entenece y conforta, enseña más músculos que alhajas, y más caras honradas que paños sedosos.

Todo esto, dicho sea de paso, se va inscribiendo en algo que podríamos llamar una moral estética o una ética de la belleza del trabajo, basada en una idea trascendentalista y normativa de la naturaleza, de profunda inspiración emersoniana: “El trabajo embellece. Remoza ver a un labriego, a un herrador, o a un marinero. De manejar las fuerzas de la Naturaleza, les viene ser hermosos como ellas”.

A pesar de ese intento de estetización natural-organícista del mundo del trabajo, la crónica de Martí no deja de ser altamente adversa a la gran obra de Marx; es decir, no a su obra crítica o científica sino a su labor militante y política. Y es que Martí repite media docena de veces el mismo reproche de que Marx —o, cuando menos, sus seguidores en la Primera Internacional— intenta lograr su noble fin con medios equivocados: “Ved esta gran sala. Karl Marx ha muerto. Como se puso del lado de los débiles, merece honor. Pero no hace bien el que señala el daño, y arde en ansias generosas de ponerle remedio, sino el que enseña remedio blando al daño”. O, segunda formulación del mismo reproche: “Espanta la tarea de echar a los hombres sobre los hombres. Indigna el forzoso abestiamiento de unos hombres en provecho de otros. Mas se ha de hallar salida a la indignación, de modo que la bestia cese, sin que se desborde, y espante”.

Y he aquí esta tercera formulación, absolutamente fundamental, sobre todo si tenemos en cuenta no solo el prejuicio hegeliano que según Aricó le impidió a Marx entender la realidad latinoamericana, sino también cierta imagen ideologizada de la mujer y de su acotado papel como madre y proveedora, como ve-

remos, en el proceso de transformación social, según Martí:

Karl Marx estudió los modos de asentar al mundo sobre nuevas bases, y despertó a los dormidos, y les enseñó el modo de echar a tierra los puntales rotos. Pero anduvo de prisa, y un tanto en la sombra, sin ver que no nacen viables, ni de seno de pueblo en la historia, ni de seno de mujer en el hogar, los hijos que no han tenido gestación natural y laboriosa.

Luego Martí reitera la misma crítica unas tres veces más, refiriéndose ya no solo al propio Marx sino también a sus acólitos, hombres políticos de la Internacional de Trabajadores, cuyos militantes se reúnen en aquella sala de Nueva York. Sobre los compatriotas de “un Lecovitch” que les habla babélicamente en inglés, alemán y ruso, dice: “Mas no, ¡no son aún estos hombres impacientes y generosos, manchados de ira, los que han de poner cimiento al mundo nuevo: ellos son la espuela, y vienen a punto, como la voz de la conciencia que pudiera dormirse; pero el acero del acicate no sirve bien para martillo fundador!”. Sobre el alemán John Most señala: “no lleva en la mano diestra el bálsamo con que ha de curar las heridas que abra su mano siniestra”. Y, finalmente, sobre la reunión en general apunta: “Suenan músicas, resuenan coros, pero se nota que no son los de la paz”³.

Las razones del desencuentro entre Marx y Martí parecen suficientemente claras. Según el héroe de la independencia cubana, residente en el vientre del “monstruo” del norte, Marx sería el apóstol de la religión del odio y no del amor, de la guerra y no de la paz. De hecho, Martí enmarca su crónica sobre el velorio de Marx entre dos extrañas viñetas: en la primera nos propone un retrato de la diferencia de estilo de los movimientos obreros en América y en Europa y en la última se refiere a la posible decisión de la Universidad de Columbia, en Nueva York, de abrir sus puertas a las mujeres o, alternativamente, de fundar un colegio separado, que es lo que finalmente se haría realidad con el Barnard College.

Es evidente que hay una estrecha relación entre estas dos secciones, que forman el marco de la crónica de Martí, y la parte sobre la reunión conmemorativa en honor de Marx. En efecto, con el contraste entre los trabajadores del Nuevo y el Viejo Mundo, Martí no

hace más que anticipar su reproche a Marx de haber fomentado el odio en vez del amor:

La conquista del porvenir ha de hacerse con las manos blancas. Más cauto fuera el trabajador de los Estados Unidos, si no le vertieran en el oído sus heces de odio los más apenados y coléricos de Europa. Alemanes, franceses y rusos guían estas jornadas. El americano tiende a resolver en sus reuniones el caso concreto; y los de allende, a subirlo al abstracto. En los de acá, el buen sentido, y el haber nacido en cuna libre, dificulta el paso a la cólera. En los de allá, la excita y mueve a estallar, porque la sofoca y la concentra, la esclavitud prolongada. Mas no ha de ser –¡aunque pudiera ser!– que la manzana podrida corrompa el cesto sano. ¡No han de ser tan poderosas las excrecencias de la monarquía, que pudran y roan, como veneno, el seno de la Libertad!

Martí repetirá una y otra vez esta distinción entre los estilos de organización de las asociaciones obreras en Europa y en América. Por ejemplo, en la primera de sus dos famosas crónicas sobre los siete anarquistas de Chicago, cuyo martirio conmemoramos –en todas partes del mundo salvo en la nación donde ocurrió el hecho– el 1.º de mayo de cada año como Día del Trabajo, Martí habla de aquellos ideólogos que llegaron al Nuevo Mundo desde Europa, “meras bocas por donde ha venido a vaciarse sobre América el odio febril acumulado durante siglos europeos en la gente obrera”, y los contrasta desfavorablemente con el estilo de asociación política de América:

Aconsejaban los bárbaros remedios imaginados en los países donde los que padecen no tienen palabra ni voto, aquí, donde el más infeliz tiene en la boca la palabra libre que denuncia la maldad, y en la mano el voto que hace la ley que ha de volcarla: al favor de su lengua extranjera, y de las leyes mismas que desatendían ciegamente, llegaron a tener masas de afiliados en las ciudades que emplean mucha gente alemana: en New York, en Milwaukee, en Chicago (1948c)⁴.

No será hasta un año después, en una nueva crónica sobre el juicio de los siete anarquistas, cuando Martí cambie dramáticamente de actitud en su juicio. Y es que, mientras tanto, la lucha social de esta gran nación, entre huelgas generales, vindicaciones sindicalistas y violentas represiones, ha acortado la distancia de estilo entre Europa y América. “Esta república, por el culto desmedido a la riqueza, ha caído, sin ninguna

de las trabas de la tradición, en la desigualdad, injusticia y violencia de los países monárquicos”, apunta esta vez Martí. Y luego, más tajante todavía: “¡América es, pues, lo mismo que Europa!”, de modo que ahora parece justificado, por inevitable, el recurso a la violencia: “Una vez reconocido el mal, el ánimo generoso sale a buscarle remedio: una vez agotado el recurso pacífico, el ánimo generoso, donde labra el dolor ajeno como el gusano en la llaga viva, acude al remedio violento” (1948d)⁵.

Por otro lado, las dudas que expresa Martí en su crónica sobre la muerte de Marx acerca del mérito de darles entrada a las mujeres a la universidad norteamericana, traduce hasta qué punto el ideal de un cambio social orgánico, armonioso y natural, nacido “de seno de pueblo en la historia” tanto como “de seno de mujer en el hogar”, presupone la colaboración del “alma femenil” en su aspecto más retrógrado y misógino. Podríamos decir que hay, primero, un desplazamiento de la política hacia la ética –de los pobres a los débiles, primer desplazamiento que será borrado en la imprecisa recolección de Fidel Castro– y, luego, una reinscripción de la ética en el contexto sentimental del amor en el hogar. Todo lo contrario, en otras palabras, de lo que ocurre al principio del *Manifiesto del Partido Comunista*, donde la relación hombre-mujer –a diferencia de libres/siervos, patricios/plebeyos o maestros/oficiales, todos ellos opresores y oprimidos–, justamente, no figura entre las parejas enumeradas para ejemplificar la identidad de toda la historia de la sociedad humana hasta la actualidad con una historia de luchas de clases. “Vale más su encallecimiento que su envilecimiento [dice Martí sobre el alma femenil]. Y hay tanta bondad en las almas de las mujeres que, aun luego de engañadas, de desesperanzadas, de encallecidas, dan perfume. Toda la vida está en eso: en dar con buena flor” (1948b). Así, la imagen romántico-organicista de la reproducción del amor en el hogar reafirma su poder sobre la actitud de Martí acerca del problemático papel de las mujeres en la lucha social:

La impureza es tan terrible que no puede ser jamás voluntaria. La mujer instruida será mejor pura. Y ¡cuánto apena ver cómo se van trocando en flores de piedra, por los hábitos de la vida viril, estas hermosas

flores! ¿Qué será de los hombres, el día en que no puedan apoyar su cabeza en un seno caliente de mujer? (*Ibid.*)

MARXISMO Y MELODRAMA, O EL PROBLEMA PARA UNA SOLUCIÓN

¿Acaso significa todo esto que no hay más que desencuentros negativos entre Marx y América Latina, entre Marx y Bolívar, entre Marx y Martí? Al contrario, quisiera plantear la hipótesis de que la lógica del desencuentro, ahora considerado un nombre entre otros para el desarrollo desigual del capitalismo en su fase global, abre también el espacio para un encuentro –incluyendo en el sentido de la expresión lo que es central para alguien como el último Louis Althusser, la configuración de lo que él denomina la “corriente subterránea” del “materialismo aleatorio”, a diferencia del supuesto determinismo del materialismo tradicional, dialéctico o hegelomarxista–. Es decir, ahora el marxismo sería en sí un pensamiento del desencuentro, entendido como un pensamiento de la desligazón o de la falta constitutiva, en el centro del lazo social. Este sería el tercer sentido de la lógica del desencuentro, el que nos permitiría asimismo imaginar un diálogo póstumo entre Marx y Martí.

Al fin y al cabo, como ha demostrado Aricó –y en este aspecto García Linera parece estar de acuerdo–, a partir de los años setenta del siglo XIX, cuando empieza a estudiar los casos de Irlanda, Rusia, Polonia y la India, Marx formula una serie de hipótesis acerca del desarrollo desigual que le permiten generalizar su lógica coyuntural a todo el capitalismo y no aplicarla solo a los países periféricos o a los que se encuentran, como dice García Linera, “en las extremidades del cuerpo capitalista”. Marx nunca aprovechó estas hipótesis para acercarse nuevamente a América Latina. Pero, curiosamente, hay unas cuantas indicaciones –en realidad, meras pinceladas conceptuales– en la obra de Martí que parecen ir en la misma dirección.

El problema de que se trata en este caso no es ya el del cuerpo ausente de Marx, sino el del corpus de Marx: ¿cuánto o qué parte del corpus de Marx pudo haber leído Martí durante sus años en Nueva York? ¿Leyó alguna vez el *Manifiesto comunista*, tal vez en traducción inglesa? ¿Supo algo, aunque fuera de oídas

o de segunda mano, de ese texto cuyos 160 años acabamos de celebrar?

Incluso el propio Fidel Castro, en su reciente entrevista autobiográfica con Ignacio Ramonet, confiesa cierta ignorancia al respecto o, por lo menos, desplaza dicha ignorancia al atribuírsela también a los especialistas de Martí: “Aparentemente, había leído un poco de Marx porque en sus obras habla de él. Tiene dos o tres frases magníficas, cuando menciona a Marx, y una de ellas, ahora me acuerdo, es ‘Porque tomó partido por los pobres, merece nuestro honor’. Así, hay otras frases de elogio a Marx”, dice Fidel, pero en seguida admite no estar demasiado seguro de si hubo o no influencia directa:

No estoy seguro si incluso los expertos en el pensamiento de Martí saben qué es lo que él conocía de Marx, pero sí supo que Marx era un luchador del lado de los pobres. Recordemos que Marx estaba luchando por la organización de los pobres, en la fundación de la Internacional Comunista. Y Martí ciertamente sabía todo eso, incluso si esos debates se centraban casi exclusivamente en Europa, y Martí por supuesto estaba luchando por la independencia de un país colonizado, esclavizado [en otro hemisferio completamente] (2008: 153-154) (traducción mía).

En realidad, por más que les pese a los líderes e ideólogos de la Revolución cubana, no tenemos ninguna prueba de que Martí estuviera directamente familiarizado con los textos de Marx. En las obras completas de Martí, el nombre de Marx sólo aparece cuatro veces, todas ellas en un contexto de crítica abierta o solapada y refiriéndose a su obra de ideólogo y organizador de los trabajadores, pero sin mención de sus textos. Hay, sin embargo, un lugar inesperado –esta vez en la literatura, más específicamente en la única novela escrita por Martí, *Lucía Jerez*, también conocida como *Amistad funesta* (título con el cual se publicó en 1885, por entregas, en el periódico neoyorquino *El Latinoamericano*)– donde el cubano parece estar resumiendo, casi palabra por palabra, la lógica de las grandes transformaciones sociales que encontramos en Marx.

El capitalismo, entonces, se revela como una gran máquina productora de desencuentros, cuyo engranaje habría que estudiar de cerca. Lo leemos también en la segunda crónica sobre el proceso de los anar-



Góngora, Leonel. *Figura*, 1970. Lápiz sobre papel, 57 x 76.5 cm
 COLECCIÓN DEL MUSEO DE ARTE MODERNO DE BOGOTÁ | FOTOGRAFÍA DE ERNESTO MONSALVE

quistas en Chicago, cuando se ve ya con más simpatía el trabajo ideológico de los seguidores de Bakunin o de Marx: “No comprenden que ellos son mera rueda del engranaje social, y hay que cambiar, para que ellos cambien, todo el engranaje” (1948d: 1847). La lógica de este engranaje es lo que el propio Martí, en *Lucía Jerez*, así como en muchas de sus crónicas más conocidas, llama la “producción de desquiciamientos, desajustes o desmembramientos en todos los niveles de la vida social”, desde el modo de vestir de los jóvenes –que no se aviene con la distinción de su alma– hasta el trastocamiento, o el vuelco causado por la falta de correspondencia entre el nivel de la economía y las relaciones sociales, sin políticas culturales que les correspondieran:

Estos tiempos nuestros están desquiciados, y con el derrumbe de las antiguas vallas sociales y las finezas de la educación, ha venido a crearse una nueva y vastísima clase de aristócratas de la inteligencia, con

todas las necesidades de parecer y gustos ricos que de ella vienen, sin que haya habido tiempo aún, en lo rápido del vuelco, para que el cambio en la organización y repartimiento de las fortunas corresponda a la brusca alteración en las relaciones sociales, producidas por las libertades políticas y la vulgarización de los conocimientos (Martí, 1994: 145).

Veamos, por ejemplo, cómo la lógica del desencuentro, en cuanto lógica del desarrollo desigual, afecta la vida de los intelectuales en América Latina, según la misma novela de Martí:

Como con nuestras cabezas hispanoamericanas, cargadas de ideas de Europa y Norteamérica, somos en nuestros países a manera de frutos sin mercado, cual las excrecencias de la tierra, que le pesan y estorban, y no como su natural florecimiento, sucede que los poseedores de la inteligencia, estéril entre nosotros por su mala dirección, y necesitados para subsistir de hacerla fecunda, la dedican con exceso exclusivo a los combates políticos, cuando más nobles, produciendo así un desequilibrio entre el país escaso y su política

sobrada, o, apremiados por las urgencias de la vida, sirven al gobernante fuerte que les paga y corrompe, o trabajan por volcarle cuando, molestado aquél por nuevos menesterosos, les retira la paga abundante de sus funestos servicios (117).

Estos fragmentos –principalmente el primero– recuerdan, por supuesto, el famoso prólogo de 1859 a la *Contribución a la crítica de la economía política*, donde Marx resume los presupuestos teóricos y metodológicos de su trabajo de preparación para *El capital*:

En un estadio determinado de su desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes o –lo cual sólo constituye una expresión jurídica de lo mismo– con las relaciones de propiedad dentro de las cuales se había estado moviendo hasta ese momento. Esas relaciones se transforman de formas de desarrollo de las fuerzas productivas en ataduras de las mismas. Se inicia entonces una época de revolución social. Con la modificación del fundamento económico, todo ese edificio descomunal se trastoca con mayor o menor rapidez. Al considerar esta clase de trastocamientos, siempre es menester distinguir entre el trastocamiento material de las condiciones económicas de producción, fielmente comprobables desde el punto de vista de las ciencias naturales, y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en suma ideológicas, dentro de las cuales los hombres cobran conciencia de este conflicto y lo dirimen. Así como no se juzga a un individuo de acuerdo con lo que éste cree ser, tampoco es posible juzgar una época semejante de revolución a partir de su propia conciencia, sino que, por el contrario, se debe explicar esta conciencia a partir de las contradicciones de la vida material, a partir del conflicto existente entre fuerzas sociales productivas y relaciones de producción. Una formación social jamás perece hasta tanto no se hayan desarrollado todas las fuerzas productivas para las cuales resulta ampliamente suficiente, y jamás ocupan su lugar relaciones de producción nuevas y superiores antes de que las condiciones de existencia de las mismas no hayan sido incubadas en el seno de la propia antigua sociedad. De ahí que la humanidad siempre se plantee sólo tareas que puede resolver, pues considerándolo más profundamente siempre hallaremos que la propia tarea sólo surge cuando las condiciones materiales para su resolución ya existen o, cuando menos, se hallan en proceso de devenir (1982b: 67).

Nuevamente, lo que me interesa subrayar en relación con la novela de Martí, más que el hecho de su sorprendente cercanía a ciertos textos de Marx, es el marco de su presentación y la forma literaria que adopta. Y es que *Lucía Jerez* constituye un melodrama sentimental en que presenciamos ni más ni menos que la violenta destrucción de todos los ideales de desarrollo natural o armonioso para el cual Martí, en su crónica sobre Marx, todavía pensaba poder contar con la ayuda del “alma femenil”. La novela termina en el violento asesinato de Sol, la adolescente cuya belleza encarna el ideal –a la vez estética y moralmente hablando–, a manos de su amiga y tal vez rival Lucía Jerez. Juan Jerez, mientras tanto, no puede nunca cumplir su papel histórico de intelectual orgánico, su sueño de convertirse en un letrado al servicio de los pobres campesinos indígenas. Más bien, su afán de hacer el bien y enderezar el mundo lleva a Juan a una actitud de “alma bella” cuya integridad moral es inversamente proporcional a la sordidez del mundo en que se ve obligado a circular.

Gran repercusión tendrá esta orientación melodramática a lo largo del siglo XX en la imaginación de la izquierda. De hecho, junto con la novela policial, me parece que el melodrama es una de las formas más recurrentes para pensar la política incluso –o con mayor razón– después de la crisis del ideal revolucionario. Como bien intuían Marx y Engels en sus comentarios sobre Eugène Sue en *La sagrada familia*, y como lo confirma Althusser en su artículo sobre el teatro de Bertolazzi y Brecht, el melodrama ofrece un espacio idóneo para elaborar las múltiples consecuencias del desarrollo desigual como lógica del desencuentro, es decir, el desencuentro ya no como un mero defecto del conocimiento de Marx sobre América Latina ni tampoco como el error estratégico que Martí le reprocha a Marx, sino más bien el desencuentro como la estructura misma del capitalismo en su fase global.

A través de un melodrama con desenlace violento llegamos a la negación de todos los ideales de desarrollo armonioso con su modelo en la hacienda o la familia, hasta el punto donde habría que concluir que, para Martí, al menos en el terreno de la experimentación novelística, así como para una lectura radical de Marx que podría inspirarse en el psicoanálisis de

Freud y Lacan, no hay –ni puede haber nunca– ninguna correspondencia entre la base y la superestructura o entre las relaciones de producción y el desarrollo de las fuerzas productivas. Esta es también la conclusión a la que llega alguien como Slavoj Žižek en *El sublime objeto de la ideología*: “¿Cómo definimos exactamente el momento –si bien sólo ideal– en el que la relación capitalista de producción se convierte en un obstáculo para el ulterior desarrollo de las fuerzas productivas?”

Žižek prosigue su cuestionamiento: “O bien el anverso de la misma pregunta: ¿cuándo podemos hablar de un acuerdo entre fuerzas productivas y relación de producción en el modo capitalista de producción? Un análisis estricto nos lleva a la única respuesta posible: *nunca*” (1992: 83-84). En toda la historia de la sociedad humana, al menos hasta la actualidad, no hay acuerdo sino en el desacuerdo, no hay encuentro sino en el desencuentro.



NOTAS

¹ Para el contexto de la ruptura de la continuidad del debate marxista en América Latina véase también mi texto “Travesías del fantasma: pequeña metapolítica del 68 en México” (Bosteels, 1999).

² Para un comentario oficial desde la Cuba socialista véase Hart Dávalos (2006), y también el breve comentario de Alvarenga (2007).

³ En otro texto del 29 de marzo de 1883, la misma fecha que lleva la carta-crónica sobre el evento conmemorativo por la muerte de Marx, Martí repite la noción de que son los europeos quienes llegan a Nueva York llenando la cabeza de los trabajadores con la moral del odio. De hecho compara la desproporción del número de asistentes a distintos eventos: “Un veintena de miles fue al entierro del pugilado; al baile de un Vanderbilt, que es un Rothschild de

esta parte de la América, un millar de galanes y de damas; y diez mil hombres de manos inquietas, burdos vestidos, sombreros irreverentes y corazones inflamados, a aplaudir a los fervorosos oradores multilingües que excitan a la guerra a los hijos del trabajo, en memoria de aquel alemán de alma sedosa y mano férrea, de Karl Marx, famosísimo, cuya reciente muerte honran” (1948a: 1201). En una carta a *La Nación*, del 5 de septiembre de 1884, Martí escribe: “A barcadas viene el odio de Europa: a barcadas hay que echar sobre él el amor balsámico” (*Ibid.* 1561).

⁴ Esta crónica, también para *La Nación*, lleva la fecha del 2 de septiembre de 1886.

⁵ Esta segunda crónica sobre el trágico suceso del Haymarket, en Chicago, lleva la fecha del 13 de noviembre de 1887.



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALVARENGA, Luis, 2007, “El humanismo de Marx desde la perspectiva de José Martí”, en: *Estudios Centroamericanos*, N° 707.
- ARICÓ, José, 1982, *Marx y América Latina*, México, Alianza.
- BORGES, Jorge L., 1995, “El inmortal”, en: *El Aleph*, Madrid, Cátedra.
- BOSTEELS, Bruno, 1999, “Travesías del fantasma: pequeña metapolítica del 68 en México”, en: *Metapolítica. Revista Trimestral de Teoría y Ciencia de la Política*, No. 12, México, pp. 733-768.
- CASTRO, Fidel (con Ignacio Ramonet), 2008, *Fidel Castro. My Life: A Spoken Autobiography*, trad. Andrew Hurley, Nueva York, Scribner.
- DEBORD, Guy, 1988, *Commentaires sur la société du spectacle*, París, Gallimard.
- GARCÍA LINERA, Álvaro, 1991, *De demonios escondidos y momentos de revolución. Marx y la revolución social en las extremidades del cuerpo capitalista*, La Paz, Ofensiva Roja.
- _____, 1996, “3 retos al marxismo para encarar el nuevo milenio. Las virtudes de un siglo infame: el reencuentro con la incredulidad activa”, en: *Las armas de la utopía. Marxismo: provocaciones heréticas*, La Paz, Punto Cero.
- _____, 2007, “Marxismo e indianismo”, conferencia inaugural del congreso Marx y marxismos en América Latina, Cornell University, septiembre, disponible en: <<http://www.cornell.edu/video>>.
- _____, 2008, *La potencia plebeya*, Buenos Aires, Clacso/Prometeo Libros.
- HART DÁVALOS, Armando, 2006, “Martí y Marx, raíces de la revolución socialista de Cuba”, en: *Camino a lo alto: aproximaciones marxistas a José Martí*, La Habana, Ciencias Sociales, pp. 324-353.
- MARTÍ, José, 1948a, *Obras completas*, ed. Isidro Méndez, Vol. I, T. II, La Habana, Lex.
- _____, 1948b, “Karl Marx ha muerto”, en: José Martí, *Obras completas*, Vol. I, T. II, La Habana, Lex, pp. 1516-1521.
- _____, 1948c, “El proceso de los siete anarquistas de Chicago”, en: José Martí, *Obras completas*, Vol. I, T. II, La Habana, Lex, pp. 1736-1737.
- _____, 1948d, “Un drama terrible”, en: José Martí, *Obras completas*, Vol. I, T. II, La Habana, Lex, pp. 1844-1845 y 1847.
- _____, 1994, *Lucía Jerez*, ed. Carlos Javier Morales, Madrid. Cátedra.
- MARX, Karl, 1982a, Carta a Engels del 14 de febrero de 1858, en: José Aricó, *Marx y América Latina*, México, Alianza.
- _____, 1982b, “Prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política*”, en: *Introducción general a la crítica de la economía política*, México, Pasado y Presente.
- ŽIŽEK, Slavoj, 1992, *El sublime objeto de la ideología*, trad. Isabel Vericat Núñez, México, Siglo XXI.

