

La comunidad (in)imaginada

El abigarramiento como paradigma de la nación latinoamericana

David CARDOZO SANTIAGO*

Recibido: 14/02/2026
Aceptado: 23/03/2026

Resumen

El presente artículo examina el problema de la nación desde una perspectiva marxista, tomando como punto de partida el debate entre José Aricó y Álvaro García Linera en torno al abordaje marxiano de la constitución de las naciones en América Latina. Se sostiene que el núcleo controversial entre ambos autores radica en la admisibilidad –o inadmisibilidad– de la construcción nacional *desde arriba*, en el sentido sugerido por la noción gramsciana de *revolución pasiva*. La discrepancia no se explica únicamente por diferencias en la interpretación de Karl Marx, sino también por diagnósticos contrapuestos acerca del proceso histórico de configuración de los Estados nacionales latinoamericanos. El trabajo propone una relectura de esta tensión a la luz del concepto de abigarramiento formulado por René Zavaleta, entendiéndolo no como un déficit transitorio, sino como una condición constitutiva de estas formaciones sociales. En consecuencia, se propone una ampliación del campo semántico de la categoría *abigarramiento*, desplazándola de su función meramente heurística para pensarla como horizonte abierto –tanto en clave reaccionaria como emancipatoria– desde el cual repensar la relación entre comunidad, Estado y nación más allá de modelos homogeneizantes de modernización.

Palabras clave: marxismo latinoamericano, nación, abigarramiento, revolución pasiva.

* Uruguayo. Doctor en Filosofía, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Bahia (UFBA), Brasil. Facultad de Filosofía, Universidad Complutense de Madrid (UCM). Facultad de Lenguas y Educación, Universidad Nebrija (España). Contacto: dcardozosantiago@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1929-3889>

A comunidade (in)imaginada

O abigarramento como paradigma da nação latino-americana

Resumo

O presente artigo examina a questão da nação a partir de uma perspectiva marxista, tomando como ponto de partida o debate entre José Aricó e Álvaro García Linera sobre a abordagem marxista da constituição das nações na América Latina. Defende-se que o cerne da controvérsia entre ambos os autores reside na admissibilidade – ou inadmissibilidade – da construção nacional *de cima*, no sentido sugerido pela noção gramsciana de *revolução passiva*. A discrepância não se explica apenas por diferenças na interpretação de Karl Marx, mas também por diagnósticos opostos sobre o processo histórico de configuração dos Estados nacionais latino-americanos. O trabalho propõe uma releitura dessa tensão à luz do conceito de *abigarramento* formulado por René Zavaleta, entendendo-o não como um déficit transitório, mas como uma condição constitutiva dessas formações sociais. Consequentemente, propõe-se uma ampliação do campo semântico da categoria *abigarramento*, deslocando-a de sua função meramente heurística para concebê-la como um horizonte aberto – tanto em chave reacionária quanto emancipatória – a partir do qual repensar a relação entre comunidade, Estado e nação para além de modelos homogeneizantes de modernização.

Palavras-chave: marxismo latino-americano, nação, abigarramento, revolução passiva.

The (Un)Imagined Community

Motley Society as a Paradigm of the Latin American Nation

Abstract

This article examines the question of the nation from a Marxist perspective, taking as its starting point the debate between José Aricó and Álvaro García Linera regarding the Marxist approach to the formation of nations in Latin America. It is argued that the core of the controversy between the two authors lies in the admissibility–or inadmissibility–of nation–building *from above*, in the sense suggested by Gramsci's notion of *passive revolution*. The discrepancy is not explained solely by differences in the interpretation of Karl Marx, but also by opposing diagnoses regarding the historical process of the formation of Latin American nation–states. The paper proposes a reinterpretation of this tension in the light of the concept of 'motley society' [*abigarramiento*] formulated by René Zavaleta, understanding it not as a transitory deficit, but as a constitutive condition of these social formations. Consequently, it proposes an expansion of the semantic scope of the category 'motley society', shifting it from

its merely heuristic function to conceive of it as an open horizon—in both reactionary and emancipatory terms—from which to rethink the relationship between community, state and nation beyond homogenising models of modernisation.

Keywords: Latin American marxism, nation, motley–society, passive revolution.

La comunidad (in)imaginada

El abigarramiento como paradigma de la nación latinoamericana

A modo de introducción: el problema nacional en el marxismo latinoamericano

El problema de la nación ha ocupado desde siempre un lugar incómodo en la tradición marxista. Si en Europa occidental la cuestión nacional se emparentó con los procesos de unificación estatal y la consolidación de mercados internos relativamente integrados, en América Latina la emergencia de los Estados independientes no produjo ni una integración social equivalente ni mucho menos un grupo capaz de incorporar genuinamente a los sectores subalternos en un proyecto colectivo nacional. Las tensiones entre Estado, nación y pueblo atravesaron desde sus albores la historia política latinoamericana como un problema irresuelto que ha obligado a cada generación intelectual a retomar la interrogación y ampliar las fronteras de las categorías clásicas del marxismo en su aplicación a formaciones sociales como las latinoamericanas, atravesadas por la herencia colonial.

En este contexto, hemos escogido como punto de partida de nuestro abordaje del problema de la nación desde una perspectiva marxista que se confronta con las realidades históricas del continente latinoamericano, reproducir críticamente el debate diferido entre dos de las figuras más significativas del marxismo latinoamericano: José Aricó y Álvaro García Linera. Si hablamos de debate *diferido* es porque tal debate no tuvo lugar y esto se debe al hecho de que, si bien García Linera conoció y confrontó con algunas de las ideas principales del texto de Aricó, *Marx y América Latina* (1980), en cambio, el pensador argentino no llegó a tener acceso a la réplica del boliviano.¹ En cualquier caso, entendemos que presentar las ideas fundamentales de este diálogo intelectual entre dos figuras descolantes del marxismo latinoamericano puede servirnos como puerta de acceso al problema de la nación en América Latina, así como para comprender el histórico divorcio entre las luchas nacionales y las luchas promovidas desde los movimientos marxistas de la región.

La hipótesis que acompaña nuestra reconstrucción es que la clave de bóveda de la controversia se concentra en la aplicabilidad –o inaplicabilidad– de la categoría gramsciana de *revolución pasiva* a los procesos de independencia y la conformación de los Estados de los países latinoamericanos. Intentaremos mostrar que, a diferencia de

1 Si bien el concepto de *nación* y el problema de las luchas nacionales ha sido una de las preocupaciones recurrentes a lo largo de la obra de ambos pensadores, hemos optado por centrar nuestra reconstrucción de este diálogo a partir de dos textos: *Marx y América Latina*, de José Aricó (1980), y *América*, de Álvaro García Linera, que apareciera por vez primera en el año 1991 en el libro titulado *De demonios escondidos y momentos de revolución* y que su autor firmó bajo el seudónimo de “Qhananchiri”. Para una visión de conjunto del pensamiento de Aricó, ver el *Prólogo* de Martín Cortés a Aricó (2018) y Cortés (2015); sobre el pensamiento de García Linera, el estudio más exhaustivo hasta la fecha es el de Torres López, T. (2018).

los procesos europeos analizados por Gramsci,² los Estados americanos no lograron consolidar una modernización conservadora capaz de integrar orgánicamente a las clases subalternas en un proyecto nacional. La persistencia de estructuras coloniales, jerarquías raciales y economías segmentadas dio lugar a formaciones sociales profundamente heterogéneas, fenómeno al que René Zavaleta Mercado conceptualizó como *formación social abigarrada o abigarramiento*.³ Esta categoría nos permite describir un fenómeno complejo, caracterizado por la coexistencia de diversas modalidades productivas, esquemas políticos, lenguas –y las cosmovisiones asociadas a ellas– y, en definitiva, la pervivencia de múltiples formas simultáneas y no articuladas en un mismo ámbito territorial circunscrito a un Estado con aspiraciones unitarias.

A partir del marco circunscrito por estas categorías, el artículo se propone un doble movimiento: 1. reconstruir el debate Aricó–García Linera como expresión de una tensión estructural entre la lectura de la nación como déficit histórico y su comprensión como campo de articulación entre los sectores populares; 2. ampliar el campo semántico de la categoría de *abigarramiento* para corroborar si, además de su valor heurístico, puede servir como clave para repensar el problema nacional en términos de estrategia política. De este modo, el presente artículo pretende contribuir al debate marxista sobre la nación mostrando que la raíz del problema latinoamericano no radica simplemente en la ausencia de un modelo europeo de modernización, sino en la forma específica en que el Estado y la sociedad civil se articularon bajo condiciones coloniales y poscoloniales. Pensar la nación desde el abigarramiento implica, pues, desplazar la pregunta desde la falta hacia la estructura, y desde la incompletitud hacia la disputa por el principio mismo de construcción hegemónica.

¿El fantasma hegeliano? Marx y la emergencia de las naciones latinoamericanas

Comencemos planteando algunos de los argumentos fundamentales esgrimidos por José Aricó en su aproximación crítica a los textos de Marx que abordaban la constitución de las naciones latinoamericanas. La preocupación de la que emerge la indagación de Aricó en *Marx y América Latina* se hace patente en el siguiente cuestionamiento: “¿Por qué la indagación [de Marx] sobre el mundo no europeo surgió como un análisis de las

2 Para una visión rigurosa y exhaustiva de la aparición de la voz *revolución pasiva* en los *Cuadernos de la cárcel* gramscianos, ver Voza, P. (2004) y Kanoussi, D., & Mena, J. (1985). Para una mirada amplia de los distintos usos de la categoría, ver: Modonesi (2017).

3 Si bien el concepto de abigarramiento se lo debemos a René Zavaleta Mercado, el fenómeno descrito por el pensador boliviano ya había sido ampliamente analizado por José Carlos Mariátegui, hasta el punto de que no es una osadía sostener la tesis de que los célebres *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* constituyen un estudio del abigarramiento peruano desde una perspectiva materialista y antieconomicista. Por tomar sólo una muestra de la preocupación por el plano *superestructural* en la referida obra de Mariátegui, citemos un fragmento del quinto ensayo, *El factor religioso*, donde el Amauta intenta dar cuenta de ese fenómeno –aunque no lo denomine de esta forma– del abigarramiento religioso: “El colonizador anglosajón no encontró en el territorio norteamericano ni una cultura avanzada ni una población potente. El cristianismo y su disciplina no tuvieron, por ende, en Norteamérica una misión evangelizadora. Distinto fue el destino del colonizador ibero, además de ser diverso el colonizador mismo. El misionero debía catequizar en México, el Perú, Colombia, Centroamérica, a una numerosa población, con instituciones y prácticas religiosas arraigadas y propias. Como consecuencia de este hecho, el factor religioso ofrece, en estos pueblos, aspectos más complejos. El culto católico se superpuso a los ritos indígenas, sin absorberlos más que a medias. El estudio del sentimiento religioso en la América española tiene, por consiguiente, que partir de los cultos encontrados por los conquistadores” (Mariátegui, 2010, p. 176).

causas del atraso y del estancamiento económico, social y político de las sociedades ‘asiáticas’, sin incorporar de manera explícita la realidad latinoamericana?” (Aricó, 2009, p. 96). La respuesta del pensador argentino nos introduce sin demoras en el meollo de la problemática que abordaremos en este artículo: “Marx ignoró nuestra realidad [de América Latina] porque lo que no ‘veía’ era el *proceso histórico concreto* de constitución de las naciones latinoamericanas [el destacado es nuestro]” (p. 138) y, por tanto, el olvido marxiano de las realidades de nuestro continente no respondía a una negación teórica *apriorística*, sino más bien a su falta de reconocimiento positivo de los materiales emanados de la sociedad civil imprescindibles para forjar la nación. Y esto es así –continuaba su argumentación Aricó– porque la forma en que Marx concibió proceso orientado a la conformación de la nación exigía la presencia de dos factores interconectados: por un lado, una estructura económico-social que posibilitara esta transición a una unidad superior; y, por otro lado, la concurrencia de “una fuerza social capaz de hegemonizar todo el proceso” (p. 138).

Al revisitar la historia de las independencias latinoamericanas, podemos corroborar la ausencia de una estructura económico-social modernizada y de aquella fuerza hegemonizadora que cohesionara bajo su dirección a los sectores subalternos de las distintas sociedades coloniales. En este sentido, puede decirse que no sólo el abigarramiento característico de estas sociedades se interpuso como obstáculo estructural a la tendencia a la homogeneización social que suele acompañar la emergencia de las naciones, sino también –y, probablemente, este fuera el factor decisivo– la reproducción ideológica del esquema de castas heredado del orden colonial, acabarían por echar por tierra las posibilidades de que una fuerza social alcanzara la condición de dirigente de unos grupos humanos tan dispares e históricamente separados en sus luchas. Es en este momento donde Aricó –que había comprendido de una forma mucho más profunda que Marx la “nueva racionalidad política” y la nueva “dimensión de la libertad” (Filippi, 1983, p. 119) inaugurada por Bolívar en el continente americano–⁴ se preguntaba: “¿Pero dónde encontrar en América Latina el *fundamento real* de la lucha por la realización nacional?”, recordando que el continente americano en los primeros compases del siglo XIX no era más que un territorio inmenso y vacío y, en consecuencia, las repúblicas nacientes no podían sino basar su estructura social “en la presencia ordenadora y despótica de un poder militar”. Y concluía: “América estaba instalada en un tiempo histórico cuyas determinaciones esenciales, autónomas, propias, sólo podían constituirse en el futuro” (p. 139).

Es en este contexto donde aparece la primera de las tesis polémicas de Aricó que sería contestada, más de una década después, por García Linera. El argentino creía encontrar en la interpretación marxiana de las independencias latinoamericanas una evidente pervivencia de alguna de las tesis contenidas en las *Lecciones sobre la filosofía*

4. Recordemos que el propio Marx reconocía sin ambages su visión de Bolívar en una carta a Engels (14 de febrero de 1858): “[Charles] Dana [director del *New York Daily Tribune*] me pone reparos a causa de un artículo más largo sobre “Bolívar”, porque estaría escrito en un *partisan style*, y exige mis *authorities*. estas se las puedo proporcionar, naturalmente, aunque la exigencia es extraña. en lo que toca al *partisan style*, ciertamente me he salido algo del tono enciclopédico. hubiera sido pasarse de la raya querer presentar como Napoleón I al canalla más cobarde, brutal y miserable. Bolívar es el verdadero Soulouque.” (Marx y Engels, 1972, p. 94). Para un estudio riguroso de las circunstancias del texto marxiano sobre Bolívar, ver: Draper, H. (1968).

de la historia universal de Hegel. Así, Aricó señalaba que probablemente Marx “podía sentirse identificado con las palabras de su maestro Hegel” cuando este afirmaba que el Nuevo Mundo no era sino el eco del Viejo Mundo y, por tanto, “el reflejo de una vida ajena” (p. 139). En síntesis, lo que habría impedido –en la argumentación de Aricó– a Marx ocuparse seriamente de América Latina era el hecho de considerar su realidad como el pálido reflejo de Europa, un lugar donde aquella sociedad civil que debería haber sido el motor de las independencias y la posterior construcción de los Estados nacionales no se encontraba suficientemente desarrollada como para llevar a término la tarea histórica. Como consecuencia de ello, las independencias latinoamericanas adoptaron la forma de una separación administrativa sin poder completar la ineludible revolucionarización social.

En su respuesta, García Linera coincidía con su par argentino en el diagnóstico: la “ausencia de las energías vitales sociales en la construcción estatal nacional en América Latina” (García Linera, 2015a, p. 47) fue la razón que llevó a Marx a no ver en estos proyectos más que construcciones estatales arbitrarias sin sustento social ni institucional. En consecuencia, continuaba el boliviano, “la realidad latinoamericana ante la ausencia de una vitalidad social, como organización nacional y como reforma, no puede ser más que una artificial construcción estatal autoritaria y Bolívar, una manifestación personificada de esta irracionalidad” (pp. 47–48). En el caso boliviano, esa *vitalidad social* hubiera requerido de la participación de los sectores indígenas: sin ellos no había posibilidad alguna de revolución social.⁵ Así, pues, mientras que para Aricó, Marx habría recaído en posiciones hegelianas que lo condujeron a una *ceguera teórica* que le impidió captar lo que se estaba moviendo en el continente americano, para García Linera (2015a) carece por completo de sentido ligar las posiciones marxianas en relación con América Latina a los argumentos defendidos por Hegel en sus *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*: “extraño marxismo este –afirma el boliviano– que con su crítica radical de la concepción del Estado hegeliano, acabe abrazando al final la concepción de la historia hegeliana” (p. 48). En su lugar, García Linera (2015a) se cuestionaba:

¿No será más bien que la imagen del carácter arbitrario de las construcciones estatales y el dejar para el futuro el surgimiento de condiciones para la construcción nacional real, nada tiene que ver con el concepto hegeliano de ‘pueblos sin historia’ y sea más bien la

5 Es interesante retener el papel instrumental que los distintos ejércitos libertadores concedieron al indio. En el caso del Alto Perú, es fundamental lo que John Lynch narra para comprender lo que vendría después: “Una revolución en el Alto Perú no podía ignorar a los indios. Los revolucionarios de La Paz en 1809 habían intentado apelar a las masas indias y movilizarlas, aunque de modo vago e insincero. Según el virrey Abascal, los paceños intentaban “empeñar en su indigna causa a los inocentes originarios del País valiéndose de su misma rusticidad, e ignorancia”. Los ejércitos porteños del norte también se dirigieron a los indios: era ésta la política establecida por la junta en Buenos Aires. El objeto era terminar con la servidumbre india y convertir a los indios en obreros asalariados y consumidores. [...] Cuando el primer ejército auxiliar fue derrotado y obligado a retirarse en desorden, saqueó las tierras de los indios a su paso, con lo cual éstos fueron fácilmente persuadidos por los realistas para que mataran a los rezagados. Los realistas solían encontrar aliados indios, como sucedió en 1811, cuando utilizaron a Pumacahua y 3.000 de sus seguidores para suprimir la rebelión del cacique Juan Manuel Cáceres en la provincia de La Paz. Pero ninguna de las dos bandas consiguió con su guerra de palabras ganarse el espíritu de los indios. Apolíticos y completamente ignorantes de los asuntos que se trataban, no eran aliados de fiar. Cuando no eran arrastrados como bestias de carga de las guerras de independencia, permanecían como pasivos espectadores, adivinando acertadamente que la revolución les ofrecía poco más que el régimen colonial” (Lynch, 1976, pp. 141–143).

comprensión real del papel de la sociedad civil en la formación nacional estatal? En otras palabras, la concepción de Marx sobre los estados latinoamericanos como formaciones más aparentes, formales, sustentadas más por el arbitrio autoritario centralizado que por la condensación de iniciativa social general y por tanto, el carácter inacabado o mejor a realizarse, de la construcción nacional estatal como tarea del futuro, no es un desliz hegelizante de un momento (que no quita la incorporación de razonamientos de Hegel), sino un conjunto de valoraciones orgánicas al cuerpo teórico del marxismo que dan cuenta de la realidad nacional. ¿Y es que acaso la formación de los estados nacionales latinoamericanos no fue en realidad el resultado de la acción de unos ‘ejércitos sin patria’ y de unas elites comerciales-burocráticas semi-monárquicas que más que crear, se limitaron a sostener la formación de estados como simple extensión formal de sus poderes y necesidades locales? (p. 48).

El factor decisivo, por tanto, debe rastrearse en la constelación de fenómenos que abarca la limitada capacidad dirigente de los grupos criollos que encabezaron los distintos procesos de emancipación latinoamericanos, su convocatoria episódica a las masas y la falta de un proyecto que, aun siendo difuso, pudiera ser compartido por los rebeldes. Y fue esta incapacidad de los grupos dominantes criollos para ejercer la dirección de los sectores subalternos –muy especialmente en las primeras décadas de historia independiente– la que quizás explique la apelación recurrente al reordenamiento coercitivo dirigido por las jerarquías militares.

Entre bonapartismo y revoluciones pasivas: una querella americana

Para entender la naturaleza de esta feble conducción criolla, no hubiera sido necesario remontarse a Hegel ni apelar a una filosofía de la historia para comprender que América era, incluso para sus protagonistas, ingobernable. En una carta del 9 de noviembre de 1830, dirigida al General Flores, el propio Simón Bolívar dejaría escrito:

Vd. sabe que yo he mandado 20 años y de ellos no he sacado más que pocos resultados ciertos: 1º) la América es ingobernable para nosotros. 2º) el que sirve una revolución ara en el mar. 3º) la única cosa que se puede hacer en América es emigrar. 4º) este país caerá infaliblemente en manos de la multitud desenfrenada, para después pasar a tiranuelos casi imperceptibles, de todos colores y razas. 5º) Devorados por todos los crímenes y extinguidos por la ferocidad, los europeos no se dignarán conquistarnos. 6º) Si fuera posible que una parte del mundo volviera al caos primitivo, éste sería el último período de la América (Bolívar, 2009, p. 387).

En definitiva, el proceso clásico de emergencia de la nación –entendido como la emación impulsada desde la sociedad civil y traducida en materia estatal–, es invertido en la formación de las naciones latinoamericanas de un modo tal que, mientras allí –en la Europa occidental, *sede clásica* de la nación– se presentó como el resultado de la pujanza del esquema social burgués, aquí, en la América baldía, no hizo más que desnudar la condición *aparente* del Estado – esto es, la ausencia de un “concepto estructural

de soberanía” (Zavaleta, 1986, p. 69)– y el carácter *(in)imaginado* de la nación que impidió la consolidación de una comunión cohesionadora entre sus miembros.⁶ Es por ello que –argumenta Aricó– las formaciones nacionales se presentaron a ojos de Marx “como meras construcciones estatales impuestas sobre un vacío institucional y sobre la ausencia de una voluntad popular, incapaces de constituirse debido a la gelatinosidad del tejido social” (p. 146).

Es precisamente en este punto donde hay que ubicar el embrión de la crítica del pensador argentino a Marx. Aricó, un gramsciano–marxista, recuperando la noción de *revolución pasiva* que el comunista sardo había desarrollado en los *Quaderni del carcere*, entendía que era posible pensar la construcción nacional no sólo como una emanación de la sociedad civil –aunque esta se hallara hegemonizada por una clase burguesa–, sino también como una construcción desde arriba, esto es, como un proceso estatal de producción de la sociedad civil. El pensador cordobés entendió que los Estados–nación de nuestro continente fueron “el producto de un proceso al que gramscianamente podríamos definir como de revolución ‘pasiva’” (Aricó, 2009, p. 180) y que, la negación de esta vía de construcción nacional en Marx sería el factor oculto de su lectura *prejuiciosa*⁷ de los acontecimientos latinoamericanos:

¿Por qué Marx, que con tanta sutileza y profundidad trató de desentrañar otras coyunturas históricas sumamente complejas para hallar su ‘núcleo racional’, pudo percibir los sucesos bolivarianos –y por extensión el fenómeno de América Latina– como sumergidos en un contexto francamente irracional? En nuestra opinión, puede postularse con suficientes razones que sobre esta forma hegelianizante de percibir el proceso operó el segundo principio que hemos señalado, que es el de la resistencia de Marx a reconocer en el Estado una capacidad de ‘producción’ de la sociedad civil y, por extensión, de la propia nación. La ‘ceguera’ teórica de Marx derivaría, entonces, del círculo vicioso en que acabó por encerrarse su pensamiento (p. 168).

Un aspecto íntimamente vinculado con la negación de esta vía de construcción nacional *desde arriba* es la crítica valoración de Marx hacia todo proceso político donde el Estado se encarnase en la figura de un caudillo y apareciese como más fuerte que la sociedad civil, procesos que indefectiblemente tendió a englobar bajo la categoría *bonapartismo*. La identificación de las independencias latinoamericanas con el bonapartismo, más asociado ahora con el sobrino –a quien Marx (2003) catalogara en *El 18 Brumario de*

6 En este punto, nos servimos de la ya clásica definición de nación como *comunidad imaginada*, propuesta por Benedict Anderson (1993), para señalar la marcada ausencia en las naciones construidas sobre formaciones sociales abigarradas de una de las condiciones exigidas en la definición, a saber, la de la imaginación que favorece la *comunidad* entre sus miembros a pesar de la ineluctable distancia existente entre ellos: “Es *imaginada* –señala Anderson– porque aun los miembros de la nación más pequeña no conocerán jamás a la mayoría de sus compatriotas, no los verán ni oirán siquiera hablar de ellos, pero en la mente de cada uno vive la imagen de su comunión” (p. 23).

7 “Lo que nos sorprende –afirma Aricó– es que todos los aspectos positivos del análisis de Marx [...] brillan por su ausencia en los trabajos ‘latinoamericanos’ y son prácticamente contradichos en el caso particular del artículo sobre Bolívar. Con lo cual agregamos nuevos e ilustrativos elementos para reafirmar nuestra tesis de que no fue la ‘superficialidad’ del periodista, ni el desconocimiento del ‘historiador’, ni las limitaciones del ‘metodólogo’, ni finalmente el desprecio del ‘eurocentrista’ lo que puede explicarnos la paradójica actitud de Marx frente a América Latina. Todas estas limitaciones pudieron emerger y desvirtuar sus reflexiones porque una previa y prejuiciosa actitud *política* obnubiló su mirada” (Aricó, 2009, pp. 216–217).

Luis Bonaparte, como “jefe del lumpemproletariado” (p. 64)– que con el tío, lo habría conducido “a menospreciar la dinámica nacional de nuestros países, del mismo modo que durante años la lucha contra el zarismo, ese baluarte de la reacción europea, lo empujó a descalificar las luchas de los pueblos sudeslavos por su realización nacional” (Aricó, 2009, p. 155) y, al mismo tiempo, a “reflotar la noción, siempre presente en el trasfondo de su pensamiento de ‘pueblos sin historia’” hegeliana (p. 168).⁸

Una nota peculiarísima de las guerras de independencia americanas, resaltada por Benedict Anderson (1993), tiende a complicar aún más el análisis y parece abonar la posición pesimista de Marx respecto a los Estados nacientes. El historiador irlandés destacaba que, si bien estas guerras se caracterizaron por haber provocado enormes sufrimientos y estar marcadas por la barbarie, “de manera extraña lo que estaba en juego era bastante poco” y esto fue así porque “ni en la América del Norte ni en la del Sur tenían los criollos que temer el exterminio físico, o ser sometidos a la esclavitud como ocurrió en otros muchos pueblos que se pusieron en el camino del imperialismo europeo”. A diferencia de otros pueblos que lucharon por la descolonización de sus territorios, la afinidad de los criollos americanos con sus conciudadanos metropolitanos era mayor que la que mantenían con sus propios coterráneos, y esto hasta el punto de que –como señala Anderson (1993)– las guerras revolucionarias eran “guerras entre parientes” (p. 266). Comprender este factor, nos permite entender mejor la xenofilia de las élites durante las primeras décadas de la vida republicana y explica también el persistente rechazo que dichas élites sintieron hacia buena parte de la población que ocupaba el territorio que aspiraban a gobernar.

En este aspecto peculiar, que quizás provoque extrañeza entre los espectadores desinteresados, pero no entre los latinoamericanos, se apoya García Linera (2015a) para sentenciar: “la historia dio pues más razón a Marx en su pesimismo que a Aricó en su optimismo” (p. 50). Y el argumento es sencillo, pues allí donde las élites criollas se sintieron fraternalmente unidas a sus *nominales* enemigos metropolitanos, pues no se puede olvidar que –como agudamente señaló John Lynch (1976) “heredaron

⁸ Recordemos la inseparabilidad entre la noción de Estado y la de historia en Hegel: “El Estado es, empero, el que por vez primera da un contenido, que no sólo es apropiado a la prosa de la historia, sino que la engendra. En lugar de los mandatos puramente subjetivos del jefe, mandatos suficientes para las necesidades del momento, toda comunidad, que se consolida y eleva a la altura de un Estado, exige preceptos, leyes, decisiones generales y válidas para la generalidad, y crea, por consiguiente, no sólo la narración, sino el interés de los hechos y acontecimientos inteligibles, determinados y perdurables en sus resultados – hechos a los cuales Mnemosyne tiende a añadir la duración del recuerdo, para perpetuar el fin de la forma y estructura presentes del Estado–. Un sentimiento profundo, como el amor y también la intuición religiosa, con sus formas, es totalmente actual y satisface por sí mismo; pero la existencia externa del Estado, con sus leyes y costumbres racionales, es un presente imperfecto, incompleto, cuya inteligencia necesita, para integrarse, la conciencia del pasado. [...] Sólo en el Estado existen, con la conciencia de las leyes, hechos claros y, con éstos, una conciencia clara de los hechos, que da al hombre la capacidad y la necesidad de conservarlos.” (Hegel, 2005, pp. 222–223)

una revolución que no habían hecho” (p. 316),⁹ mientras despreciaban al indio que constituía la aplastante mayoría social de estos nuevos países, no era posible *imaginar* una nación que no reflejara una situación tan poco propicia para fundar un nuevo orden. Esta misma posición es la que defendió Flores Galindo (1987) al estudiar el caso peruano: “la independencia hubiera sido una ‘revolución social’, si a la presencia de una ‘burguesía consciente’ se añadía un ‘estado de ánimo revolucionario en la clase campesina’, pero ninguna de estas dos premisas existían en el Perú de 1821, de manera que la independencia triunfó por la acción de los ejércitos de Caracas y Buenos Aires, ayudados por una coyuntura mundial favorable a Inglaterra y perjudicial a España” (pp. 123–124). Hubiera sido preciso que una revolucionarización social destruyera el viejo Estado y levantara uno nuevo sobre condiciones efectivamente descolonizadoras. Este es el núcleo de la interpretación de García Linera de los procesos de formación nacional en América Latina, que lo aleja irremediamente del *optimismo* de Aricó en relación con lo que este consideró como *revoluciones pasivas*:

No hay pues revolucionarización social posible y la consiguiente construcción nacional desde el viejo estado. Esta tarea sólo puede venir como movimiento de la sociedad para auto-organizarse, como impulso creativo y vital de la sociedad civil para organizarse como nación. Esto no quita el papel que en esta tarea pueda desempeñar el Estado, [...], pero siempre como condensadoras de los impulsos de la sociedad. Lo que sí no pueden es reemplazarlos, y cuando lo intentan lo que resulta es una tragedia militarizada o una farsa organizada de unos cuantos representantes de la vieja sociedad (García Linera, 2015a, p. 50).

El factor clave debe buscarse en el hecho de que el Estado puede actuar como *condensador* de los impulsos de la sociedad, pero no puede *reemplazarlos* de ninguna manera.¹⁰ En este punto, coincidimos plenamente con García Linera, pues la sobrestimación de Aricó de los proyectos de los libertadores –en especial del de Bolívar– lo condujo a ensombrecer lo verdaderamente significativo de las repúblicas criollas, a saber, la continuidad apenas diferida de los esquemas de dominación ideológica que sustentaron el sistema colonial.

Creemos, como Aricó, que los *proyectos* liberales de los *libertadores* de las naciones latinoamericanas pudieron corresponderse con el proceso descrito por Gramsci con la

9 En el mismo sentido que Lynch, el boliviano Carlos Montenegro –en su ya clásico *Nacionalismo y coloniaje* [1943]– señalaba: “Es innegable que al fundarse la República se consumó una defraudación con el espíritu republicano y con el anhelo popular de independencia. Los hombres que lucharon desde 1809 por la libertad habíanla teóricamente conquistado mediante la revolución, pero se sentían como antes encadenados en el terreno de los hechos. La nueva clase gobernante, sin haber intervenido en la campaña revolucionaria, se acomodaba a gusto en el dispositivo del flamante régimen” (Montenegro, 2016, p. 92). También podríamos referir las palabras de Sergio Almaraz en *Réquiem para una república* [1969], cuando al analizar la psicología de la *rosca* boliviana señalaba: “Descendían por la misma línea histórica de los criollos adinerados que llegaron a la Asamblea Nacional en 1825 para proclamar la independencia del Alto Perú después de haber sido liquidados los guerrilleros altoperuanos en los 15 años de lucha contra el poder español. La República fue proclamada sobre el vacío: sus creadores estaban muertos” (Almaraz, 1969, p. 5).

10 En su más reciente trabajo, *El concepto de Estado en Marx*, García Linera (2025) vuelve a ratificar esta idea del Estado como *condensador* de la sociedad civil: “No es el Estado el protagonista de la historia. Es la sociedad en sus múltiples fracciones y, el Estado, una condensación política activa de esa sociedad pasiva o en movimiento.” (p. 41). Para un análisis del Estado en García Linera, ver: Tzeiman, A. (2018).

noción de *revolución pasiva*. Sin embargo, la distancia entre los proyectos y la concreción efectiva nos aleja de poder considerar dichos procesos históricos como revoluciones pasivas en el mismo sentido en el que el sardo se sirve de esta categoría para evaluar el período *risorgimentale*. La falta de continuidad en el tiempo de la reforma liberal ensayada sobre unas sociedades levantadas sobre patrones precapitalistas, nos obliga a reconocer que los bienintencionados proyectos liberales fracasaron a la hora de transformar de raíz la sociedad, favoreciendo la continuidad de las formas de dominio colonial, en aquella modalidad que Aníbal Quijano (2014) ha calificado como formas de *colonialidad del poder*.

Asimismo, consideramos que, si bien la aplicabilidad de la noción gramsciana de revolución pasiva debe ser rigurosamente matizada, reconocemos que la exégesis de Aricó consiguió captar perfectamente la angustia del proceso independentista latinoamericano: de un lado, amenazado por las verdaderas fuerzas populares que se habían levantado décadas antes –liderados por Tupac Amaru II en el Perú (1780–1781) y por Tupac Katari en Bolivia (1781)– y guardaban la promesa latente de reconstruir la nación –en ocasiones se hablaba de reconstrucción del Tawantinsuyu– sin dejar en pie ni una piedra del pasado colonial; del otro, la contrarrevolución que no se contentaba con ceder parte del poder para integrar a las grandes mayorías sociales, intuyendo que no había necesidad de tejer un lazo hegemónico con la *plebs*, si aún podían conservar el látigo. Este angosto sendero, repleto de obstáculos, marcaría el destino doloroso de las revoluciones liberales en el continente americano y así lo supo constatar agudamente Aricó:

El hecho de que este proyecto fuera derrotado no significa por sí mismo que hubiera sido utópico, que no expresara a fuerzas sociales existentes en la realidad continental. Los planes de Bolívar no fracasaron simplemente porque no contaban con una poderosa clase social que los hiciera suyos, sino porque no existiendo tal clase las fuerzas sociales que se aglutinaban en torno al proyecto bolivariano, y que debían haber ‘sustituido’ la ausencia de aquélla, carecían de la voluntad revolucionaria suficiente para hacer avanzar el proceso hasta un punto en el que un posible retorno a la situación anterior resultara imposible. En otras palabras, se volvió irrealizable por la debilidad propia de las fuerzas que debían encarnarlo y por el profundo temor que sentían ante la violencia destructiva de las masas populares. El recuerdo traumatizante de las rebeliones en la época colonial, la reacción conservadora y realista provocada en la élite criolla por la presencia amenazante de masas ‘dispuestas a ser agitadas por cualquier demagogo y lanzadas contra los centros del orden, la cultura y las finanzas’, corroía el débil jacobinismo que caracterizó aun a los más radicalizados representantes del movimiento revolucionario. La perspectiva de hacer depender de la profundización de la movilización popular el triunfo del nuevo orden revolucionario era temida ‘no sólo por los individuos de mentalidad conservadora, sino también por muchos de formación liberal, como Bolívar, que veían que la masa popular tenía más capacidad destructiva que constructiva’. Pero si tales eran las complejas y peligrosas alternativas que se alzaban delante del movimiento independizador, la *forma* bonapartista y autoritaria del proyecto bolivariano 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, 2009, pp. 177–178).

Si nuestra sucinta exposición de los argumentos esgrimidos por Aricó y García Linera ha cumplido su cometido, habremos podido mostrar que la divergencia no es una cuestión que pueda ser reducida a los diversos usos de los términos. A nuestro juicio, debe ser enfocada desde la divergente valoración política de los procesos históricos. Creemos, a su vez, que las distancias entre ambos autores se estrechan si introducimos un matiz interpretativo, a saber: el significante *América* (o América Latina) –así como el significante *Bolívar*– es lo suficientemente genérico como para que un examen de las formaciones nacionales en este continente pudiera ser reducido a un solo concepto que diera cuenta de las distintas modalidades que se han desarrollado en unos países y no en otros. En definitiva, crear una teoría general de las construcciones nacionales en América Latina supondría emparentar, por ejemplo, las construcciones nacionales de los países andinos –Bolivia, Perú y Ecuador–, con la de los países del Río de la Plata –Argentina y Uruguay– lo que nos llevaría a pulir en exceso la superficie de la historia para amoldarla a la generalidad del concepto.¹¹

Evidentemente, no fue este el caso ni de García Linera ni de Aricó, pero sí nos parece que en el horizonte explicativo se refleja la diferencia del origen entre ambos autores.¹² En definitiva, en el pensador argentino parecen influir de forma más marcada los factores de revolución pasiva que tuvieron lugar en las construcciones nacionales rioplatenses, mientras que en el boliviano se dejan sentir las huellas de las contrarrevoluciones que levantaron las naciones andinas, no sólo de espaldas, sino en contra del indio. Nos parece que si tomamos otro texto de Aricó, *La cola del diablo*, en el que el cordobés se refiere explícitamente a la construcción de los Estados nacionales andinos, podemos hallar el referido matiz que lo acerca a las posiciones defendidas por García Linera:

11 En este punto somos deudores de Mariátegui, quien supo entender la importancia de efectuar esta matización en el continente americano: “La revolución encontró al Perú retrasado en la formación de su burguesía. Los elementos de una economía capitalista eran en nuestro país más embrionarios que en otros países de América donde la revolución contó con una burguesía menos larvada, menos incipiente. Si la revolución hubiese sido un movimiento de las masas indígenas o hubiese representado sus reivindicaciones, habría tenido necesariamente una fisonomía agrarista. [...] La revolución había triunfado por la obligada solidaridad continental de los pueblos que se rebelaban contra el dominio de España y porque las circunstancias políticas y económicas del mundo trabajaban a su favor. El nacionalismo continental de los revolucionarios hispanoamericanos se juntaba a esa mancomunidad forzosa de sus destinos, para nivelar a los pueblos más avanzados en su marcha al capitalismo con los más retrasados en la misma vía” (Mariátegui, 2010, p. 89–90).

12 En una entrevista realizada por Juan Pablo Patriglia, García Linera reconoció explícitamente su admiración y su deuda con la labor de José Aricó: “Todos los que nos llamamos marxistas aprendimos a balbucear el marxismo de lo que Aricó iba proponiendo, ofreciendo, con esa mirada tan plural, tan rica, tan diversa. En esa mirada de Aricó hay toda una apuesta. Porque era fácil proponerte una lectura cerrada del marxismo, pero tú ves lo que hizo *Pasado y Presente*. Es el que inaugura un marxismo abierto, un marxismo crítico. Es toda una propuesta intelectual, una propuesta teórico-política, el escoger qué tipo de corrientes marxistas, para todos los que despertábamos, en los setenta, los ochenta, los noventa, ahora mismo, tenemos que recurrir a lo que viene de ahí. Y hasta hoy no ha habido un momento de difusión del marxismo mundial tan poderoso, tan rico, como el que nos han dejado ellos. No ha habido ninguna editorial, ningún traductor que ofrezca a los jóvenes que emergen herramientas marxistas como lo hizo Aricó. Un acercamiento marxista al marxismo. Por eso, mis respetos por ese grupo y por Aricó” (Patriglia, 2020, p. 241).

El proceso de construcción de los estados latinoamericanos operó sobre este virtual vacío social, que en el caso de los países andinos y de población indígena se logró a costa de reproducir respecto de ésta la relación colonizador-colonizado impuesta por los grandes imperios. Al amparo de la fuerza de los ejércitos –cuya casta militar junto al clero constituyen esas dos categorías de intelectuales tradicionales fosilizadas en la forma de la madre patria europea, según la caracterización que de ella hace Gramsci– se crean los estados nacionales, y con éstos, los espacios económicos favorables a la rápida penetración del capital extranjero. De tal modo se configura la pareja de los que habrán de ser los personajes principales de la vida social y política latinoamericana desde sus orígenes hasta épocas recientes (Aricó, 2005, p. 93).

Si comparamos este pasaje del argentino, con el siguiente fragmento que podemos encontrar en *Autonomía indígena y Estado multinacional* de García Linera –incluido en la antología *La potencia plebeya* (2008)– vemos que los diagnósticos de ambos marxistas sobre las formaciones nacionales andinas no difieren tanto como sus posiciones frente a la interpretación marxiana de los procesos de independencia en América Latina:

Bolivia se inició como república heredando la estructura social colonial. La distribución de tierras, la estratificación social, el régimen de tributos, e incluso parte de la administración pública y el personal encargado de ejecutarlo, no sufrió variaciones sustanciales, dejando en pie el conjunto de enclavamientos, poderes, instituciones y personal jerárquico formado durante las distintas etapas del régimen colonial. Y con ello, quizás lo más duradero, el sistema de creencias, prejuicios y valores dominantes que había ordenado los comportamientos colectivos con anterioridad al proceso independentista: la racialización de las diferencias sociales a través de la invención estatal del ‘indio’, no sólo como categoría tributaria, sino, ante todo como el ‘otro negativo’ ordenador de los esquemas simbólicos con los que las personas daban sentido al mundo, incluidos los propios indios (García Linera, 2015b, p. 209).

Hasta aquí hemos presentado, en sus rasgos más significativos, el debate en torno al problema de la nación entre Álvaro García Linera y José Aricó. Cuarenta años después de la publicación de *Marx y América Latina* y treinta años después de la publicación de *De demonios escondidos y momentos de revolución*, el debate sobre la cuestión nacional en el seno del marxismo sigue más vivo e intenso que nunca.

La política (in)imaginada: el abigarramiento como programa

No es osado afirmar que el estudio de estos países latinoamericanos, compuestos de forma abigarrada,¹³ exige al investigador un esfuerzo doble: por un lado, imaginar como unidad conceptual aquello que se presenta como multiplicidad fáctica; y, por el otro, repensar el sustrato comunitario que quedó inimaginado en las construcciones nacionales como resultado de la pobreza espiritual de las élites que gobernaron la transición de la colonia a la república. En el siguiente pasaje de *Las masas en noviembre*, Zavaleta expresa –con virtuoso estilo y concisión– las dificultades derivadas del abigarramiento:

Si se dice que Bolivia es una formación abigarrada es porque en ella se han superpuesto las épocas económicas (las del uso taxonómico común) sin combinarse demasiado, como si el feudalismo perteneciera a una cultura y el capitalismo a otra, y ocurrieran sin embargo en el mismo escenario; o como si hubiera un país en el feudalismo y otro en el capitalismo, superpuestos y no combinados. Tenemos, por ejemplo, un estrato, el neurálgico, que proviene de la construcción de la agricultura andina, o sea de la formación del espacio; tenemos por otra parte (aun si dejamos de lado la forma *mitimae*) el que resulta del epicentro potosino, que es el mayor caso de descampesinización colonial; verdaderas densidades temporales mezcladas, no obstante, no sólo entre sí del modo más variado, sino también con el particularismo de cada región, porque aquí cada valle es una patria, en un compuesto en el que cada pueblo viste, canta, come y produce de un modo particular y todos hablan lenguas y acentos diferentes sin que unos ni otros puedan llamarse por un instante la lengua universal de todos. En medio de tal cosa, ¿quién podría atreverse a sostener que esa agregación tan heterogénea pudiera concluir en el ejercicio de una cuantificación uniforme del poder? De tal manera que no hay duda de que no es sólo la escasez de estadísticas confiables lo que dificulta el análisis empírico en Bolivia, sino la propia falta de unidad convencional del objeto que se quiere estudiar (Zavaleta, 2009, p. 214).

13 Véase, por ejemplo, la afirmación de Marie Danielle Demélas sobre la composición *abigarrada* de los movimientos de revuelta campesinos a fines del siglo XVIII y los movimientos guerrilleros del XIX: “Recientes descubrimientos demuestran la composición abigarrada de estos movimientos. Considerados hasta hace poco tiempo como sublevaciones compuestas casi exclusivamente por indios, las rebeliones andinas reunían igualmente habitantes de las ciudades y del campo, criollos y mestizos. Y las acciones que éstas llevaban a cabo exigían una movilización general: las comunidades marchaban a la guerra con sus familias y rebaños; en las ciudades rebeldes, toda la población era movilizaba para el combate” (Demélas, 2003, p. 350).

Partiendo de la formulación zavaletiana del *abigarramiento* –y expandiéndola más allá de su sentido original–¹⁴ y de forma análoga a como Gramsci advertía respecto de la noción de revolución pasiva que esta podía ser tomada como *criterio*, pero también como *programa*, quisiera proponer que la noción de *abigarramiento* puede ofrecer una doble potencialidad: como *criterio* histórico-político ilumina la genealogía múltiple de los distintos estratos que forman la sociedad en aquellos países signados por el pasado colonial; como *programa* la categoría admite ser repensada como ratificación voluntaria de las diferencias socioculturales en una construcción estatal. Podemos hablar, entonces, de un programa de abigarramiento *reaccionario* en la medida en que imagina la nación sobre una continua resubalternización basada en los patrones coloniales de dominación; pero también de un programa de abigarramiento *emancipatorio*, en cuanto no proyecta la construcción de la ciudadanía sobre el grado cero de la previa homogeneización social.

En este sentido, diremos que el fundamento histórico del abigarramiento como *programa reaccionario* fue la inexistencia de una modernización conservadora integradora que caracterizó a las revoluciones pasivas estudiadas por Gramsci. Asimismo, esta modernización conservadora *mancata* debe ser asociada con la reproducción apenas modificada del esquema de dominación propio del antiguo orden, o lo que es lo mismo, con la renuncia a sentar las bases republicanas sobre un proyecto con vocación hegemónica. Y es, precisamente, la raíz colonial de este drama la que ahoga cualquier planteamiento que hubiese pretendido imaginar una unidad nacional sobre un suelo abigarrado. El siguiente pasaje de Mariátegui (2010) ilustra el nivel de profundidad en el que dicho drama estaba anclado:

La unidad peruana está por hacer; y no se presenta como un problema de articulación y convivencia, dentro de los confines de un Estado único, de varios antiguos pequeños estados o ciudades libres. En el Perú el problema de la unidad es mucho más hondo, porque no hay aquí que resolver una pluralidad de tradiciones locales o regionales sino una dualidad de raza, de lengua y de sentimiento, nacida de la invasión y conquista del Perú autóctono por una raza extranjera que no ha conseguido fusionarse con la raza indígena ni eliminarla ni absorberla (pp. 215–216).

14. Decimos que partimos de la noción de *abigarramiento* zavaletiana, pero la llevamos más allá de su formulación original, en el entendimiento de que, como ha sostenido Anne Freeland, la noción de *abigarramiento* en Zavaleta debe ser entendida, fundamentalmente, como una categoría *negativa* y, por tanto, cualquier otro despliegue deberá ser efectuado más allá del espíritu de la categoría. Leamos a Freeland: “When Zavaleta emphasises the insufficiency of a purely economic social taxonomy and turns to the Gramscian conception of the historical bloc, the motley [abigarramiento] is not so much redefined a reoriented toward ways of imagining the social beyond the totalised, rational subject of bourgeois liberal democracy. In all its iterations it refers to ‘peripheral’ societies not (or not yet) levelled by the process of homogenisation that comes with the capitalist mode of intersubjectivity produced by the abstraction of labour, but always as a condition (of possibility or impossibility) whose theoretical value is bound to its political consequences, and never as an identity – or even a form of organisation of a plurality of identities – to be defended. The motley is thus conceived primarily as a negative category, as an obstacle to the epistemological and political operation of the superstructures of capitalism, which are by no means wholly or unequivocally undesirable: motley societies are ‘unknowable’ through the quantitative or empirical methods of the social sciences, necessitating a historicist method of inquiry, and the motley quality of a society obstructs the legitimacy of representative democracy” (Freeland, 2019, p. 15). El carácter negativo de la categoría también ha sido resaltado por Michael Hardt en los siguientes términos: “Creo que para Zavaleta, a principios de los años ochenta, este [el de *abigarramiento*] fue un concepto negativo, o quizá a él, como a muchos en los años ochenta, le parecía imposible luchar o crear un movimiento fuerte para confrontar el poder sin unificarse. Lo importante hoy, tanto para ustedes como para nosotros, es que hemos visto que los movimientos son capaces de luchar y de enfrentar el poder sin unirse” (Hardt, 2008, p. 42).

Zavaleta recuperaría la preocupación mariateguiana y la llevaría aún más lejos. Para el autor boliviano, existía una relación no accidental entre la implantación plena del modo de producción capitalista y la unidad del Estado. Este vínculo directo entre la esfera económica y la esfera política explica la relación que vertebra los problemas vinculados con la transición e irradiación recíproca entre la estructura económica y la unidad política.¹⁵

Lo que se llama unidad del Estado o centralización en realidad sólo se realiza completamente cuando el modo de producción capitalista ya se ha impuesto a plenitud. O sea que, de todos modos, algunas de las tareas democrático-burguesas, la principal de las cuales es la unificación, sobreviven mientras dicha unificación no se ha realizado en torno del modo de producción capitalista. El limitar la unificación a los episodios territoriales o culturales es, en este campo, un error enorme. Si la unificación no se produce en la base económica, en realidad no se ha producido del todo todavía. Por consiguiente, aunque la unidad territorial se haya logrado en un país atrasado, sin embargo, mientras subsistan resacas o supervivencias de modos de producción previos, la burguesía no ha cumplido totalmente uno de sus objetivos fundamentales cual es la centralización. *Mientras más se demore la unificación, por otra parte, más consistente se hará el abigarramiento, más inextirpable, más difícil la resolución de la cuestión nacional.* [el destacado es nuestro] (Zavaleta, 1974, p. 148).

La circunstancia de los países latinoamericanos sigue evidenciando hoy la profunda huella del ignominioso pasado colonial. Sin embargo, el abigarramiento también permite imaginar un programa emancipatorio que redefina la comunidad sin renunciar a la heterogeneidad cultural, social y económica que conforma de hecho a nuestras naciones. Así, el *abigarramiento*, hasta aquí pensado como un lastre del cual habríamos de desembarazarnos para alcanzar la siempre prometida y postergada modernidad, admite ser resignificado como una oportunidad que, a fuerza de asimilar el pasado colonial y republicano de donde ha emergido, se proyecte al porvenir imaginando una nueva forma de constituir un *nosotros* político. La tarea no consistiría entonces en completar una modernización conservadora inconclusa, sino en disputar el principio mismo de articulación nacional.

15 La ausencia de unidad política, consecuencia histórica de una modalidad de dominación sustentada en un vínculo nominal, añade además una dificultad epistemológica al estudio de las formaciones sociales abigarradas que, en su gran mayoría, forman la lista de los países subdesarrollados: la heterogeneidad. Esta heterogeneidad obstruye todo proyecto de modelización a partir de unos patrones compartidos por las naciones subdesarrolladas y obliga al investigador a cultivar una práctica cuasi artesanal. En una nota de *El poder dual en América Latina*, puede leerse: "Cada país atrasado tiene más acentuadas ciertas características del subdesarrollo. Como resultado, el aislamiento y la diferenciación son muy grandes entre estos países. Los indicadores económicos son, en cambio típicos o estándar entre los países industrializados" (Zavaleta, 1974, p. 151) A nuestro juicio, esta confrontación entre la unidad de los países desarrollados frente a la heterogeneidad de los subdesarrollados, la toma Zavaleta de Ralph Miliband –a quien cita en varias ocasiones en el libro referido– quien, a propósito de los países capitalistas avanzados, afirma lo siguiente: "When all such national differences and specificities have been duly taken into account, there remains: the fact that advanced capitalism has imposed many fundamental uniformities upon the countries which have come under its sway, and greatly served to attenuate, though not to flatten out, the differences between them. As a result, there has come about a remarkable degree of similarity, not only in economic but in social and even in political terms, between these countries" (Miliband, 1969, p. 8)

La insoslayable ventaja con la que cuentan los pueblos latinoamericanos del siglo XXI frente a sus antecesores es que ya no tienen que recurrir a quiméricas utopías para *imaginar* la estructura formal –y material– dentro de la cual puedan coexistir las distintas naciones, culturas e, incluso, civilizaciones que han dotado de sentido a la caracterización abigarrada de estas sociedades. El Estado Plurinacional de Bolivia, con sus avances y retrocesos, pero como vértice epocal de un *doble proceso en simultáneo* de autodeterminación popular que ha consagrado –como señala García Linera (2022)– “el reconocimiento de una identidad común a todos y de identidades nacionales indígenas al interior de esta identidad general que, a la vez, va indianizándose” (p. 609).¹⁶ Quizás el pueblo boliviano, al dar a luz al Estado plurinacional, nos haya ofrecido nuestra *forma-comuna* latinoamericana; una solución que señala un camino no exento de tensiones, en la medida en que abraza la unidad en la diversidad y la diversidad en la unidad –cualquier otra forma obligaría a retornar a formatos en mayor o menor medida coloniales–, invitándonos a pensar lo nacional más allá de las identidades homogéneas y lo común más allá de su monopolización estatal.

Referencias

- Almaraz, S. (1969). *Réquiem para una república*. La Paz: Universidad Mayor de San Andrés.
- Anderson, B. (1993). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Aricó, J. (1988). *La cola del diablo: itinerario de Gramsci en América Latina*. Buenos Aires: Puntosur.
- Aricó, J. (2009). *Marx y América Latina*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Aricó, J. (2018). *Dilemas del marxismo en América Latina: antología esencial*/José Aricó; compilado por Martín Cortés; editado por Martín Cortés. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO; Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Fundación Rosa Luxemburgo.
- Bolívar, S. (2009). *Doctrina del Libertador* (M. Pérez Vila, comp.). Biblioteca Ayacucho.
- Cortés, M. (2015). *Un nuevo marxismo para América Latina: José Aricó, traductor, editor, intelectual*. Siglo XXI.
- Demélas, M.-D. (2003). Estado y actores colectivos. El caso de los Andes. En F.-X. Guerra, & A. Annino (Edits.), *Inventando la nación. Iberoamérica siglo XIX* (pp. 347–378). México: Fondo de Cultura Económica.
- Draper, H. (1968). *Carlos Marx y Simón Bolívar: Apunte sobre el liderazgo autoritario en un movimiento de liberación nacional*. *Desarrollo Económico*, 8(30/31), 293–311.

¹⁶ La complejidad del problema del Estado Plurinacional y la experiencia histórica boliviana que lo posibilitó nos exigiría un desarrollo que escapa las posibilidades de este trabajo. No obstante, remitimos al lector a dos textos fundamentales de García Linera: *Socialismo comunitario. Un horizonte de época* (2015c) y *El proceso constituyente en Bolivia: la unidad de lo plurinacional* (2022).

- Filippi, A. (1983). *En torno a la visión bolivariana de Europa*. Revista de Occidente 30-31: 114-132.
- Flores Galindo, A. (1987). Independencia y clases sociales. *Independencia y revolución (1780-1840)* (Vol. Tomo 1) (pp. 121-144). Lima: Instituto Nacional de Cultura.
- Freeland, A. (2019). *Motley Society, Plurinationalism, and the Integral State. Álvaro García Linera's Use of Gramsci and Zavaleta*. Historical materialism. Research in critical marxist theory, 1-28. doi: 10.1163/1569206X-00001804
- García Linera, Á. (1991). *De demonios escondidos y momentos de revolución: Marx y la revolución social en las extremidades del cuerpo capitalista, Parte 1*. La Paz: Ofensiva Roja.
- García Linera, Á. (2015a). América. En Á. García Linera, *La potencia plebeya* (pp. 40-51). Buenos Aires: Prometeo - CLACSO.
- García Linera, Á. (2015b). Autonomía indígena y Estado multinacional. *Estado plurinacional y multicivilizatorio: una propuesta democrática y pluralista para la extinción de la exclusión de las naciones indias*. En Á. García Linera, *La potencia plebeya* (pp. 209-268). Buenos Aires: Prometeo - CLACSO.
- García Linera, Á. (2015c). *Socialismo comunitario. Un horizonte de época*. La Paz, Bolivia: Vicepresidencia del Estado Plurinacional.
- García Linera, Á. (2022). *El proceso constituyente en Bolivia: la unidad de lo plurinacional*. En A. Tzeiman y R. Parodi (comp.) *Álvaro García Linera: para lxs que vendrán: crítica y revolución en el siglo XXI: selección de conferencias, artículos y entrevistas, 2010-2021* (pp. 597-611). Los Polvorines: Universidad Nacional de General Sarmiento; Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini, 2022.
- García Linera, Á. (2025). *El concepto de Estado en Marx: Lo común por monopolios*. Madrid, España: Akal.
- Hardt, M. (2008). *Multitud y sociedad abigarrada*. En L. Tapia, & Á. García Linera, *Imperio, multitud y sociedad abigarrada* (pp. 41-66). La Paz; Buenos Aires: La muela del diablo; CLACSO.
- Hegel, G.W.F (2005). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Tecnos
- Kanoussi, D., & Mena, J. (1985). *La revolución pasiva: una lectura de los Cuadernos de la cárcel*. Puebla: Universidad Autónoma de Puebla.
- Lynch, J. (1976). *Las revoluciones hispanoamericanas 1808-1826*. Barcelona: Ariel.
- Mariátegui, J. C. (2010). Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana. En J. C. Mariátegui, *Política revolucionaria: Contribución a la crítica socialista* (Tomo 2: *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana y otros escritos*) (pp. 13-345). Caracas: El Perro y la Rana.
- Marx, K. (2003). *El 18 brumario de Luis Bonaparte*. Madrid: Fundación Federico Engels.
- Marx, K., y Engels, F. (1972). *Materiales para la historia de América Latina* (P. Scaron, trad.). Ediciones Pasado y Presente.

- Miliband, R. (1969). *The state in capitalist society*. Londres: Weidenfeld and Nicolson.
- Modonesi, M. (2017). *Revoluciones pasivas en América. Una antología de estudios gramscianos*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Montenegro, C. (2016). *Nacionalismo y coloniaje. Su expresión histórica en la prensa de Bolivia*. La Paz: Biblioteca del Bicentenario de Bolivia.
- Patriglia, J. P. (2020). *Siempre hablo de un marxismo situacional. Entrevista a Álvaro García Linera*. *Religación. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 5(26), 236–251. <https://doi.org/10.46652/rgn.v5i26.752>
- Quijano, A. (2014). Colonialidad del poder y clasificación social. En A. Quijano, & D. A. Clímaco (Ed.), *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder* (pp. 285–327). Buenos Aires: CLACSO.
- Torres López, T. (2018). *Comunidad y Estado en Álvaro García Linera. Un análisis a través de sus lugares de enunciación (1988–2017)*. Santiago de Chile: Ariadna Ediciones
- Tzeiman, A. (2018). *Álvaro García Linera: aportes teóricos sobre el Estado y la transición en el Siglo XXI Latinoamericano*. *Religación. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 3(12), 42–56.
- Voza, P. (2004). *Rivoluzione Passiva*. En F. Frosini, & G. Liguori, *Le parole di Gramsci* (pp. 189–207). Roma: Carocci.
- Zavaleta Mercado, R. (1974). *El poder dual en América Latina*. México: Siglo XXI.
- Zavaleta Mercado, R. (2009). Las masas en noviembre. En R. Zavaleta Mercado, & L. Tapia (Ed.), *La autodeterminación de las masas* (pp. 207–262). Bogotá: Siglo del Hombre Editores y Clacso.