

Capitalismo *sui generis* e a tradutibilidade do marxismo na América Latina

Gabriel Magalhães BELTRÃO*

Recibido: 05/02/2026

Aceptado: 27/03/2026

Resumo

O ímpeto universalista do materialismo histórico diretamente vinculado à lógica expansionista do capital e ao projeto emancipatório socialista não raramente foi equivocadamente convertido em cosmopolitismo, universalismo abstrato. Na América Latina, a aclimação do marxismo a formações sociais tão complexas demorou a iniciar, limitação esta que vitimou mesmo os seus pais fundadores e facilitou a sua equivocada e mal-intencionada rotulação enquanto um pensamento irremediavelmente eurocêntrico. Na contramão dessa tendência, o marxismo perde o seu exotismo na exata medida em que se processa a sua tradutibilidade, conforme apontou Gramsci. Neste sentido, apresentaremos a positividade do vínculo do marxismo com o nacional-popular, capacitando-o a mobilizar categorias necessárias para se desbravar esse terreno movediço. Marx, na esteira de Aricó, é apresentado como aquele que, apesar de equívocos, apontou caminhos úteis ao rever sua perspectiva de história e sujeito histórico provenientes do *Manifesto* em seus escritos sobre Irlanda e Rússia. Por fim, ancoramo-nos em Lechner e Zavaleta para defender a tese de que um prisma estado-cêntrico é impreterível para a inteligibilidade do capitalismo na região.

Palavras-chave: marxismo, América Latina, tradutibilidade, formação social, Estado.

* Brasileiro. Mestre em Sociologia pela Universidade Federal de Alagoas (UFAL) e Doutorando em Serviço Social/UFAL. Professor do Instituto Federal de Alagoas (IFAL). Contato: gabrielmbeltrao2@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8002-1589>

Capitalismo *sui generis* y la traducibilidad del marxismo en América Latina

Resumen

El impulso universalista del materialismo histórico, directamente vinculado a la lógica expansionista del capital y al proyecto emancipador socialista, no pocas veces se ha convertido erróneamente en cosmopolitismo, en universalismo abstracto. En América Latina, la aclimatación del marxismo a formaciones sociales tan complejas tardó en iniciarse, una limitación que afectó incluso a sus padres fundadores y facilitó su errónea y malintencionada etiqueta como pensamiento irremediabilmente eurocéntrico. En contra de esta tendencia, el marxismo pierde su exotismo en la medida exacta en que se procesa su traducibilidad, como señaló Gramsci. En este sentido, presentaremos la positividad del vínculo del marxismo con lo nacional-popular, capacitándolo para movilizar las categorías necesarias para abrirse camino en este terreno inestable. Marx, siguiendo a Aricó, se presenta como aquel que, a pesar de sus errores, señaló caminos útiles al revisar su perspectiva de la historia y el sujeto histórico procedente del Manifiesto en sus escritos sobre Irlanda y Rusia. Por último, nos basamos en Lechner y Zavaleta para defender la tesis de que un prisma estatocéntrico es imprescindible para la inteligibilidad del capitalismo en la región.

Palabras clave: marxismo, América Latina, traducibilidad, formación social, Estado.

Sui generis capitalism and the translatability of Marxism in Latin America

Abstract

The universalist impetus of historical materialism, directly linked to the expansionist logic of capital and the socialist emancipatory project, has often been mistakenly converted into cosmopolitanism, abstract universalism. In Latin America, the acclimatization of Marxism to such complex social formations was slow to begin, a limitation that victimized even its founding fathers and facilitated its mistaken and malicious labeling as an irremediably Eurocentric thought. Contrary to this trend, Marxism loses its exoticism to the exact extent that it becomes translatable, as Gramsci pointed out. In this sense, we will present the positive link between Marxism and the national-popular, enabling it to mobilize the categories necessary to navigate this shifting terrain. Marx, following Aricó, is presented as someone who, despite his mistakes, pointed out useful paths by revising his perspective on history and the historical subject from the Manifesto in his writings on Ireland and Russia. Finally, we draw on Lechner and Zavaleta to defend the thesis that a state-centric prism is essential for understanding capitalism in the region.

Keywords: Marxism, Latin America, translatability, social formation, State.

Capitalismo *sui generis* e a tradutibilidade do marxismo na América Latina

Introdução

Este artigo parte da premissa de que o marxismo teve dificuldade de aclimação na América Latina, que desde meados do século XIX constituiu um capitalismo *sui generis* em relação ao centro dinâmico da acumulação capitalista, que fora a base para as elaborações teóricas de Marx. De fora, o pensamento social marxista aterriza na região, mas continua por muito tempo um estrangeiro a despeito do crescimento da sua importância na luta política. Surge assim um déficit analítico em relação ao ativismo político de inspiração marxista, o que provoca limitações à própria prática política.

A superação deste embaraço exigiu operar aquilo que Gramsci intitulava como tradutibilidade do marxismo à região, superando sua aplicação dogmática e unilateral. Demonstraremos no primeiro tópico que a consideração do nacional-popular como um *locus* epistêmico capacitou o marxismo a operar este movimento, o que demandou, por sua vez, operar inovações epistemológicas irremediáveis com validade universal.

No segundo tópico apresentaremos a hipótese de José Aricó de que o próprio Marx apresentou uma teoria da história e uma visão da América Latina equivocadas e que lastrearam os equívocos dos seus epílogos. Entretanto, existem elementos de inflexão na obra marxiana de suma importância para quem pensa o materialismo histórico desde a periferia latino-americana, uma verdadeira *viragem estratégica* que o afasta de uma abordagem eurocêntrica e unilinear.

Tais considerações desdobram-se no terceiro tópico em que a América Latina é considerada como composta por *sociedades abigarradas* com consequências salientes sobre o sujeito histórico, marcado por um heteromorfismo que invalida as imposições arbitrárias do marxismo dogmático para a região. Nesta latitude, classe e nação não podem ser vistas de forma excludente ou a segunda como mera forma destinada a ser supressumida em favor da primeira.

No último tópico concluímos o artigo defendendo a hipótese de que, na América Latina, a tradutibilidade do marxismo passa necessariamente por uma consideração *estadocêntrica* das sociedades que a conformam. Além de Aricó, valemo-nos de René Zavaleta e Nobert Lechner para apresentar a produtividade do Estado como um elemento constitutivo e incontornável para a inteligibilidade das formações sociais latino-americanas.

A tradutibilidade do marxismo à América Latina e suas consequências epistemológicas

Em 1918, Antonio Gramsci escreveu em Turim um artigo intitulado *A língua única e o esperanto* em que problematizava a proposta de que o esperanto se convertesse na língua única da humanidade, uma espécie de concreção do ideal de universalidade numa língua que permitisse a todos os seres humanos se comunicarem sem dificuldades. Tratava-se,

segundo ele, da busca do intelecto por “captar a unidade no múltiplo aspecto da vida”, a busca “orgânica da verdade e da claridade, a aplicar os princípios fundamentais de uma doutrina a todas as contingências” (Gramsci, 2013, p. 32–33). Gramsci, entretanto, não aceita a proposta, pois o desejo de se comunicar diretamente, driblando as distintas línguas, não passa de uma “preocupação *cosmopolita*, não internacional, própria de burgueses que viajam por negócio ou diversão” (Gramsci, 2013, p. 33a). A língua tida como universal não passaria de uma artificialidade completamente rígida e estranha no tempo e no espaço, o exato oposto da língua concreta, que é “expressão da beleza mais que meio de comunicação” cuja existência depende “estritamente da complexa atividade social do povo que a fala” (Gramsci, 2013, p. 33).

O rechaço gramsciano ao esperanto serve de ilustração para pensar a relação do universal com o singular, questão candente ao marxismo especialmente quando da sua relação com a América Latina. A *tradutibilidade* do materialismo histórico à região exigiu a abandono do universalismo abstrato e fetichista que marcou o marxismo latino-americano e contribuiu para o seu distanciamento do campo nacional-popular, o qual, por sua vez, não raramente rechaçava por princípio qualquer traço de universalidade que ferisse a suposta singularidade absoluta da nação. Da relação do marxismo com o nacional-popular emerge uma alternativa para se pensar não apenas a América Latina, mas com potencial para contribuir com a elucidação do todo. “O conceito de tradutibilidade está localizado na dialética entre universalidade e peculiaridades nacionais de toda formação econômico-social”, decorrente da superioridade gnosiológica do materialismo histórico, no qual a “tradução é *orgânica e profunda*, ao passo que, para outras visões de mundo, geralmente encontramos um jogo simples de *esquematismos genéricos*” (Fresu, 2022, p. 38).

Tendo em vista a tradutibilidade, o nacional-popular se constitui enquanto uma questão epistemológica, um *locus*, que anima o marxismo latino-americano a analisar a região sob a égide de conceitos como sobredeterminação e formação social. O conceito de formação social não substitui o conceito de modo de produção, mas o insere como parte constituinte, substituindo uma perspectiva estreita e formalista (antidialética) em torno deste último. Segundo Poulantzas, na esteira de Lenin, o “modo de produção constitui um objeto abstrato-formal que não existe, no sentido rigoroso do termo, na realidade” (Poulantzas, 2019, p. 19), de maneira que “existe somente uma *formação social* historicamente determinada, ou seja, um todo social no momento de sua existência histórica” (Poulantzas, 2019, p. 19). A formação social é sempre original à medida que combina, sempre de forma particular, variados modos de produção “puros”, constituindo-se enquanto uma “unidade complexa *com dominância* de um certo modo de produção sobre os outros que a compõem” (Poulantzas, 2019, p. 19). O nacional-popular provoca o marxismo a efetivar-se na sua plenitude no terreno histórico-concreto da América Latina, distanciando-se do formalismo que implica em considerar os modos de produção como objetos reais-concretos que se sucedem no tempo e no espaço e, pior, de maneira linear, com sérias implicações analíticas para a teoria da história e a percepção do sujeito histórico, como veremos mais adiante.

Segundo Althusser, a distinção essencial entre a dialética hegeliana e a dialética marxista foi exposta por Mao Zedong, ainda que de forma descritiva e abstrata, em seu livro de 1937 intitulado *Sobre a contradição*. O marxista francês se vale dessa distinção

descritiva feita pelo revolucionário chinês e a desenvolve teoricamente. Acreditamos que esta síntese teórica feita por Althusser é útil para se pensar a vantagem epistemológica do marxismo em sua relação com o nacional-popular desde a periferia latino-americana. A contradição existente na dialética hegeliana é uma contradição simples. Em uma totalidade, todas as contradições provêm, imediata ou mediatamente, de uma *única fonte*, que converte todas as demais contradições à condição de fenômenos, suprimindo, assim, sua diferença. A questão é a oposição entre a contradição simples, hegeliana, e a contradição complexa, sobredeterminada, marxista. “A contradição hegeliana, de fato, jamais é, realmente, sobredeterminada, muito embora tenha, muitas vezes, todas as aparências disso” (Althusser, 1967, p. 87).

Segue Althusser acerca da dialética hegeliana e a sua pseudosobredeterminação:

(...) nenhuma dessas determinações é, em sua essência, *exterior* às outras, não só porque constituem todas uma unidade orgânica original, mas também e sobretudo, porque essa totalidade *se reflete em um princípio interno único*, que é a verdade de todas essas determinações concretas (Althusser, 1967, p. 88).

O princípio simples que gere o todo não é sobredeterminado por nada, posto que se constitui enquanto a essência interior que se põe e se diferencia a si mesmo, num movimento contínuo de identidade e não-identidade.

A contradição aparentemente simples é sempre sobredeterminada. A contradição sobredeterminada é regra, não uma excepcionalidade histórica. Se a contradição simples hegeliana está imiscuída à sua concepção de mundo, de modo que não é possível separar o *joio do trigo*, Althusser afirma que se torna necessário analisar o conteúdo da sobredeterminação e daí colocar a questão de como ela se reflete na concepção de sociedade do marxismo. Trata-se de evidenciar o *vínculo necessário* que une a estrutura da contradição sobredeterminada em Marx à sua concepção de sociedade e história, indo além de uma abordagem descritiva da sobredeterminação no terreno da política. Para Althusser, a concepção que Marx tem de contradição está fundamentada na concepção que ele tem de história.

Esse foco na sobredeterminação em oposição a uma contradição simples e linear é justamente o prisma analítico que anima o marxismo em seu vínculo com o nacional-popular. Não é casual que conceitos como formação social e sobredeterminação tenham sido ou aprofundado, como no primeiro caso por Lenin, ou desenvolvido, no segundo caso por Mao, por autores situados nos elos mais débeis da cadeia imperialista. Justamente nestes elos débeis é que o marxismo avançou epistemologicamente no século XX, aprofundando e forjando conceitos que emergem desde a periferia, mas que têm implicações universais.¹ Na periferia a realidade cobrou do marxismo a sua tradutibilidade sob pena de padecer eternamente como ideias fora do lugar.

1 Além do aprofundamento do conceito de formação social por Lenin e da especificação da dialética marxista por Mao, ainda que estado descritivo e abstrato conforme Althusser, conceitos como de superexploração da força de trabalho elaborados por Ruy Mauro Marini e o próprio debate marxista latino-americano sobre a peculiaridade da formação social periférica e dependente são contribuições do marxismo local que têm repercussões universais.

Neste mesmo sentido, Eduardo Gruner afirma que não se pode simplesmente largar de mão os pensadores europeus, que podem ser extraordinariamente úteis aos latino-americanos, desde que sejam lidos *desde aqui*: “desde a perspectiva desta *parte* que ajudou decisivamente a conformar esse ‘todo’ que logo se transformou em dominador das partes *negadas*” (Grüner, 2010, p. 55). Mais: “Isto nos deve dar um *plus* de perspectiva, uma ‘vantagem epistemológica’” (Grüner, 2010, p. 55). Desde a periferia se enxerga o centro e a periferia: “Ver somente o ‘todo’ ou o ‘centro’ é outra maneira de aludir à *colonialidade do saber/poder*” (Grüner, 2010, p. 55). Entretanto, Gruner se apressa em se afastar do canto da sereia pós-modernista: esta mirada cai no extremo oposto da totalidade abstrata ao celebrar acriticamente a justaposição da mera diferença igualmente abstrata e mais ou menos equivalente, “sem tomar conta o brutal, o violento exercício do poder e a conseguinte produção de mais injusta desigualdade que essas ‘diferenças’ supõem” (Grüner, 2010, p. 56).

O marxismo e sua relação com o nacional-popular alimentam o *tertium datur* capaz de superar essas duas posições igualmente equivocadas, e, conforme Grüner, traz consigo uma potencial vantagem epistemológica. A nação não é uma essência cultural estática, mas um ponto de partida epistêmico, “um espaço no qual o marxismo se valida, onde sua potência crítica se encontra com uma histórica específica” (Cortés, 2017, p. 92).

A importância da *viragem estratégica* de Marx para a tradutibilidade do marxismo

A contribuição do vínculo do nacional-popular com o marxismo no que tange à teoria da história passa não apenas por rever criticamente as posições emanadas desde os intelectuais ligados à II Internacional em diante, mas, antes disso, contribui para uma leitura da obra de Marx que desloque o eixo da sua análise de um suposto hermetismo à qual foi lançada por muitos dos seus epílogos. Trata-se não de lançar e descartar o pensamento marxiano na vala comum do eurocentrismo, mas de captar suas ambivalências e daí se extrair seu valor heurístico para se formular uma teoria da história afim aos povos da periferia do sistema, da América Latina especialmente.

A compreensão de Marx e Engels presente no *Manifesto*² era de que a expansão do capitalismo seria *per se* progressivo à medida que impulsionaria a substituição das relações de produção pré-capitalistas por relações tipicamente capitalistas, e, por conseguinte, tenderia a universalizar a relação capital e, com isso, produzir mundo afora os seus próprios *coveiros*. O *Deus ex machina* do capital dissolveria o localismo da produção pré-capitalista, sua baixa produtividade do trabalho e o caráter autárquico da produção camponesa e comunal, produzindo, a ferro e fogo, a divisão social do trabalho, o revolucionamento das forças produtivas e a socialização da produção. Os efeitos disruptivos do capital produziram uma sociedade à sua imagem e semelhança, revolucionando não apenas as condições objetivas da produção material, visto que

2 Segundo Kohan (2003), a partir do *Manifesto*, Marx “realiza algumas asseverações que o aproximam perigosamente” de uma filosofia da história que ele mesmo havia rechaçado nos anos anteriores, quando assentou as bases da sua filosofia da práxis. O chamado “paradigma *Manifesto*” seria, entretanto, posteriormente superado.

constituíam os sujeitos históricos que entrariam em contradição frontal e cujo desfecho seria a superação da alienação mediante uma revolução política com alma social.

Defendemos aqui que Marx foi paulatinamente alterando essa visão da história excessivamente linear e que facilitou para seus epílogos da II Internacional – mediante uma leitura enviesada, de natureza positivista e evolucionista – o enquadramento do marxismo enquanto uma concepção materialista da história rigidamente linear, hermética e economicista.

Os estudos de Marx nos anos 1850 foram marcados por um clima de refluxo na crença da revolução no curto prazo e pela necessidade de aprofundar a análise concreta do desenvolvimento capitalista e da formação do mercado mundial³ tendo em vista a elaboração d'*O Capital*. Mesmo que Marx ainda enxergasse a marcha do capital nas regiões coloniais como um desígnio inelutável e premissa incontornável para uma futura emancipação, progressivamente passa a considerar este desenvolvimento capitalista como necessariamente desigual, com o “subdesenvolvimento se desenvolvendo em função do desenvolvimento da metrópole” (Aricó, 2009, p. 104). A importância que atribuiu à questão irlandesa na década de 1860 passava diretamente por esta consideração do desenvolvimento desigual do capitalismo, com o estabelecimento de uma interdependência entre centros industrializados e periferias primário-exportadoras que beneficiava os primeiros em prejuízo dos segundos. A questão irlandesa, portanto, não pode ser encarada como estritamente política, sendo parte constituinte do seu sistema teórico destinado a elucidar o processo de acumulação de capital.

As pesquisas de Marx em articulação com sua prática política teriam produzido, segundo Aricó, uma *viragem estratégica* no seu pensamento: a partir de 1867, ele reconsidera a premissa anterior (1847) de que a condição para a resolução da questão irlandesa seria a revolução socialista do proletariado inglês, o que implicava numa nítida e férrea subsunção da questão nacional à questão de classe. Antes, a condição necessária para toda e qualquer emancipação passava pela emancipação do proletariado do elo mais desenvolvido da cadeia capitalista, subordinando todas as demais expressões de luta dos povos periféricos ao centro. Agora, passa a enxergar a emancipação nacional irlandesa como uma condição primordial da emancipação do proletariado inglês. Assim define Aricó o significado deste primeiro passo da *viragem*:

O acento é posto no efeito disruptivo que pode ter a luta das classes populares da nação dependente sobre a luta da classe trabalhadora da nação dominante. O Marx eurocêntrico e privilegiador dos efeitos objetivamente progressivos do capitalismo (...) deve ceder lugar a uma nova figura, profundamente matizada e aberta aos novos fenômenos operados no mundo pela universalização capitalista (2009, p. 106).

Marx elabora um programa político para a questão irlandesa que “abre toda uma nova perspectiva de análise no exame do conflitivo problema das relações entre luta de classes e luta nacional” (Aricó, 2009, p. 106): ainda que distintas do ponto de vista das classes em jogo, “resultam no pensamento marxiano como ações interdependentes”

3 Desde 1857, nos *Grundrisse*, esboço do programa d'*O Capital*, Marx já planejava abarcar o nível de análise do mercado mundial, o que efetivamente não foi concretizado (Rosdolsky, 2001, p. 60).

(Aricó, 2009, p. 108), diferentemente da mera abordagem contraditória que comumente lhes atribui o movimento comunista internacional.⁴ O *caso irlandês* abriu a possibilidade de uma teoria da história em Marx que foi posteriormente reiterada por ele quando do estudo da Rússia e de seu diálogo com os populistas deste país.

Quanto ao caso russo, Marx dialogou com militantes e intelectuais de modo a refutar o que seria uma leitura equivocada d'*O Capital* e reflexões de ordem político-es-tratégicas com profundos impactos teóricos – ainda que não teoricamente elaborados. Em 1877, Marx esclarece que sua obra magna se constitui como “um esboço da gênese do capitalismo na Europa Ocidental”, mas não como uma “teoria histórico-filosófica da marcha geral imposta fatalmente a *todos* os povos em qualquer situação histórica em que se encontrem” (Marx, 1982, p. 167). Refuta uma interpretação da sua obra aos moldes de uma filosofia da história hegeliana banhada pelo economicismo, mas, ao fim e ao cabo, não menos idealista e determinista.

Já nos esboços e na carta definitiva destinada a Vera Zasulich, Marx aponta a possibilidade da comuna rural russa se constituir enquanto o meio político-organiza-tivo, ideológico e produtivo capaz de articular a massa de camponeses russos para um trânsito ao socialismo sem que fosse necessário passar pela *etapa* capitalista. Poderia a comuna russa (*obshchina*), caso livre “das influências prejudiciais que a atacam por todos os lados”, constituir-se enquanto “ponto de apoio para a regeneração social da Rússia” (Marx, 2017, p. 180), apropriando-se das conquistas positivas da produção capitalista dos países europeus sem passar através das suas terríveis peripécias. A abertura de Marx para esta possibilidade deriva do “implícito reconhecimento [...] da desigualdade permanente do desenvolvimento capitalista”, que não produziria uma trajetória uniforme e homogeneizadora do desenvolvimento para todos os países e regiões, resultando, isto sim, na “superposição do modo de produção capitalista a todos os precedentes e sua correspondente mudança de significado e de funções sociais”⁵ (Aricó, 2009, p. 110).

A *viragem estratégica* decorrente da compreensão do caráter desigual do desen-volvimento capitalista levou Marx a aprofundar seu interesse sobre os países periféri-cos, reconhecendo aí possibilidades de transição socialista por vias não *convencionais*. Suprime-se qualquer resquício de unilinearidade presente anteriormente. Aricó propõe uma perspectiva crítica do legado marxiano que “permita estabelecer [...] os momentos de continuidade e ruptura, a relação recíproca entre teoria e história” (Aricó, 2009, p. 115), enxergando esta colossal obra como aberta e permeada por múltiplos sentidos.

4 Marx elabora em 1867 um programa para a emancipação nacional irlandesa que é válida até os dias de hoje para os países periféricos, envolvendo emancipação política frente à Inglaterra, revolução agrária e política industrial para retirar o país da mera condição de exportador de bens primários.

5 Trata-se justamente do conceito de formação econômico-social que mencionamos na primeira parte deste artigo e que foi aperfeiçoado por Lenin quando do seu estudo sobre o desenvolvimento do capitalismo na Rússia.

É sobre este prisma que a obra de Marx deve ser lida de modo a servir de estímulo à tradutibilidade do materialismo histórico às condições particulares da América Latina.⁶

Sociedades abigarradas e sujeito histórico

A *viragem estratégica* de Marx em relação à concepção de história teria que desaguar, inelutavelmente, numa perspectiva heteromórfica de sujeito histórico, advinda de elementos que apenas paulatinamente foram considerados pelo pensamento marxiano.

Marx e Engels no *Manifesto* defendem que todas as outras classes distintas do proletariado e da burguesia se “degeneram e perecem com o desenvolvimento da grande indústria” (Marx & Engels, 1998, p. 49), sendo apenas o “proletariado a classe verdadeiramente revolucionária”. Ademais, afirmam que “A luta do proletariado contra a burguesia, embora não seja na essência uma luta nacional, reveste-se desta *forma* num primeiro momento” (Marx & Engels, 1998, p. 50, grifo nosso).

Estas passagens denotam um sujeito histórico uno – o proletariado fabril – e movido por uma consciência resultante unicamente do conflito de classe com a burguesia. A constituição do sujeito histórico revolucionário, entretanto, é demasiadamente mais complexa, o que foi percebido por Marx no decorrer da sua trajetória intelectual e política. Sinteticamente, tal constituição é complexificada em razão de dois conceitos caros ao marxismo em vínculo com o nacional-popular: o conceito de formação social e o de nação.

Quanto ao conceito de formação social, o boliviano René Zavaleta assevera que na América Latina o capitalismo, ainda que se torne dominante nas formações sociais, não as homogeneiza, resultando no que ele define como *sociedades abigarradas*, marcadas por profundas heterogeneidades internas e, por conseguinte, por um grau de complexidade maior em relação às formações sociais capitalistas da Europa Ocidental. São irremediáveis as consequências de tal realidade na conformação do sujeito histórico revolucionário.

A experiência concreta do movimento socialista internacional desde as últimas décadas do século XIX impeliu alguns intelectuais e dirigentes marxistas a matizarem a concepção de sujeito histórico, articulando dialeticamente as problemáticas da heterogeneidade morfológica das sociedades capitalistas – existente mesmo naquelas formações sociais mais homogêneas – com a dimensão ideológica, mais especificamente com a questão nacional. Esse aporte teórico é de suma importância para se considerar a relação do marxismo com o nacional-popular na América Latina.

⁶ Segundo Kohan, Aricó em *Marx e a América Latina* elabora a “investigação mais erudita, exaustiva e sugestiva sobre a viragem de Marx” (2003, p. 244), a qual, entretanto, teria se limitado à ordem política do pensamento marxiano, limitação esta que o próprio Kohan teria superado com sua proposta de mudança de paradigma em Marx. Ainda que endossando o elogio ao marxista cordobês, não parece verdade que haja em Aricó esta limitação: este alega ter tocado “em certos núcleos problemáticos” do pensamento marxiano, diante dos quais o próprio Marx teria se deparado, optando por “rotas de fuga” do seu próprio sistema (2009, p. 182). Sumariamente, avaliamos que Kohan apesar de advogar a existência de uma mudança de paradigma em Marx, defende que esta teria o reconciliado com a sua filosofia da práxis erigida no período pré-*Manifesto*, ao passo que Aricó identifica, em verdade, uma incongruência entre seus núcleos teóricos e suas “rotas de fuga” presentes em seus escritos políticos.

A problemática da nação emerge no seio do marxismo a partir dos países débeis na cadeia imperialista, principalmente naqueles Estados plurinacionais do centro-leste europeu de origem pré-capitalista, como o Império Austro-Húngaro e o Império Russo. Posteriormente essa busca por articular a questão da nacionalidade com o marxismo seria tematizada por Gramsci na Itália nos anos 1920-1930, aterrizando o debate na América Latina a partir dos anos 1940 com a conformação de governos e movimentos políticos nacionalistas que constrangeram o marxismo local à reflexão quanto às suas posições tradicionais emanadas da III Internacional.⁷

Na primeira década do século XX o marxista austríaco Otto Bauer publica sua obra *A questão das nacionalidades e a socialdemocracia* (1907), que provocará bastante debate no seio da II Internacional. Bauer via na consideração sociológica por parte do marxismo uma forma de driblar o objetivismo/economicismo ao qual lhe tinham imposto os epílogos de Marx e Engels. A nação é vista pelo austríaco como um processo moderno que, por mais que parta de elementos precedentes de outras épocas, se constitui a partir do desenvolvimento do capitalismo e das suas lutas políticas, pois até então sua acepção era aristocrática, exclusiva para as classes dominantes de cada época. Diversamente, “Somente o capitalismo moderno produziu uma cultura verdadeiramente nacional de todo o povo, que ultrapassou as estreitas fronteiras locais” (Bauer *apud* Máiz, 2019 p. 12).

A concepção baueriana de nação como um conteúdo ideológico moderno e historicamente constituído o afasta de perspectivas românticas – a-históricas e aristocráticas – e biologistas – racistas – então vigentes na Europa. Trata-se de uma formação ideológica moderna e compartida por todos, mas que não exclui a contradição no seu interior. Nesse sentido, a nacionalidade é um construtor histórico que não pode ser visto como um invólucro místico destinado a ocultar à consciência do operariado a essência dos seus males imediatos e históricos. Não é, como sugerem Marx e Engels no *Manifesto*, uma *forma* que seria suprasumida no devir histórico da luta de classes que revelaria o *conteúdo* até então obnubilado. Em síntese, para Bauer, “a luta de classes do proletariado é uma luta pela posse da cultura nacional” (Bauer *apud* González, 1999, p. 259), que lhe é usurpada pela burguesia.

Em Gramsci, a valorização do nacional-popular parte da consideração da sua falta numa Itália em que a burguesia “não soube unificar em torno de si o povo”, de modo que “tal egoísmo restringido impediu uma revolução rápida e rigorosa como a francesa” (Gramsci, 2000, p. 183; Cortés, 2017). O ponto de referência do marxista sardo para elaborar suas proposições sobre a Itália – com óbvio valor heurístico para muitas outras formações sociais, especialmente latino-americanas – foi a França e o jacobinismo. Na península itálica não se criou uma vontade coletiva nacional-popular, de modo que a unificação política daquela formação social profundamente heterogênea se deu mediante a tomada do poder de Estado pelas classes dominantes, pelo alto, unificando-a a partir da luta contra as forças recalcitrantes. Tratou-se de uma via

7 Precocemente a reflexão marxista à luz do nacional-popular foi feita na região pelo marxista peruano José Carlos Mariátegui ainda nos anos 1920.

de desenvolvimento capitalista cuja “função e consequente posição determinam uma situação interna que pode ser chamada de ‘econômico-corporativa’, isto é, no plano político a pior das formas de sociedade feudal, a forma menos progressista e a mais estacionária” (Gramsci, 2007, p. 17). Não se formou, portanto, a “força *jacobina* eficiente”, “precisamente [a] força que, nas outras nações, criou e organizou a vontade coletiva nacional-popular e fundou os Estados modernos” (Gramsci, 2007, p. 17).

Gramsci afirma que a “história dos grupos sociais subalternos é necessariamente desagregada e episódica” (2000, p. 178; Cortés, 2017), condição que é sistematicamente perseguida pelas classes dominantes e pelo Estado, o qual, por sua vez, é o responsável pela unidade histórica destas últimas. Esta condição geral de desagregação das classes subalternas adquire maior dramaticidade e particularidade em formações sociais profundamente heterogêneas e, mais ainda, naquelas sociedades que não vivenciaram momentos catárticos de irrupção da vontade coletiva nacional-popular. Gramsci (2007) se referia à sua Itália justamente como um país em que esta irrupção das massas camponesas em conjunto com os grupos sociais urbanos, advindos da produção industrial e dotados de determinado nível de cultura histórico-política, não ocorreu “*simultaneamente na vida política*” (p. 18).

Em formações sociais profundamente heterogêneas e em que o capitalismo se converteu em modo de produção dominante sem a constituição da vontade coletiva nacional-popular – tal como o caso italiano estudado por Gramsci e, de forma ainda mais aguda, como a América Latina –, não houve o que Zavaleta intitula como disponibilidade⁸, ao menos na sua forma mais plena e profunda. Em países em que o capitalismo constituiu o que Norbert Lechner define como práxis social comum, não haveria apenas a generalização do processo de trocas após a acumulação originária, mas também uma interação entre homens livres que produziria um vigoroso momento de disponibilidade, com a formação de uma “nova ideologia (...) que é uma intersubjetividade particularmente poderosa porque se funda na vontade de homens juridicamente livres” (Zavaleta, 2013, p. 178). Em tais formações sociais, além da potência ideológica proveniente da interação econômico-social mercantil se soma a irrupção do povo – das classes subalternas sob a direção político-ideológica das classes dirigentes – na vida política, cujo desfecho é o “*devenir Estado*” (Cortés, 2017, p. 87) e a “interpelação na hora da disponibilidade geral (...) destinada a sobreviver como uma sorte de inconsciente ou fundo dessa sociedade” (Zavaleta, 2013, p. 179).

Em que pese a peculiaridade histórica de cada país da região, é certeza que não foi esta a via de constituição do capitalismo na América Latina. Os países latino-americanos não se tornam capitalistas a partir de uma extensa generalização mercantil que em conjunto com uma irrupção política das massas produziram uma avassaladora disponibilidade social, cujo resultado seria uma radical reforma moral e intelectual. A subsunção formal do capitalismo sobre o conjunto da formação social e a ausência de uma vontade coletiva nacional-popular constituíram formas de intersubjetividade

8 Por disponibilidade se entende o momento em que os homens estão “dispostos à substituição de lealdades, crenças e princípios, ocorre de modo ainda mais poderoso em torno aos atos de quebra ou rupturas literais da rotina. O conflito entre o princípio da rotina e o da substituição de lealdades é o fundo de tudo” (Zavaleta, 2013, p. 177).

significativamente mais frágeis, com momentos constitutivos⁹ que têm, em regra, no Estado – do alto – o *locus* prioritário na conformação do todo social. Não é indiferente do ponto de vista do sujeito histórico e, por conseguinte, da práxis política, o fato da disponibilidade advir de uma densa intersubjetividade proveniente da práxis social comum e da vontade transformadora das massas ou, inversamente, decorrer de uma ação vertical em que os homens se tornam membros de uma comunidade “de maneira passiva porque têm um amo comum” (Zavaleta, 2013, p. 178). Momentos constitutivos em que o Estado põe-se com primazia na equação social são típicos na América Latina, como veremos a seguir.

A consideração do marxismo à luz do nacional-popular permite uma releitura da obra de Marx de modo a flexionar a sua teoria da história e a sua concepção de sujeito histórico. O refino da análise feita por Marx no transcorrer da sua trajetória político-intelectual tem importantes implicações políticas para a luta revolucionária, tanto na sua época quanto na América Latina do século XX em diante. Marx no final dos anos 1870 passou a considerar o potencial revolucionário das comunas rurais russas, que não deviam mais ser encaradas como meras comunidades estacionárias destinadas a sustentar o despotismo asiático; desde os anos 1860 passou a identificar a vitalidade nacional de povos oprimidos pelo colonialismo, como os irlandeses e os poloneses, de forma a suprimir a exclusividade do proletariado no *devir* histórico da humanidade para patamares mais emancipados de existência social. Trata-se agora da consideração *heteromórfica* do sujeito histórico, capaz de detectar condições econômicas, sociais e culturais capazes de dotar determinados grupos sociais subalternos de um potencial anticapitalista, postura esta que sem reduzir a importância estratégica do proletariado, agrega mais forças revolucionárias com potencial na transição socialista.¹⁰ Borram-se as fronteiras entre o *civilizado* e o *bárbaro*, tão nítidas no *Manifesto*, permitindo a ampliação das possibilidades em torno do sujeito histórico.

Por fim, estas considerações provocam o marxismo latino-americano a uma revisão de sua acepção tradicional de sujeito histórico para a região. Além do proletariado urbano e rural, em regra, a região é composta por uma miríade de sujeitos que compõem as classes subalternas, como camponeses e uma extensa massa marginal, por setores médios urbanos de alta escolaridade e mesmo por frações burguesas de escala média que em alguma medida, ainda que transitoriamente, podem entrar em contradição com frações monopolistas da burguesia associada e do imperialismo. A atribuição de feudalidade às formações sociais latino-americanas durante o século XX resultou em estratégias políticas que em variados países excluía a massa do povo

9 O conceito zavaletiano de *momento constitutivo* se refere aos acontecimentos da história das sociedades em que os povos se tornam disponíveis para alterar a sua “concepção de mundo”. Considerando que a “ideologia é essencial e é *dura*” (Zavaleta, 2013, p. 179), certos acontecimentos profundos é que são capazes de “fundar o modo de ser de uma sociedade por um longo período”. Cada sociedade tem seu próprio momento constitutivo, que pode ser mais débil ou mais intenso, podendo inclusive ser mais de um, porém jamais metafísico. Grandes epidemias, guerras e, no nosso tempo, revoluções “são as horas clássicas da disponibilidade geral: os homens estão dispostos a substituir o universo das suas crenças” (Zavaleta, 2013, p. 179).

10 Neste sentido, Marx atribui uma dupla potencialidade à comuna rural russa: por um lado, seu potencial disruptivo, revolucionário, diante de uma formação social em que o capitalismo galopante esgarça o tecido social pretérito que sustentava a *mir*; por outro, ao ser reconhecida como um “ponto de apoio para a regeneração social russa”, Marx lhe confere um papel positivo no processo de transição, aportando práticas e valores afins à tarefa histórica em questão.

do sujeito histórico revolucionário, como era o caso especialmente das comunidades indígenas andinas, ao passo que frações burguesas eram *ex ante* definidas como progressistas e antiimperialistas, prejudicando assim a orientação estratégica e a linha tática adotada pelos comunistas. Interpelações nacionalistas com forte conotação popular e antioligárquica a partir dos anos 1930 demonstraram potencial político e ideológico na região, com capacidade de conformar sujeitos políticos que produziram fortes inflexões no conteúdo da política estatal e mesmo no padrão de acumulação de capital de alguns países. Tais fatos históricos provocaram agudos debates teóricos e político-estratégicos no seio das organizações de esquerda do subcontinente desde então, cujos reflexos soam até hoje.

A irremediável perspectiva estadocêntrica para a inteligibilidade da América Latina

Segundo o boliviano René Zavaleta (2013) “um povo que deve receber a unidade do Estado é um povo que não foi capaz de si mesmo” (p. 621). Já o germano-chileno Norbert Lechner, em um sentido semelhante, ainda que mediante fundamentação teórica distinta, cita Hegel para se referir ao Estado na América Latina como aquele que *existe*, mas não é *real*.

Antes de desenvolvermos a chave analítica expressa por estes dois autores, façamos uma digressão a fim de continuar a apresentação da hipótese de Aricó a respeito da relação de Marx com a América Latina. Esta hipótese nos é muito útil para se pensar o Estado no subcontinente desde uma perspectiva nacional-popular.

Segundo o marxista cordobês, nos escritos marxianos estariam presentes de forma sub-reptícia elementos teóricos de extração hegeliana e que foram flexionados pelo próprio Marx no transcorrer da sua obra, contudo, tais *viragens estratégicas* que tornam sua obra muito mais fecunda não surtiram efeitos para sua consideração da América Latina. Primeiramente, quando do seu olhar para a região, Marx teria feito uso veladamente do binômio hegeliano *povos históricos/povos sem história*, situando a região na segunda categoria, como um espaço vazio de potencialidades em termos econômicos, sociais e políticos, o que o leva a desconsiderar a possibilidade de constituição de forças sociais capazes de *regenerá-la socialmente*, tal como ele passou a vislumbrar em relação à Irlanda e à Rússia. Os fenômenos políticos do subcontinente estavam subsumidos aos fenômenos ocorridos na Europa, pois era nesta onde a história universal se efetivava através da industrialização e da luta do proletariado contra a burguesia. O objetivo da luta nacional latino-americana, portanto, estava subordinado “a um objetivo que era sempre e em todas as partes o mesmo: a luta do proletariado pela libertação de todos os oprimidos” (Aricó, 2009, p. 127).

Uma vez que Marx abandonara a visão hegeliana segunda a qual todos os povos sem história seguiriam, ainda que de forma retardatária, a trajetória dos povos com história, portadores do espírito universal, caberia a ele analisar as características econômicas, políticas e sociais dos povos para daí refletir sobre a possibilidade deles se constituírem enquanto nações. Assim ele procedeu com outros povos, porém jamais com a América Latina. Esta não possuía nem a base material minimamente necessária nem a constituição de um *povo vital* para se pensar em transformações que visassem

à questão nacional, estaria num patamar muito aquém do que se passava em outras regiões não capitalistas e dependentes, como Irlanda e a Rússia, sem falar na própria Europa Ocidental. Tratar-se-ia também de um patamar pré-conceitual de realidade, ou seja, não reunia as condições necessárias para a sua inteligibilidade conceitual, sendo, portanto, uma existência ininteligível. Em termos hegelianos, a América Latina existia, mas não tinha uma existência *real*, posto que não era ainda *racional*.

À luz da compreensão *societalista* de Marx, a América Latina não reunia condições necessárias para que a questão nacional fosse considerada seriamente, não havia condições reais para a constituição de um sujeito histórico com potencial de produzir transformações progressistas. Ao contrário, desde o início do século XIX o que se verificava era a tentativa de construção nacional desde o Estado, como produto estatal protagonizado por minorias incapazes de galvanizar a participação de amplos setores populares. Na América Latina “o processo aparecia invertido de maneira tal que a ‘nação’ não resultava ser o *devenir* Estado de uma nacionalidade irredenta, mas sim a construção de uma realidade inédita” (Aricó, 2009, pp, 144-5).

O Estado como *demiurgo* da construção nacional à luz de Marx seria uma heresia hegeliana aplicada aos “povos sem história” da América Latina. Tratar-se-ia do primado do Estado sobre a sociedade civil, contra o qual Marx contradizia Hegel desde 1843. Diversamente dos casos em que enxergou positividade nos movimentos nacionais e das classes subalternas que os conformavam, bem como do papel positivo do Estado em atuar contra o subdesenvolvimento produzido pelo desenvolvimento desigual do capitalismo, o que verificou na América Latina foi a constituição de Estados sem que houvesse uma nacionalidade irredenta prévia, sem falar na constituição de uma sociedade civil burguesa que o sustentasse. Mais: os sujeitos das independências ocorridas no subcontinente foram as classes dominantes locais, marcadamente oligárquicas e antinacionais. Não havia como ele concluir pela possibilidade de a América Latina vir a se constituir enquanto “nações com história”, “por isso somente vê nele[a]s a arbitrariedade, o absurdo e, em definitivo, a irracionalidade autoritária” (Aricó, 2009, p. 145). A imagem de Bolívar como uma espécie de caricatura de Luís Bonaparte, o Napoleão III, coroava em Marx a leitura muito pouco materialista da história que fez da América Latina. Assim, além do vazio de possibilidades atribuído à região, somado à rejeição do protagonismo que poderia assumir o Estado no *devenir* histórico dessas sociedades, agregou-se o profundo antibonapartismo que Marx nutria, cujo desfecho foi sua infeliz brochura a respeito d’O Libertador.

O Estado capitalista em geral, o bonapartista em particular, seria um produto orgânico da esfera econômica e qualquer Estado que se afirmasse sem a existência de uma base material correspondente não passaria de uma forma falsa, de puro arbítrio e autoritarismo, tal como seria o caso do bolivarianismo. Se na França o bonapartismo se explica em razão da dinâmica econômico-social da sociedade capitalista francesa, cujas contradições classistas têm como efeito esse fenômeno político repugnante, na América Latina, diversamente, o Estado é pura arbitrariedade, embuste, forma sem conteúdo, cuja sustentação apenas se torna possível mediante o despotismo desprovido de qualquer potencial criador, regenerador, sobre a sociedade civil. Bem ou mal, o Estado capitalista europeu – independentemente da sua forma e do seu regime político – é *real*, não porque erija a sociedade civil, como queria Hegel, mas porque

reflete o real estado de desenvolvimento da sociedade civil burguesa. Há equivalência, simetria, entre economia e política, entre sociedade civil e Estado, forma e conteúdo. Por mais desprezível que seja, o Estado bonapartista é a contraface de uma sociedade capitalista. Na América Latina, ao contrário, Marx não enxerga equivalência, simetria, entre Estado e sociedade civil, economia e política, encarando o Estado como uma forma falsa que não tem lastro real, material, para existir, a não ser se preservar enquanto puro arbítrio.

Resgatemos agora os autores mencionados no parágrafo inicial deste tópico, os quais comungam com Aricó a compreensão da centralidade do Estado para se pensar a América Latina.

Zavaleta se alicerça em Marx, em sua afirmação nos *Grundrisse* segunda a qual “a primeira força produtiva é a coletividade mesma” (Zavaleta, 2013, p. 538), para concluir que “há formas de organização da coletividade que são superiores a outras”, sendo a nação e o Estado nacional a “forma paradigmática de organização da coletividade dentro do modo de produção capitalista”. A forma mais eficiente para a instalação do capitalismo seria aquela em que a generalização do processo de trocas mercantis, via constituição de um mercado interno, surtiria um potente efeito de disponibilidade e *pari passu* uma interpelação capaz de erigir uma identidade coletiva assentada no ideal de igualdade jurídica. Os sujeitos de direito juridicamente livres estariam subordinados/identificados à coletividade denominada nação, cujo fiel depositário seria o Estado capitalista. Contudo, Zavaleta pondera que pode haver desenvolvimento capitalista “sem que exista a nação na forma de seu paradigma” (Zavaleta, 2013, p. 538), do mesmo modo que pode haver capitalismo sem subsunção real, tratando-se de níveis distintos de desenvolvimento capitalista.¹¹ A concomitância entre sociedade civil nacionalizada e Estado situado acima dela é apenas uma equação social possível para o desenvolvimento capitalista, a mais plena e enraizada, porém em hipótese alguma a única realmente existente.¹²

No caso latino-americano não foi assim que se sucedeu. Numa apreciação de conjunto e desconsiderando os distintos momentos constitutivos e as distintas equações sociais dos países da região, aspecto muito caro a Zavaleta, pode-se dizer que a integração horizontal do conjunto da população ao mercado interno ocorreu de forma lenta, parcial e fragmentária, o mesmo podendo ser dito a respeito da integração vertical, que envolve a qualidade em si da integração capitalista (subsunção real e velocidade no ciclo de rotação do capital).¹³ Este processo de descamponeização típico da acumulação originária não é um fenômeno estritamente econômico, mas é

11 Zavaleta também designa essa *forma paradigmática* como o momento constitutivo típico, mencionando os casos inglês e francês como exemplos.

12 “O momento constitutivo moderno é então o efeito da concentração do tempo histórico, o qual significa que pode e requer uma instância de esvaziamento ou disponibilidade universal e outra da interpelação ou penetração hegemônica. Em termos capitalistas supõe-se que o resultado dessa combinação há de ser a reforma intelectual” (Zavaleta, 2013, p. 624).

13 Zavaleta usa os conceitos marxianos de subsunção formal e subsunção real do trabalho ao capital ampliando-os na sua acepção para além do domínio estritamente econômico, abrangendo também a dimensão intelectual e moral dos sujeitos que conformam uma sociedade capitalista. Assim, a subsunção real extensa e profunda é aquela em que ocorre propriamente dito uma *reforma intelectual e moral* da sociedade, com valores como antropocentrismo, racionalismo e calculabilidade convertendo-se em preconceito de massas, suplantando em larga escala os valores reminiscetes das sociedades pré-capitalistas.

também e essencialmente um momento ideológico e cultural. Ocorreu na América Latina sob protagonismo da ação estatal, “porque o Estado deve intervir mais onde há menos desenvolvimento da sociedade civil” (Zavaleta, 2013, p. 621). Muito mais do que mera *superestrutura* emanada e externa à sociedade civil, o Estado na região é uma força produtiva,¹⁴ posto que é a partir dele que se constitui o mercado interno e a nação. Tanto “o mercado quanto a Nação (em termos de pautas culturais comuns) são (...) criações do Estado. Até a burguesia é praticamente inexistente como tal nos momentos de conformação do Estado nacional” (Cortés, 2012, p. 11). O papel do Estado não é apenas se utilizar da violência para desbaratar os resquícios da velha sociedade e garantir plenas condições para que a nova aflore à sua plenitude. Numa condição qualitativamente diversa, ao Estado cabe constituir desde si os pressupostos necessários à constituição de uma formação social capitalista, à qual não tinha *dynamis* para vir a ser numa eventual processualidade histórica em que o Estado não cumprisse o seu papel de protagonista.

Zavaleta reconhece a existência de correlação entre extensividade e profundidade do desenvolvimento capitalista e seus efeitos sobre o Estado e a nação. Contudo, se apressa em dizer que, no âmbito da superestrutura, a reprodução ampliada não ocorre de forma automática, mas “deve preparar-se” (Zavaleta, 2013, p. 614), mencionando Althusser. No campo das superestruturas tudo é um “ato consciente”, diz ele, de modo que a acumulação de capital define o “grau do Estado ou a dimensão da totalização, mas não explica o caráter dos mesmos” (Zavaleta, 2013, p. 615). A qualidade em si do Estado não pode ser direta e imediatamente desdobrada da análise econômica, sendo necessária uma análise da “história interior” de cada Estado, o que exige o uso de “categorias intermediárias, predominantemente históricas, como formação econômico-social, bloco histórico, superestrutura (...)” (Zavaleta, 2013, p. 615). Buscando se afastar de interpretações do marxismo que reduzem o Estado e a ideologia a fenômenos da base econômica, Zavaleta (2013) afirma que

(...) inclusive proposições legítimas (...) como a ideia da sociedade enquanto totalidade concreta ou o apotegma da simultaneidade entre base e superestrutura podem conduzir, se não se os tem presente ao mesmo tempo que seu correlato, que é a especificidade da superestrutura, a uma forte supressão conceitual da autonomia do político. (...) O que há que definir são as fases de determinação linear da infraestrutura econômica sobre o superestrutural e os momentos (que não claros quando existem) de primazia do político. Isto não se refere a questão de leis, mas de situações (p. 615).

Trata-se de uma mirada epistemológica que reafirma a totalidade, pedra angular do marxismo, mas sem deslizar para uma perspectiva de filiação hegeliana e reduzir as

14. Deve-se considerar que Marx em *O Capital*, especialmente no capítulo 24 do volume I, apresenta o papel do Estado enquanto força produtiva destinada a acelerar, artificialmente, o trânsito do feudalismo para o capitalismo na Inglaterra. Portanto, esse aspecto não era de todo desconsiderado por ele, ainda que o caso em tela seja significativamente distinto, envolvendo formações sociais profundamente heterogêneas e dependentes, às quais Marx por variados anos chegou a encarar no liberalismo o principal meio para superar esta condição e as desenvolver (até o final dos anos 1860 em sua posição sobre a Irlanda). Portanto, a analogia da questão do Estado na América Latina com a acumulação originária na Europa Ocidental é, acreditamos, eminentemente formal.

contradições a uma contradição simples (essência e fenômeno). Reivindica-se aqui um todo marcado por contradições sobredeterminadas que garanta a autonomia das instâncias, especialmente para o político. Conforme temos tentado apresentar neste artigo, esta premissa epistemológica é uma positividade do vínculo do marxismo com o nacional-popular e condição *sine qua non* para que a totalidade concreta latino-americana tenha condições de inteligibilidade por parte do materialismo histórico – aquilo que Gramsci chamava por tradutibilidade.

Zavaleta (2013) com base em tais premissas busca se afastar do que ele chama de “comércio de categorias puras fechado no universo de categorias puras” (p. 616), que seria a discussão em torno das visões instrumentalistas e estruturalistas do Estado. Defende que o Estado, à semelhança de *Jano*, “é o único que comparte a internalidade da sociedade e é, por sua vez, a externalidade dela” (Zavaleta, 2013, p. 617). A externalidade do Estado em relação à sociedade significa que ele não pode ser encarado como puro reflexo ou espelho da sociedade, como ao reduzi-lo aos interesses imediatos das classes dominantes. A externalidade do Estado em relação à sociedade é um feito do processo histórico que, inclusive, garante a impenetrabilidade da burocracia à luta de classes enquanto uma normalidade do Estado moderno, *ultimo ratio* da sociedade, por óbvio, de classes. Não se trata, entretanto, de uma externalidade absoluta visto que na elaboração da matéria estatal no plano da sociedade civil ainda que seja “indiscutível que o Estado (...) se reserve o privilégio de dar sua própria cor ou sinal” (Zavaleta, 2013, p. 617) à mensagem proveniente da sociedade, não é ele incólume a esta última nem um espelho passivo dela.¹⁵

Trata-se, portanto, de descer no nível de abstração para num plano mais concreto de análise observar a real existência histórica do Estado. O que existe concretamente são *situações* de instrumentalidade do Estado por parte das classes dominantes, como situações que mais o aproximam da taxonomia estruturalista, ainda que esta formulação teórica efetivamente não exista no domínio concreto *in totum*. No caso latino-americano, diríamos que a situação *instrumental* do Estado prevalece em relação à situação *estrutural*, ainda que o *continuum* na história seja a sua centralidade, “sua capacidade

15 A apreciação que Zavaleta tem do Estado moderno parece estar em linha com o que diz Poulantzas na sua derradeira obra: “(...) ele apresenta uma *opacidade e uma resistência próprias*. Uma mudança na relação de forças entre classes certamente tem sempre efeito no Estado, mas não se expressa de maneira direta e imediata: ela esgota a materialidade de seus diversos aparelhos e só se cristaliza no Estado sob sua forma *refratada e diferencial segundo seus aparelhos*. Uma mudança de poder do Estado [Executivo] não basta nunca para transformar a materialidade do aparelho de Estado: essa transformação provém, sabemos, de uma operação e ação específicas” (Poulantzas, 1985, p. 150, grifos nossos). Para uma apreciação de conjunto da obra de Poulantzas, da sua unidade no interior de descontinuidades, conferir Gorriti (2020).

de avaliação da sociedade e de incursão sobre ela”¹⁶ (Zavaleta, 2013, p. 620), independentemente de que *situação* se possa qualificar em variados momentos.

O Estado é visto por Lechner como *lugar político*. Apesar de todas as vicissitudes, durante o século XIX se constitui um Estado na América Latina, que existe enquanto poder sobre um território e uma população. Todavia, “A questão é se esse Estado se constitui enquanto Estado burguês”, base para se perguntar acerca da realidade de um Estado nacional na América Latina (Lechner, 2023, p. 311). Na esteira de Hegel e Gramsci, Lechner afirma que a grande reflexão a ser feita é acerca do Estado existente e do Estado verdadeiro, racional. O Estado apenas existe quando ele se sustenta apenas na dominação, impondo-se coercitivamente sobre os indivíduos e grupos a fim de reproduzir a ordem social em seu conjunto, carecendo, portanto, da capacidade de mediar a práxis social e instaurar a hegemonia. O Estado “organiza, além da dominação, uma ordem ética, que expressa as tarefas assumidas pela direção político-cultural de um grupo social como vontade coletiva”, ou seja, “o Estado é verdadeiro quando expressa a razão desenvolvida historicamente por determinada sociedade, razão desenvolvida pela hegemonia de uma classe” (Lechner, 2023, p. 312).

Esta “razão imanente” da sociedade que o Estado expressaria seria o que Gramsci define como direção ético-política das classes dominantes sobre o conjunto da sociedade, inclusive as classes subalternas. O Estado real, racional, é aquele que não somente reproduz a ordem existente com base na dominação de classe, mas que é capaz de também mediar a práxis social e seus conflitos inerentes (força centrífuga ineliminável) mediante a expressão de uma força centrípeta que, em última instância, não provém dele mesmo, mas da própria sociedade da qual ele é uma expressão. Por fim, o Estado está em crise quando apenas *existe*, segundo Lechner, ou seja, quando exerce a dominação desprovida de hegemonia.

Lechner defende que na América Latina, Estado e sociedade não coincidem e essa dissonância se deve a dois fatores: por um lado, a ausência de uma *práxis social comum* – resultante da universalização das relações mercantis – impossibilita a constituição do húmus histórico necessário para a dominação hegemônica, convertendo o Estado numa forma sem conteúdo que apenas se perpetua com base na violência concentrada; por outro lado, à heterogeneidade estrutural se soma a dependência externa, que implica na perseguição por parte do Estado de objetivos que não são emanados do seu território e dos reais interesses da sociedade, mas sim do capital internacional situado nos países centrais. Nos termos no próprio autor:

16 Aparentemente há três possibilidades vislumbradas por Zavaleta na relação Estado-sociedade (equação social) e que definiriam processos mais *societalistas* ou *estatalistas*: 1) a mais comum na América Latina, aquela em que o Estado forja, unifica, uma sociedade a partir da sua ação consciente, em geral enfrentando a hostilidade de nações/povos previamente unificados. Tratar-se-ia de uma “situação” claramente instrumentalista; 2) outra igualmente estatalista, porém com determinação nacional-popular: desde o Estado, com base no princípio da centralização, forja-se a formação nacional enfrentando os setores antidemocráticos/antinacionais da sociedade. Os populismos latino-americanos poderiam ser enquadrados nesta hipótese, a qual podemos qualificar como uma “situação” mais estruturalista; 3) por fim, aquela em que a sociedade se constitui enquanto sociedade, enquanto nação, antes mesmo do surgimento pleno do Estado. Tratar-se-ia de uma via revolucionária tal como a via inglesa e francesa, ou, no caso regional, dos processos ocorridos no Haiti (1804) e em Cuba (1959). Esta é a que mais produz condições para o Estado assumir uma feição de “dominação legal com administração burocrática” de forma mais estável e menos episódica.

Dentro desse marco modesto, destaco duas características típicas da sociedade latino-americana: 1) subordinação do processo de acumulação do capital ao movimento do mercado mundial (dependência em sentido estrito) e 2) justaposição e sobreposição de diferentes relações de produção (heterogeneidade estrutural). Essas características vão além da esfera econômica, determinando o processo social em sua totalidade. Enquanto a ‘dependência’ dá origem à validade de uma hegemonia externa, a ‘heterogeneidade estrutural’ dificulta a construção de uma hegemonia, que surja da mesma sociedade. O Estado relaciona a hegemonia externa à estrutura de dominação interna, sem poder se tornar um Estado nacional. A constituição de um Estado nacional supõe um processo de emancipação, que gera um projeto histórico a partir da prática popular (Lechner, 2023, p. 314).

O Estado cumpre o papel primordial no processo de desenvolvimento econômico da América Latina, pois numa realidade de heterogeneidade estrutural apenas ele pode se alçar diante da convulsão social. Todavia, esse fortalecimento do Estado equivale ao fortalecimento do aparato estatal, posto que este não se erige sobre uma práxis social comum que funda uma hegemonia; ao contrário, a sua força enquanto aparato estatal advém da debilidade da sociedade civil. A incapacidade do Estado em aparecer como um administrador do *interesse geral* não é explicável internamente ao Estado, mas sim na sociedade civil: heterogeneidade estrutural e dependência externa.

As posições de Aricó, Zavaleta e Lechner acima expostas tiveram o objetivo de apresentar o “lugar transcendente que teve a estatalidade na dinâmica histórica da região” (Tzeiman, 2021, p. 68). Segundo nossa interpretação, o diálogo do marxismo com o nacional-popular na América Latina impulsiona o materialismo histórico a revisar suas posições tradicionais acerca do político e do estatal, imprescindível para a *tradutibilidade* do marxismo à região. Como vimos com Aricó, o caráter *sui generis* da formação social latino-americana levou Marx a realizar uma leitura de Bolívar carente justamente de materialismo histórico, visto que a realidade da região não era condizente com as suas lentes *societalistas*. Equívocos muito piores foram reproduzidos por seus epígonos intérpretes da realidade regional. A necessidade de avançar nas pesquisas sobre o papel do Estado conduziu os marxistas latino-americanos a se apropriarem criticamente do fértil debate marxista sobre o Estado dos anos 1970 para, à luz da realidade realmente existente, revisar e reformular as análises sobre o processo histórico de modo a dar a devida atenção ao papel central do Estado para a constituição das formações sociais da região.

Conclusão

Esperamos no transcorrer deste artigo ter evidenciado que temas como nação e Estado são irremediáveis ao marxismo, especialmente para a América Latina. A cisão entre classe e nação apenas interessa àqueles que pretendem reproduzir a dependência e o subdesenvolvimento da região. Classe sem nação é universalismo abstrato, é o esparato aplicado à luta política e ideológica, conforme vimos com Gramsci. Por sua vez, nação sem classe é um ardil conversador que busca extirpar o horizonte emancipatório socialista potencialmente existente na vontade coletiva nacional-popular. Mesmo

uma superficial consideração da história latino-americana durante o século XX e nas primeiras décadas do século XXI é suficiente para atestar a virulência antinacional-popular das classes dominantes da região em consórcio com o imperialismo. O potencial contido neste tipo de interpelação de amplas camadas das classes subalternas é do pleno conhecimento das classes dominantes, contra a qual já demonstraram estar dispostas a tudo para derrotá-la.

A centralidade que o Estado goza na região em virtude da dependência e da heterogeneidade estrutural exige uma reflexão que considere os limites, mas também as possibilidades abertas com o *devenir* governo da vontade coletiva nacional-popular, bem como em relação à trama deste processo com a estratégia socialista. A tradução da energia social em matéria estatal é irremediavelmente complexa e contraditória, envolve perdas e distorções, mas também a “produtividade do momento da unidade política” com a proposição de uma história comum (Cortés, 2017). Em razão da inexorável “sutura” da ebulição social em termos estatais (Cortés & Tzeiman, 2021), não se deve partir da premissa de que “todo momento estatal é reacionário (...) [e] toda determinação popular é progressista” (Zavaleta, 2013, p. 621), abrindo-se para a possibilidade de que tais processos políticos com veia jacobina contribuam tanto para constituir à nível de aparato estatal trincheiras de resistência popular diante das classes dominantes, quanto para o fortalecimento do movimento popular, a despeito de toda a contradição inerente a esse processo de sutura.

Referências

- Althusser, L. (1967). *A favor de Marx*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- Aricó, J. (2009). *Marx y América Latina*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica de Argentina, SA.
- Cortés, M. (2012). El Leviatán Criollo: elementos para el análisis de la especificidad del Estado em América Latina. En *El Estado en América Latina. Continuidades y rupturas*, (pp. 93-116). CLACSO-Arcis.
- Cortés, M. (2017). Gramsci contemporáneo: ecos de la voluntad nacional-popular em América Latina. *Las Torres de Lucca*, 11, 73-96.
- Cortés, M. y Tzeiman, A. (2021). Dilemas de la traducción estatal. *Verano Austral*, 2, 8-13.
- Fresu, G. (2022). Universal e nacional: a dialética da tradutibilidade filosófica. En M. Abreu, C. Lima & N. Santana (orgs.) *Gramsci, cultura e luta de classes na América Latina* pp. 25-58. São Paulo, Expressão Popular.
- González, H (1999). *Restos pampeanos: ciencia, ensayo y política en la cultura argentina del siglo XX*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Colihue S.R.L..
- Gorriti, J. (2020). *Nicos Poulantzas. Una teoría materialista del Estado*
- Grüner, E. (2010). *La oscuridad y las luces*. Buenos Aires: Edhasa.

- Gramsci, A. (2007). *Cadernos do Cárcere, volume 3*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Gramsci, A. (2000). *Cuadernos de la Cárcel, tomo 6*. México D.F: Ediciones Era/Benemérita.
- Gramsci, A. (2013) La lengua única y el esperanto. En *Escritos sobre el lenguaje: selección, Edición y estudio introductorio de Diego Bontivegna*. Buenos Aires: Eduntref. file:///C:/Users/Usu%C3%A1rio/Downloads/Antonio_Gramsci_Escritos_sobre_el_lengua.pdf [Archivo PDF]
- Kohan, N. (2003). *Marx em su (Tercer) mundo: hacia un socialismo no colonizado*. La Habana: CIDCCJM.
- Lechner, N. (2023). A crise do Estado na América Latina. En *Estado e Economia Política na América Latina*. Maceió-Alagoas: Edufal,.
- Máiz, R. (2019) Estudio Preliminar. En *La cuestión de las nacionalidades y la socialdemocracia*. Fondo Documental EHK. https://www.abertzalekomunista.net/images/Liburu_PDF/Internacionales/Bauer_Otto/La%20cuestion%20de%20las%20nacionalidades%20y%20la%20socialdemocracia%20_K.pdf [Archivo PDF]
- Marx, K. y Engels, F. (1998). *Manifiesto Comunista*. São Paulo: Boitempo Editorial.
- Marx, K. (2017). A correspondência Marx/Zasulich: cartas e rascunhos. En T. Shanin, *Marx tardío e a via russa: Marx e as periferias do capitalismo*, (pp. 145–180). São Paulo: Expressão Popular.
- Marx, K. (1982). À redação de Otietchestviennii Zapiski. En R. C. Fernandes (org.), *Dilemas do Socialismo: a controvérsia entre Marx, Engels e os populistas russos* (pp. 165–168). Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Poulantzas, N. (2019). *Poder política e classes sociais*. Campinas/SP: Editora da Unicamp.
- Poulantzas, N. (1985) *O Estado, o Poder, o Socialismo*. Rio de Janeiro: Edições Graal.
- Rolsdolsky, R. (2001). *Gênese e estrutura de O Capital*. Rio de Janeiro: Contraponto.
- Tzeiman, A. (2021). *La fobia al Estado en América Latina: reflexiones teórico-políticas sobre la dependencia y el desarrollo*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO.
- Zavaleta Mercado, R. (2013). *Obra completa. Vol. II*. La Paz, Bolívia: Plural.