

# CONOCIENDO AL MARX DESCONOCIDO

## SOBRE LA IMPORTANCIA DE *COMUNIDAD, NACIONALISMOS Y CAPITAL*

*Iñaki Gil de San Vicente*

La burguesía tiene sin duda razón cuando concibe en general sus intereses como intereses idénticos, de la misma manera que el lobo, en tanto que lobo, tiene los mismos intereses que cualquiera de sus camaradas lobos, sin embargo, cada lobo individual tiene interés en ser el primero en abalanzarse sobre la presa, antes que ningún otro. [...] Sin embargo, por mucho que el burgués individual pelee en contra de otros burgueses; en tanto que clase, los burgueses tienen intereses en común, y esta comunidad de intereses, que se dirige en contra del proletariado al interior de su país, se dirige en contra de los burgueses de otras naciones, fuera de su país. A esto se refiere el burgués cuando habla de su *nacionalidad* <sup>1</sup>

1. INTRODUCCIÓN
2. CRITICA A LIST
3. MANUSCRITOS ECONOMICOS DE 1861-1863
4. CUADERNO KOVALEVSKY (I)
5. CUADERNO KOVALEVSKY (II)

### 1.- INTRODUCCIÓN

Estas palabras fueron escritas por el llamado «Marx desconocido» en 1844-45, cuando él y Engels aún no habían desarrollado algunos conceptos decisivos para revolucionar la historia. Sin embargo, son de una pasmosa actualidad, al igual que los otros dos textos recogidos en el libro publicado por Belaterra con anotaciones preliminares y presentaciones de Néstor Kohan, Farit L. Rojas Tudela, Álvaro García Linera y Enrique Dussel. ¿Qué importancia tienen ahora estos borradores inéditos? ¿Es cierto que son secundarios porque no fueron redactados para su publicación? No piensan así, desde luego, ni la prestigiosa casa editorial ni los cuatro presentadores citados, ni tampoco nosotros que intentaremos exponer su valía conforme los vayamos analizando hasta concluir en la provocadora aportación política que llevan en su interior. Veamos tres ejemplos de su actualidad:

Uno, la crítica a List aporta ideas muy necesarias en estos momentos en los que se libra un choque frontal entre el proteccionismo imperialista que quiere mantener las patentes de las vacunas anti-Covid-19 y la necesidad vital humana de hacerlas patentes abiertas.

Dos, los apuntes de 1861-1863 refuerzan elementos básicos del marxismo --dialéctica del capital, subsunción, fetichismo, etc.-- ahora que confirma otra vez ser la única matriz teórico-política que explica por qué hasta la más pequeña y en apariencia insignificante reivindicación, la que fuere, siempre termina mostrando su conexión interna con la lucha entre el capital y el trabajo; no existe otra con ese poder heurístico.

Y tres, la crítica del *Cuaderno Kovalevsky* al dogma mecanicista y lineal de la historia nos lleva al

<sup>1</sup> Marx: «Crítica de List, o borrador de un artículo sobre el libro de Friedrich List *Nationale System Der Politischen Oekonomie*». *Comunidad, nacionalismos y capital*. Belaterra. Barcelona 2021, pp. 153 y 173.

debate sobre los nacionalismos español y francés en su versión de «izquierda». Se trata de ver cómo se han formado estos nacionalismos burgueses destrozando relaciones socioeconómicas y culturales que, de algún modo, mantenían vivencias de formas norteafricanas, de la Argelia, en el caso de la brillante civilización andalusí, o de la comuna castellana que nos remite al modo de producción germánico, o de los pueblos del largo corredor astur-catalán vertebrado por el «derecho pirenaico» al que volveremos y sobre el que Marx no habló, sin olvidarnos del feudalismo nacional-católico que es el cemento ideológico del fanatismo españolista. El nacionalismo francés no tuvo que exterminar la civilización andalusí, sino sólo aterrorizar el norte de África y el Sáhara, por lo que sus dos componentes, el franco-germano y el latino-celta sólo tienen que aplastar el «derecho pirenaico» desde Iparralde hasta Perpiñán, y oprimir a occitanos, corsos, bretones...

Se dirá que esto es antropología y de la mala, pero es conveniente leer A. Palerm y su dialéctica entre modo de producción como concepto abstracto y formaciones sociales concretas: «El análisis del modo de producción como fundamento y determinante primario de la formación social es lo que permite pasar del plano de la generalización teórica más abstracta (fuerzas productivas-relaciones sociales de producción) al plano más concreto (modo de producción específico-sociedad particular)»<sup>2</sup>. Tal avance de lo más abstracto a lo más concreto no puede ser un salto en el vacío porque nos estrellaríamos contra el dogmatismo y el idealismo. En el *Cuaderno Kovalevsky* se aprecia cómo Marx desenvuelve esa dialéctica decisiva. La entendemos más fácilmente si aceptamos la ayuda de R. Gallissot cuando dice que tenemos que captar la interacción entre: 1) la «formación económica», que proporciona la composición social de base; 2) la «formación socio-económica», que proporciona la evolución histórica de la base económica; 3) la «formación social», que introduce lo comunitario y lo nacional en lo socioeconómico, y 4) la «formación socio-política», que introduce las fuerzas políticas y sociales en lucha en el entero panorama descrito siempre móvil<sup>3</sup>.

Cada una de estas “formaciones” tiene su propio “tiempo”. La formación social, en la que Gallissot incluye lo nacional y comunitario y que conecta con la socio-económica, está también relacionada con la formación socio-política por razones obvias. Los tiempos de ambas formaciones dependen de muchos factores, pero también pueden ser muy prolongados en la historia, sobre todo si tenemos en cuenta la importancia del complejo lingüístico-cultural en la larga pervivencia de los sentimientos colectivos.

Sobre esta última cuestión P. Vilar ha destacado las interacciones de prácticas sociales como «los modos del amor» y la gastronomía de los pueblos, pero insistiendo en la lengua, ya que esta: «aparte de su valor caracterizador, puede aportar, al menos, tres niveles de continuidad: el temporal histórico, generalmente plurisecular; el espacial, que trasciende a veces compartimentaciones geográficas o políticas, y el social, por el que el curso social puede gozar de una cohesión etno-cultural por encima de las clases y frente a otras comunidades etno-lingüísticas»<sup>4</sup>. Fijémonos que dice que “al menos”, o sea, que puede haber más de tres niveles de continuidad aportados por la lengua. Existe en la historia, por tanto, una «larga duración» que lentamente recorre los subterráneos de los pueblos y naciones, en la que el complejo lingüístico-cultural tiene un peso muy importante. Veremos en su momento cómo define Marx el lenguaje.

En otro texto. P. Vilar habla de las «realidades humanas de larga duración», que disponen de una:

«Estructura espacial de los grupos caracterizados por solidaridades muy antiguas de tipo etnográfico, lingüístico, tribal, etc. La estructura de distribución de los grupos étnicos es un tipo de realidad de larga duración [...] Observamos que la permanencia de una lengua, de un

2 Ángel Palerm: *Antropología y marxismo*. Nueva Imagen. México 1980, p.52.

3 René Gallissot: «Contra el fetichismo». *El concepto de formación económico-social*. PyP nº 39. México 1976. p. 177.

4 Pierre Vilar: *Historia, nación y nacionalismo*. HIRU, Hondarribia 1998, 49-50.

folclore, de “prácticas” de diversos tipos, que desempeñan un papel tan importante en las “etnias”, forman parte de las estructuras mentales de larga duración [...] El problema consiste en saber si, en las “desestructuraciones” y en las “reestructuraciones” de otro género, de un modo de producción a otro, tal o cual tipo de “estructura mental” refuerza o debilita la antigua estructura global, acelera o retrasa el paso a la nueva»<sup>5</sup>.

J. Chesneaux también defiende la existencia de una «interioridad nacional en la historia» que se plasma en la «continuidad nacional» de «pueblos que en el transcurso de los siglos han pertenecido a conjuntos político-históricos más amplios, que se hacían y se deshacían al azar de las conquistas militares y de las mutaciones dinásticas»<sup>6</sup>, y pone como ejemplo pertinente el de la continuidad de Egipto a lo largo de muchos siglos. Por no extendernos, son conocidas las tesis de L. Musset sobre «resurgimientos indígenas» tras el hundimiento de los imperios, y entre ellos la del pueblo vasco tras la caída de Roma, las R. Fédou cuando habla del «despertar de las nacionalidades» alrededor del año 1000 en respuesta a las opresiones practicadas por el imperialismo carolingio.

La extraordinaria complejidad aquí escuetamente esbozada fue simplificada al extremo durante décadas al imponerse la visión lineal y mecánica de la historia, dogmatizada en el debate de Leningrado<sup>7</sup> en 1931 que tuvo una de sus razones de ser en el desastre de la revolución china de 1927 en la que se impuso la estrategia de supeditación absoluta del proletariado a la «burguesía democrática»<sup>8</sup>. El debate de Leningrado terminó por sancionar oficialmente una concepción eurocéntrica, mecánica y autoritaria del tránsito al socialismo, en la que desaparecía el papel vital de los referentes comunales y de la libertad del factor subjetivo para avanzar al socialismo partiendo de las condiciones de cada pueblo, sobre todo de los que vivían aún en sociedades en las que el modo de producción capitalista era cuestionado y rechazado muy seriamente porque su penetración destrozaba, entre otras cosas, las bases comunales de existencia, con todas sus contradicciones, limitaciones e incoherencias. Como dice B. S. Turner:

«Estos debates sobre la sociedad asiática giraban sobre la controversia entre una visión determinista y monolineal de la historia y las perspectivas multilineales. La validez del MPA resultaba crucial para los enfoques multilineales porque implicaba que el marxismo no estaba comprometido con un esquema evolutivo mecanicista en el cual las fases históricas se suceden de acuerdo con leyes necesarias. El esquema unilineal --comunismo primitivo, esclavo, feudal, capitalista y socialista-- vino a prevalecer después que de la conferencia de Leningrado de 1931 rechazara la relevancia del MPA para el análisis de las sociedades asiáticas. La decisión fue confirmada por la adhesión de Stalin a una perspectiva mecanísticamente monolineal; el rechazo del MPA significó que las sociedades asiáticas fueran a continuación incluidas en las categorías de esclavitud o feudalismo»<sup>9</sup>.

Hasta 1931, comunistas asiáticos luchaban sabedoras de la complejidad de sus sociedades, adaptándose a ellas creativamente. La independencia estratégica de las izquierdas, las alianzas entre la reducida clase obrera y la enorme clase campesina, la naturaleza del artesanado y de la pequeña burguesía, la función de las culturas y lenguas, exigían conocer a fondo el modo de producción dominante y los golpes que recibía del colonialismo e imperialismo capitalista, y por tanto, saber qué hacía la clase burguesa. Al imponerse una visión externa y mecánica, se desertizó la riqueza teórica y política de las izquierdas.

El debate de Leningrado preparó las condiciones para que más adelante, en el VIII Congreso de la

5 Pierre Vilar: *Iniciación al vocabulario del análisis histórico*. Crítica, Barcelona, 1980, pp. 71-72.

6 Jean Chesneaux: *¿Hacemos tabla rasa del pasado?* Siglo XXI, Madrid, 1984, p. 130.

7 Ernst. Mandel: *La formación del pensamiento económico de Marx*. Siglo XXI, 1972, p. 132.

8 Pierre. Broue: *El partido bolchevique*. Ayuso. Madrid 1974. p. 338.

9 B. S. Turner: «Sociedad asiática», *Diccionario de pensamiento marxista*, Tecnos, Madrid 1984, p. 703

Internacional Comunista de 1935 se impusiera la estrategia de la alianza interclasista con la «burguesía nacional y democrática» bajo la consigna del Frente Popular, ahora más desvirtuada aún con la desaparición de lo popular al ser reducida a Frente Amplio, es decir, más abierto a las “razones” burguesas. Esta estrategia fue y es desastrosa para la lucha de clases y de liberación nacional antiimperialista, también en los Estados español y francés. Se impuso así una dogmática estatalista que reducía las opresiones nacionales a epifenómenos transitorios, secundarios, con escasa influencia económica y política. Tal ceguera no ha sino aumentar hasta ahora, en beneficio del capital.

Tanto el *Cuaderno Kovalevsky* como muchas partes de la obra de Marx y Engels, empezando desde 1842-1843 y terminando en verano de 1882 con las cartas de Marx sobre Argelia, y, sin extendernos, en 1884 con el *Origen de la familia...*, de Engels, forman la matriz teórico-política que sustenta la recuperación de la dialéctica del materialismo histórico tal cual se fue desarrollando con sus enormes problemas hasta mediados de la década de 1920. La radicalidad de esta dialéctica recuperada inquieta al dogmático mecanicista del nacionalismo franco-español de «izquierda» porque actualiza en la crisis actual del capitalismo algo que Lenin ya intuyó desde 1914 pero que no pudo desarrollar: la llamada «cuestión nacional» -- opresión, explotación y dominación de naciones por Estados-- no se reduce sólo a un «problema democrático» resoluble con un referéndum sino que, según los casos, lleva al extremo las contradicciones insolubles de la formaciones socio-económicas, de los Estados creados gracias a invasiones de otros pueblos, además de la explotación de sus clases trabajadoras.

Los nacionalistas de «izquierda» franco-españoles no quieren enfrentarse a esta realidad porque además de su propia alienación ideológica, algunos sospechan y temen que enfrentarse a esa problemática les llevaría a descubrir que sus Estados no son sino los marcos geopolíticos que sus burguesías han ido construyendo para asegurar y acelerar la acumulación ampliada de capital.

Por lo dicho hasta aquí, la editorial Belaterra nos ofrece textos inéditos que reflejan la larga praxis teórica de Marx, y de Engels. Decimos «praxis teórica» para remarcar su inseparable conexión con la práctica, aunque, en una primera lectura, parezca que son meros borradores para uso personal o en todo caso para uso restringido a pocas personas. Marx y Engels son muy desconocidos por varias razones fundamentales: la primera y decisiva es la efectividad de la cuasi infinita panoplia de represiones físicas y psíquicas, miedos e impedimentos múltiples que acompañan y refuerzan la dictadura del salario, de la subsunción real del trabajo en el capital, y del dopaje que a diario realiza el fetichismo de la mercancía. De este modo, se invierte la realidad hasta convertir sus causas en efectos y viceversa, o es difuminada, emborronándola o invisibilizándola hasta hacerla desaparecer como objetividad, impidiendo el conocimiento racional, crítico, de la totalidad movida por sus contradicciones internas.

Para negar la existencia de esta dinámica multidimensional de alienación, se echa la culpa al marxismo acusándole de ser de muy difícil comprensión, de que es teóricamente áspero, confuso e ilógico, etc., reduciendo la obra entera a un solo texto, *El Capital*, y sobre todo a sus cuatro iniciales capítulos. Se ignora u oculta que Marx y Engels comentaron sobre cómo hacerlo más pedagógico, proponiendo su debate colectivo por capítulos, método muy eficaz en grupos militantes. Este mismo método fue mejorado en 1880 para la famosa *Encuesta Obrera*. También se dice que Hegel es ilegible, que igualmente lo son los *Cuadernos Filosóficos* de Lenin, y un largo etcétera. De este modo se refuerza el rechazo al imprescindible esfuerzo intelectual que sustenta todo avance científico, teórico, filosófico y estético, o sea el avance hacia cotas mayores de libertad. Se rechaza la muy efectiva pedagogía liberadora centrada en la praxis colectiva que demuestra que el ejemplo es la mejor forma de enseñar y aprender. Con ello se refuerza la ignorancia obediente y su irracionalismo.

Esta es la razón básica que hace que tengamos que hablar del «Marx desconocido». Si la analizamos con más detalle vemos que cuando gracias a sus luchas, el proletariado logra mantener abierto por un tiempo algún pequeño resquicio de democracia y libertad burguesa, entonces se encuentra con obstáculos concretos insertos en esa razón fundamental que frenan sobremanera el conocimiento creativo y práctico del marxismo. Por ejemplo, el efecto perverso del reformismo; la industria cultural y político-mediática; las abstrusas divagaciones de la casta intelectual y académica que se aterran frente a la dialéctica y la revolución; el temor de las burocracias del Este al pensamiento crítico de la militancia de base, que les llevó a una censura enorme desde la mitad de la década de 1920 y a una tergiversación mecanicista que aún pervive en sectores; la subvaloración de la teoría en la izquierda eurocéntrica y su fascinación hacia las modas ideológicas de usar y tirar que la progresía intelectual lanza permanentemente al mercado de las ideologías... Así comprendemos mejor las múltiples razones por las que textos de Marx han tardado tanto tiempo en salir a la luz, siendo aún desconocidos bastantes borradores.

## 2.- CRITICA A LIST

La *Nota Preliminar* de Néstor Kohan nos introduce al sempiterno debate sobre la dialéctica entre lo lógico y lo histórico, coincidiendo con nosotros en que, en este caso, el orden óptimo es seguir la cronología de sus tres textos: la *Crítica a List* de 1844-45; los *Manuscritos de 1861-1863*; y los *Cuadernos Kovalevsky* de 1879. Por tanto y como se aprecia arriba, la cita con la que se inicia este artículo está extraída de la *Crítica a List*, que mantiene su vigencia después de 176 años porque lo que entonces era la pugna entre proteccionismo y librecambio, crecería hasta reflejar una de las contradicciones insolubles de las naciones burguesas: nacen, crecen y mueren entre otras cosas también por la presión de lo que L. Mármora definía como contradicción expansivo-constrictiva del concepto simple de capital<sup>10</sup>. La burguesía impone el librecambio que le beneficie a ella porque refuerza su expansión, pero recurre el proteccionismo, a la constricción, para protegerse en su Estado y desarrollar su propio capital. Su nacionalismo no es sino la justificación de esa especie de sístole-diástole.

La mundialización de la ley del valor agudiza esta contradicción expansivo-constrictiva hasta estallar en crisis y en guerras. Sus tensiones aparentemente caóticas son inseparables del incontenible giro contrarrevolucionario o conservador, según los casos, del nacionalismo burgués incluso aunque no tenga Estado propio y se limite a administrar la descentralización autonomista concedida por el Estado dominante. De igual modo, esta contradicción también ayuda mucho a comprender el porqué de la claudicación reaccionaria del nacionalismo de «izquierda» del Estado dominante que, de un modo u otro, asume el imperialismo<sup>11</sup> de su burguesía; también explica la tendencia objetiva al reformismo e integración en el orden del capital de «izquierdas independentistas» que se echan para atrás cuando se encrespa la crisis estructural y con ella la lucha de clases.

Ahora mismo, los lobos, las grandes jaurías burguesas, se muerden furiosas entre sí para devorar cada una la mayor cantidad posible de los beneficios gigantescos de la farmaindustria que produce las vacunas contra la Covid-19. Los lobos les arrancan, además de la alegría, también hasta el tuétano y no les trituran el alma para hacer papel-moneda porque el alma no existe, que, si no, también. Durante 2020, la decena de lobos más gordos del mundo han obtenido con la pandemia sobreganancias suficientes para pagar ellos solos la vacunación de la humanidad entera, pero se niegan protegiéndose en el imperialismo.

<sup>10</sup> Leopoldo Mármora: *El concepto socialista de nación*. PyP. N° 96. México 1986, pp. 82-116.

<sup>11</sup> Canarias Semanal: *El ministro Alberto Garzón: bases militares yanquis, de "entrada sí"*. 20 de noviembre de 2020 <https://canarias-semanal.org/art/29040/el-ministro-alberto-garzon-bases-militares-yanquis-de-entrada-si-video>

Los bloques imperialistas, EEUU y la Unión Europea, además de luchar entre sí para proteger cada una su producción de vacunas y apoderarse de la de la otra mediante la corrupción, el soborno y la ilegalidad, también tienen que aliarse para frenar al avance de las vacunas rusas, chinas y cubanas de mejor calidad y más baratas; y dentro de poco tendrán que enfrentarse a las producciones de otros Estados. El «nacionalismo», cursivas de Marx, de las burguesías de 1844-45 adquiere ahora mismo la forma de «nacionalismo de las vacunas»<sup>12</sup>. En la UE las peleas entre Estados aumentan no sólo por el acceso a las vacunas sino también por cómo se van a repartir las ayudas económicas y cómo se van a fijar las formas de pago de las inmensas deudas contraídas, pero la UE rechaza la reivindicación de prohibir las patentes<sup>13</sup> de la vacuna, elevándola a bien común. La lucha entre proteccionismo y librecambismo es hoy más aguda y generalizada que en 1844-45, y tiende a ampliarse en la medida en la que el capitalismo intensifica las expropiaciones, privatizaciones y saqueos, la llamada «economía criminal» --como si el capitalismo no lo fuera-- cuyos botines inmensos deben ser lavados e inyectados en las finanzas estatales, etc., y a la larga del capital en sí mismo mediante la tasa media mundial de ganancia.

Es así porque hay una «*unidad en cuanto clase*» que suelda internamente al capital a pesar de esas disputas, porque todos los lobos, todas las facciones burguesas: «rinden por igual pleitesía a un ser superior, el capital social, en el que han depositado por la vía de la inversión privada su capacidad de reproducirse como capitales. Ya no importa a la esfera a la que pertenezcan, ni siquiera al volumen del capital desembolsado, las leyes del capital les tratan a todos por igual, les otorgan en acuerdo a lo invertido; reciben dividendos como si se tratase de una “empresa común”, cuyo rédito depende ahora de la explotación del conjunto de la clase obrera»<sup>14</sup>. La farmaindustria aporta uno de tantos ejemplos: cada una junto con su Estado-cuna busca enriquecerse más que las restantes, y si puede arruinarlas, mejor; pero todas saben que, en última instancia, dependen de cómo manipulen la salud de la clase obrera mundial, de la humanidad trabajadora, por lo que rechazan en redondo que la vacuna<sup>15</sup> y la salud en sí misma sea declarada bien común.

Grandes farmaindustrias quieren imponer condiciones leoninas a los Estados débiles para venderles las vacunas, exigiendo incluso el pago en forma de concesiones territoriales, económicas y políticas. Se debilita así más aún la soberanía de los Estados débiles ya bastante reducida. El imperialismo actual ha extraído buenas lecciones de la claudicación de Portugal ante Gran Bretaña en el Tratado de Methuen<sup>16</sup> de 1703, por el cual Lisboa se convertía en peón de Londres a cambio de protección militar y económica contra el imperio español. Pareciera que la historia vuelve a repetirse en la reiteración de abusos colonialistas e imperialistas, pero hay que darle la razón a M. Beaud al definir estas recurrentes formas de dominación como «lo antiguo y lo nuevo»<sup>17</sup>. Pero cuando la burguesía española necesitó el apoyo de la británica y portuguesa para ahogar en sangre la revolución de 1936 que estuvo a punto de derrotar al franquismo, Lisboa y Londres se olvidaron del Tratado de Methuen y restauraron junto con Franco y el Vaticano su unidad en cuanto clase social.

Todo vale en esta guerra del capital contra el trabajo que también se libra en el campo de las morales y de las éticas. List, representante de la burguesía más proteccionista alemana, defendía la

12 OMS: *El nacionalismo de las vacunas sólo perpetuará la enfermedad*. 22 de septiembre de 2020

<https://www.redaccionmedica.com/secciones/sanidad-hoy/covid-19-el-nacionalismo-de-las-vacunas-solo-perpetuara-la-enfermedad--5977>

13 Beatriz Asuar Gallego: *Expertos y organizaciones se unen para llevar la supresión de patentes a la UE ante la falta de vacunas*. 6 de abril de 2021 <https://www.publico.es/sociedad/expertos-organizaciones-unen-llevar-supresion-patentes-ue-falta-vacunas.html>

14 Jesús Rodríguez Rojo: *La revolución en El Capital*. Garaje. Madrid 2019, p. 65.

15 Vijay Prashad: *Las vacunas deben ser un bien común de la humanidad*. 7 de abril de 2021 <https://rebellion.org/las-vacunas-deben-ser-un-bien-comun-para-la-humanidad/>

16 M<sup>a</sup> Palacios Alcalde: «Portugal en el siglo XVIII», *Gran Historia Universal*, CIL. Madrid 1986, Tomo 18, pp. 155-156.

17 M. Beaud, *Historia del capitalismo. De 1500 a nuestros días*, Ariel, Madrid 1986, pp. 29-55.

ética de esta clase. Marx le respondió así:

«¿Quién podrá negar que todo lo que en la actualidad merece el nombre de «virtud», ya sea individual o social, es una fuente de ganancia para el burgués? ¿Quién podrá negar que el poder político sea un medio para este enriquecimiento, y que incluso los placeres científicos e intelectuales estén a su servicio»<sup>18</sup>

La «virtud» empresarial española retrocede dos puestos en la lista que Transparencia Internacional actualiza anualmente, conocida en enero de 2021: durante la pandemia de 2020 los abusos e ilegalidades han sido tantas que ha descendido dos puestos según este prestigioso grupo de investigación, quedando en el 32 de 180 países. Entre marzo y abril de 2021 se ha sabido que es el país de la OCDE con más empresas sancionadas por prácticas ilegales, según el Banco Mundial, y que la industria militar española es una de las ramas económicas más podrida. No es consuelo decir que otras burguesías son más corruptas porque es sabido que el lavado de dinero y los paraísos fiscales son necesarios para el buen funcionamiento del capital, y más durante las crisis. En enero de 2021 se ha conocido el informe de la ONU según el cual el lavado de dinero supone el 2,7% del producto bruto mundial, y que en plena pandemia las burguesías han llevado 600.000 millones-\$ a paraísos fiscales, debilitando así las golpeadas economías de sus países. Un estudio norteamericano concluido en otoño de 2020 cuantificó en dos billones de dólares el dinero lavado entre 1999 y 2017.

Laurent de Sutter explica cómo el lavado masivo de narco-dinero salvó a la gran banca en los primeros meses de la crisis de 2007 hasta que empezó a recibir billones de dinero público<sup>19</sup> No fue una práctica nueva: la Ley seca de 1920 en EEUU hundió miles de bares y restaurantes, pero muchos se reconvirtieron gracias al dinero de la mafia, y lo mismo sucedió en la Gran Depresión de 1929 con empresas y bancos. Para ese 2007 la invasión de Afganistán por los EEUU ya había logrado unos de sus objetivos: hacer del país «liberado» del comunismo fuera el mayor productor de opio puro del mundo, superando a Birmania en 1994. El otro era debilitar a la URSS y apoderarse de Afganistán una vez que el pueblo iraní derrocó al tirano Sha, puesto en el poder por un golpe de Estado organizado por la OTAN: volver a producir opio puro fue uno de los objetivos logrados. Pero la República Islámica acabó con casi todo el opio, y el narcoimperialismo buscó «liberar» Afganistán para recuperar el negocio de muerte, y así, para 2007, había suficiente dinero ensangrentado ya limpio y dispuesto a salvar la «virtud» burguesa.

Simultáneamente, se dispara el poder incontrolable del capital ficticio, especulativo de alto riesgo, una de cuyas fuentes de alimentación era precisamente el mercado de las drogas. La burguesía ha recurrido a estos métodos desde siempre: Marx cita a Gilbert quien en 1834 dijo: «“Todo lo que facilita los negocios, facilita también la especulación y que ambos van, en muchos casos, tan íntimamente unidos, que resulta difícil decir dónde acaban los negocios y dónde empieza la especulación”»<sup>20</sup>. La creciente fuerza del narcocapitalismo dentro de la tasa media mundial de ganancia, la debilidad estructural de la industria española, el peso desproporcionado del turismo y su corrupción inherente, la podredumbre de la casta político-empresarial, y el papel impuesto al Estado por la OTAN, además de otras razones, explican por qué en enero de 2021 el diario vocero del social-liberalismo español titulara así un artículo sobre este tema: «España. Territorio narco». Efectivamente, los súbditos del rey español están dopados con toda serie de drogas que hacen del servilismo una «virtud»: «¡¡Vivan las cadenas!!».

Mientras Marx criticaba a List también desarrollaba las ideas de los Manuscritos de París de 1844, en los que la teoría de la alienación abría la puerta a la posterior teoría del fetichismo, fundamental

<sup>18</sup> Marx: *Crítica a List*. Ídem. p. 177.

<sup>19</sup> Laurent de Sutter: *Narcocapitalismo*. Reservoir Books. Barcelona 2020, p. 39

<sup>20</sup> Marx, *El Capital*, FCE, México, 1973, Libro III, p. 387.

desde cualquier punto de vista. Una de las bases de la alienación aparece expuesta en la crítica a List:

«El burgués no ve en el proletario un ser humano, sino una fuerza capaz de crear riqueza, una fuerza que, además puede comparar con otras fuerzas productivas –un animal, una máquina-- y si la comparación resulta desfavorable para el hombre, entonces la fuerza que el hombre porta en sí debe ceder el lugar a la fuerza que portan animales o máquinas [...] Toda la sociedad humana se convierte en una simple máquina para la creación de riqueza»<sup>21</sup>

Ahora, y especialmente desde que el grupo de contrainsurgencia yanqui dirigido entre otros por H. Kissinger popularizara el término de «población excedente», estas y otras ideas idénticas de Marx y Engels fueron proféticas. Las funciones del llamado «ejército laboral de reserva», es decir, la parte de la fuerza de trabajo no explotada directamente en el proceso productivo, se fueron multiplicando en la medida de la mundialización capitalista, según se destruían más y más naciones para convertirlas en «simples máquinas para la creación de riqueza». Desde el origen del capitalismo siempre ha habido «población excedente», de la cual una parte más o menos amplia ha sido y es exterminada por ser onerosa e improductiva. El capitalismo lleva el genocidio en sus entrañas porque el exterminio de «lo excedente» es una de las medidas que tiene para salir de las crisis recurrentes.

Desde esta perspectiva, la alienación, además del terror, es vital para que la parte productiva de la «población excedente» asuma con docilidad su destino de fuerza de trabajo explotable supeditada a la rentabilidad del capital, de sus máquinas y de otros animales no humanos. La alienación justifica que mientras el hambre crece en el mundo, también crezcan los beneficios de la industria del cuidado de los animales mascotas de la burguesía. Ahora somos 7.700 millones de personas. En verano de 2020 la ONU publicó un estudio según el cual 3.000 millones de personas no podían costearse una dieta sana, que en ese último año el hambre había aumentado en 10 millones de personas, totalizando unos 690 millones de hambrientos, y que dos de cada tres niños sufrían malnutrición. Mientras tanto, en 2019 en los EEUU se gastaron 95.700 millones-\$ en mascotas, y 36.500 millones-€ en la UE en 2017. Los animales no humanos entran así en el proceso productivo, mientras que centenares de millones de niñas y niños, son «excedentarias» según la verdadera ética burguesa.

La «*nacionalidad*», la cursiva es de Marx, de la burguesía excluye de ella a la clase trabajadora alienada como mera fuerza de trabajo explotable, arrinconada como «excedente improductivo» una vez agotada a no ser que la lucha obrera conquiste pensiones y jubilaciones, residencias, etc., como mal menor. La burguesía, por su parte, sí dispone de una industria privada de mantenimiento de sus mayores. La asistencia pública a la fuerza trabajo agotada es un gasto improductivo que el capital asume por temor a las protestas populares, pero cuya cuantía reduce o la anula y privatiza cuando el proletariado deja de luchar convencido por el reformismo y/o atemorizado por las violencias del Estado burgués. Sin embargo, el Estado potencia la industria del cuidado privado, extremadamente cara para la nación trabajadora pero asumible para la «*nacionalidad*» capitalista, que se refuerza con la inclusión productiva de sus mayores y de sus mascotas, con exclusión del proletariado alienado.

### 3.- *MANUSCRITOS ECONOMICOS DE 1861-1863*

En 1844-45 Marx tenía bastantes cosas claras, pero no todas. Entre 1848 y 1852 concretaría con mayor precisión las diferencias cualitativas entre la nación trabajadora y la nación burguesa, y destriparía con finura quirúrgica las «virtudes» capitalistas en su crítica de Napoleón III.

<sup>21</sup> Marx: *Crítica a List*. Ídem, pp. 179-180

Moviéndonos ahora en los textos inéditos publicados por Belaterra, vemos que también avanzará y mucho a partir de lo alcanzado en el *Manuscrito económico de 1861-1863*. Sobre este manuscrito, E. Dussel dice: «Marx no era como Nietzsche, quien escribía aforismos al correr de la inspiración y la pluma. Muy por el contrario, Marx necesitaba rumiar los “planes” de su futura obra que conmoviera los cimientos mismos de la historia universal del siglo XX. Al menos existen unos 19 planes hasta el 30 de abril de 1868 [...] Eran necesarias nuevas categorías y un nuevo sistema como condición de posibilidad de un nuevo orden del concepto (que se manifiesta en los planes)»<sup>22</sup>.

Tanto N. Kohan como A. García Linera exponen la misma idea sobre el salto cualitativo que supuso Marx --y Engels-- en el conocimiento, y este libro muestra tres momentos de ese proceso. En el caso de los manuscritos, N. Kohan explica que en ellos se aprecia la evolución que le llevará a su autor a una matización crucial en 1873 que pasa muy desapercibida pese a su importancia: la sutil diferencia entre la esencia cualitativa y la forma cuantitativa del valor, avance que nos «remite al trabajo abstracto y al proceso de cosificación y fetichismo»<sup>23</sup>. F. L. Rojas Tudela opina que: «El lector podrá asistir a un reiterativo análisis de la transformación del dinero en mercancía bajo la fórmula de la circulación D-M-D. A esta meditación, Marx añade el proceso de trabajo del cual derivan sus reflexiones sobre la plusvalía y la transformación del dinero en capital. Entre las muchas intuiciones que encontramos en estos manuscritos, cabe destacar el esbozo muy bien logrado del concepto de «subsunción» que posteriormente Marx utiliza en el capítulo XIV del libro I de *El Capital*»<sup>24</sup>.

Como se aprecia, estos manuscritos son un punto de llegada y de partida. Por ejemplo, la lectura de Sismondi permite a Marx afirmar que:

«El capital es un valor que se preserva a sí mismo [...] El dinero es en sí mismo la forma de existencia del valor de cambio que se ha hecho independiente, pero la mercancía aparece también solamente como el repositorio de la encarnación material del valor de cambio [...] El punto de partida de la circulación es el dinero, el valor de cambio que se ha hecho independiente»<sup>25</sup>.

Buceando hasta la raíz del problema con los instrumentos teóricos que entonces tenía, Marx destroza los mitos de la libertad ideal capitalista que en realidad anida en su billetera, núcleo de su conciencia:

«Es el dueño del dinero (o el dueño de la mercancía, pues el dinero no es, después de todo, otra cosa que la forma transformada de la mercancía) el que hace que su dinero, o el valor que posee en forma de dinero, atraviese por el proceso D-M-D. Este movimiento es el contenido de su actividad y el dueño aparece entonces solamente como la personificación del capital definido de esta manera, como el *capitalista*. Su persona (o más bien su billetera) es el punto de partida de M, y es el punto de retorno. Es el medio consciente de este proceso. Exactamente como el resultado del proceso es la preservación y el incremento del valor, lo que forma el contenido del movimiento se le manifiesta como in objetivo consciente. *Incrementar la cantidad de valor que posee* se le aparece entonces como única finalidad»<sup>26</sup>

En una fase del circuito productivo, el dinero se independiza en cuanto valor de cambio, y esa fugacidad refuerza la aparente independencia absoluta de la ideología y del idealismo con respecto a

22 Enrique Dussel: «Introducción». Ídem. Pp. 193 y 196.

23 Néstor Kohan: «El taller de investigación de Karl Marx». Ídem. p. XXXVIII

24 Farit L. Rojas Tudela: «Prólogo». Ídem. p. LXXXI

25 Marx: *Manuscrito económico de 1861-1863*. Ídem. Pp. 203, 204 y 206

26 Ídem. Pp. 210-211

la materialidad cainita y explotadora del capitalismo. Es esa independización ficticia de la ideología la que determina que la conciencia burguesa no sea sino la autojustificación virtuosa de la fiereza de los lobos para devorar la carne proletaria de consuno, pero también para pelearse entre ellos a fin de quedarse con el mejor pedazo debido a la ley competencia. Este cainismo caníbal también se expresa en la corrupción, en las estafas, trampas y fraudes que, en contra de la apariencia, no enriquece «a la clase de los capitalistas considerada como un todo, no puede enriquecerse en tanto que clase, no puede incrementar su capital total, o producir plusvalía, pues lo que un capitalista gana, otro lo pierde»<sup>27</sup> porque el incremento del valor solo se obtiene con la explotación del trabajo vivo.

Por otra parte, la independización formal del valor de cambio, del dinero, o dicho más directamente, el fetichismo de la mercancía en su forma de fetichismo de la nación capitalista, hace que el nacionalismo de las burguesías les lleva a guerrear entre ellas por el beneficio y a la vez intoxica más fácilmente la conciencia obrera, anulándola con la creencia de que el proletariado también forma parte de la nación capitalista con los mismos derechos que la burguesía, creencia que le alegra la vida cuando, como un rebajo, es conducido al matadero de la guerra para engrandecer la billetera de la burguesía que le explota.

Como el capital se preserva, se protege a sí mismo, los derechos «de ciudadanía» que supuestamente posee el pueblo trabajador son en realidad derechos que preservan de manera imperceptible por lo general la dictadura del salario. La realidad se va descubriendo conforme la lucha proletaria empieza a desmontar la tramoya de la «ciudadanía»; peor suerte sufre la fuerza de trabajo migrante que ni siquiera es «ciudadanía de segunda» y menos aún las naciones y Estados que resisten al imperialismo. El capital debe protegerse en todo momento, no puede fiarse nunca de la clase obrera ni incluso cuando está amaestrada por el reformismo y aterrada por las violencias del Estado, porque, en palabras de Marx:

«El capitalista, que representa el valor en tanto que trabajo, es enfrentado por el trabajador, como capacidad de trabajo pura y simple, como trabajador en general, de tal modo que la antítesis entre el valor que se auto-valoriza, el trabajo objetivado que se auto-valoriza y la capacidad de trabajo viva creadora-de-valor forma el objeto y el contenido de esa relación. Se enfrentan uno a otro como capital y trabajo, como capitalista y trabajador»<sup>28</sup>

Además de esto, otra razón por la que el humanismo burgués, y su «virtud», niega y reprime cualquier otro derecho de la fuerza de trabajo, la encontramos en estas palabras de Marx:

«El objetivo del capitalista al transformar su dinero en mercancía no se encuentra en el valor de uso de tales mercancías, sino en el *incremento* del dinero o del valor depositado en la mercancía –*la autovaloración del valor*. No compra para su propio consumo sino con el fin de obtener en la circulación un valor de cambio más elevado del que inicialmente colocó en ella [...] Una *plusvalía*, es decir un valor que constituye un excedente sobre los valores que inicialmente entraron en el proceso de trabajo [...] toda *plusvalía* que sobrepasa la cantidad de trabajo incorporada en su propia capacidad de trabajo, formaría un valor excedente, ya que sería trabajo excedente»<sup>29</sup>

La ciega lógica de *la autovaloración del valor*, de la máxima *plusvalía* y del *incremento* del dinero, en cursivas por Marx, es la que exige que el capital se resista por todos los medios a conceder sin más ni más derechos a las clases y naciones explotadas. La burguesía sabe que el dinero gastado en

<sup>27</sup> Ídem. P. 217

<sup>28</sup> Ídem. P. 236

<sup>29</sup> Ídem. Pp. 283-284

los servicios públicos, sociales, asistenciales, etc., que forman el esqueleto de los «derechos ciudadanos» para las clases explotadas, aparte de algunas parcas «libertades democráticas», es un dinero que no acelera el proceso completo de acumulación ampliada del capital, lo cual siempre es negativo. El secreto de esa obstinación sin la cual se juega la vida como clases social, no es otro que la plusvalía sólo es obtenida por la explotación de la fuerza de trabajo, o sea, que es mentira que el dinero cree dinero. Sin la explotación de la fuerza de trabajo viva, del pueblo obrero, no hay producción de valor:

«La plusvalía que esto produce consiste siempre en una cantidad excedente, de su propio trabajo, durante el cual el trabajador hila, muele cereales, ara los campos, construye máquinas por un tiempo mayor al que al que se necesita para producir su propio salario. Por tanto, consiste siempre en una cantidad excedente de trabajo, de tiempo de trabajo, que el capitalista obtiene a cambio de nada, independientemente del carácter que pueda tener el trabajo, ya sea simple o potenciado». <sup>30</sup>

Aunque sea saltarnos por un momento el orden expositivo de Marx, es tan fundamental la cuestión de la plusvalía que vamos a reproducir una posterior cita que desarrolla la anterior:

«El resultado --de que el valor incorporado, o la suma del dinero que el comprador pone en circulación, no solamente ha sido producida sino que se ha valorizado, ha crecido en una proporción determinada, de que una plusvalía ha sido añadida al valor-- ese resultado se realiza solamente en el proceso de producción directo, porque solamente aquí la capacidad de trabajo se convierte en trabajo real, solamente aquí el trabajo se objetiva en una mercancía. El resultado es que el comprador recibe de vuelta más trabajo objetivado en forma de mercancía que lo que adelantó en forma de dinero. Esta plusvalía --el excedente de tiempo de trabajo objetivado-- surgió primero durante el propio proceso de trabajo; más adelante, el comprador lo vuelve a introducir en la circulación al vender la nueva mercancía» <sup>31</sup>

La plusvalía, la sangre que el monstruo vampiriza, conlleva la objetivación, la alienación de la clase trabajadora que es deshumanizada como mercancía en forma de fuerza de trabajo. La totalidad del sistema sociopolítico del capital está en función de la extracción de la máxima plusvalía posible en cada contexto y siempre teniendo en cuenta la resistencia obrera latente o abierta. Marx está llegando con estos descubrimientos al umbral de una de sus grandes aportaciones a la libertad humana: la explicación del tránsito de la subsunción formal a la subsunción real, la esencia de la primera y de la segunda, y el método para destruir y superar históricamente este proceso que convierte a nuestra especie en simple apéndice de la acumulación ampliada de capital:

«Esta subsunción *formal* del proceso de trabajo, el control que el capital ejerce e impone sobre dicho proceso, consiste en la sujeción del trabajador a la supervisión y, por ende, el dominio del capital o del capitalista [...] el proceso de trabajo, y por tanto el trabajo y el propio trabajador, se somete al control del capital, quedando bajo su dominio. A esto le llamo *subsunción formal* del proceso de trabajo al capital» <sup>32</sup>

Saltándonos otra vez el orden cronológico, estas siguientes palabras de Marx nos aclaran cómo avanzaba hacia la teoría de la subsunción real:

«A medida que la producción de la plusvalía se convierte en el objetivo real de la producción, o a medida que la producción se convierte en producción capitalista, la subsunción del proceso de trabajo bajo el capital, que al principio era simplemente formal, del trabajo vivo

<sup>30</sup> Ídem. P. 290

<sup>31</sup> Ídem. P. 313

<sup>32</sup> Ídem. Pp. 292-293

bajo el objetivado, del trabajo presente bajo el trabajo pasado, modifica considerablemente la manera en la que el propio proceso de trabajo se lleva adelante: de ahí la relación-de-capital -- de donde emerge en una forma desarrollada-- implica un modo particular de producción y de desarrollo de las fuerzas productivas»<sup>33</sup>

Marx llegará a entender la subsunción del trabajo en el capital como el proceso por el que la forma valor se impone totalmente en la sociedad capitalista: primero, en la fase preindustrial, mediante la disciplina necesaria para aumentar el tiempo de trabajo, la plusvalía absoluta, aplastando toda resistencia obrera; después y definitivamente con la masiva industrialización, mediante la tecnologización que convierte a la fuerza de trabajo en parte subsumida en la máquina, en tuerca, en chip, en electrón. En la fase formal, el proletariado puede ser aún sujeto activo; la finalidad de la subsunción real es deshumanizarlo, reducirlo a objeto pasivo integrado en la autovaloración del valor. Pero en estos años Marx, todavía no ha podido descerrajar el secreto de la subsunción real. Lo logrará en *El Capital*, y de manera más concreta en el borrador conocido como *Sexto capítulo (inédito)*. En su introducción a esta obra, Ignacio Rojas indica que Marx despanzurra las ilusiones reformistas que creen que las duras condiciones de explotación pueden ser resueltas con concesiones laborales y sociales burguesas, rechazando siempre la necesidad de la revolución comunista. I. Rojas sintetiza a Marx:

«La ley del valor, que subyace a la acumulación ampliada del capital tiende a imponer implacablemente --de forma declarada, como nunca, en nuestros días-- no sólo una disminución, sin solución de continuidad, de la fuerza de trabajo empleada, sino un aumento cualitativo, paso a paso, en la explotación en la que es comprada»<sup>34</sup>

García Linera desarrolló en otro texto el tránsito de la subsunción formal a la real dentro de un estudio más amplio sobre las relaciones de la forma valor con la evolución de las comunidades, pueblos y naciones, insistiendo en los efectos de la maquinización en la vida, en el tiempo asalariado y en el llamado «tiempo libre», de modo que la realidad de la explotación capitalista se difumina hasta desaparecer de la conciencia. El autor analiza el impacto de la ley tendencial de caída de la tasa media de ganancia y la mundialización del valor y del mercado<sup>35</sup>, de la competencia, que limitan y anulan la libertad nacional burguesa. Más adelante avanza en los efectos de la subsunción real sobre la forma nación sometida al dictado del valor, lo que hace que la universalización<sup>36</sup> impuesta por la ley del valor genere tendencias regionalizadoras dentro de la nación burguesa inherente al capitalismo.

Obviamente, Marx no podía llegar aún a ese nivel en el *Manuscrito económico de 1861-63* porque no había desarrollado la teoría de la subsunción real, pero avanzaba en el decisivo desmontaje de lo aparente, enriqueciendo la teoría de la alienación:

«En la misma medida en que el trabajador está activo en tanto que trabajador, es decir, en la medida en que *externaliza* su capacidad de trabajo, la *aliena*, ya que ha sido ya *alienada mediante la venta*, en tanto que capacidad que se externaliza así misma, al dueño del dinero antes de que comience el proceso de trabajo. A medida que el trabajo se realiza --por un lado en la forma de materia prima (como valor de uso y producto) y, por otro lado, como valor de cambio como trabajo social *objetivado* en general-- se transforma en *capital*»<sup>37</sup>

La clase obrera se aliena en la producción capitalista y, al objetivarse a sí misma en la mercancía

33 Ídem. P. 342

34 I. Rojas: «Introducción». *El Capital Libro I. Sexto Capítulo (Inédito)*. Hilo Rojo. Barcelona 1997, p. XLVII

35 A. García Linera: *Forma valor. Forma comunidad*. El bastión. La Paz. 2009, pp. 185-201.

36 A. García Linera: Ídem. Pp. 203-229.

37 Marx: *Manuscrito económico de 1861-1863*. Ídem. Pp. 294-295

que produce, va generando las condiciones para que esa mercancía, o sea ella misma, termine siendo capital al final del circuito de acumulación ampliada: empezó siendo trabajo vivo, humano, y termina siendo trabajo muerto, inhumano, en forma de capital propiedad de la burguesía. La dinámica destructiva que va de ser sujeto activo en el proceso de trabajo a deshumanizarse como objeto pasivo es una de las características del tránsito de la subsunción formal a la subsunción real: el valor de cambio termina convirtiéndose fuerza abstracta que se refuerza con la aceleración del ciclo que va del dinero a la mercancía, y luego al capital ampliado:

«El dinero es la existencia independiente del valor de cambio. Considerado desde el punto de vista de su cualidad, es la representación material de la fuerza abstracta, *la riqueza material de la fuerza abstracta*. [...] El capital es aquí dinero-en-proceso, por el cual sus formas de dinero y mercancía son simplemente formas que alternan entre sí [...] Mientras más rápido sea este movimiento cíclico, es decir, mientras más rápida sea la circulación o metamorfosis del capital, más rápida será conversión del dinero, y como este movimiento del capital ocurre en múltiples niveles, mientras más sirve el dinero como medio de pago, en mayor medida se equilibran deudas y activos entre sí»<sup>38</sup>

Para multiplicar «*la riqueza material de la fuerza abstracta*» hay que vigilar y reprimir las luchas sociales que pueden ralentizar la necesaria rapidez del ciclo de la ganancia: de aquí que la subsunción real sea uno de los más efectivos medios de anulación de las resistencias haciendo que sectores del proletariado se esfuercen alegremente en girar la noria de la explotación con creciente velocidad. Son esclavos alienados, felices e inconscientes subsumidos en la fuerza abstracta del explotador. Esta alienación existencial les impone la fe de carbonero en la eternidad estática de su miseria vital, que la ocultan o justifican como mal menor transitorio o como felicidad dependiente de un poder externo, incontrolable, que algunos llaman dios pero que en realidad es el capital. La lobotomía burguesa les impide ver que malviven la explotación como:

«*Condiciones alienadas, como poderes ajenos, condiciones bajo el dominio de una voluntad ajena, como propiedad ajena. El trabajo objetivado, el valor como tal, lo confronta como una entidad por derecho propio, como capital, cuyo vehículo en cuanto tal, lo confronta como una entidad por su propio derecho, como capital, con el capitalista como medio –y por lo tanto también lo confronta en tanto que capitalista*»<sup>39</sup>

Entendemos así porqué la nación burguesa es ajena al proletariado consciente, pero es también uno de los pilares del capital una vez que ese nacionalismo pudre y deshace tal conciencia obrera bajo el peso asfixiante de la historia nacional burguesa. Marx lo dice con una radicalidad demoledora: «El trabajo objetivado, pasado, se convierte de este modo en el soberano del trabajo presente y vivo»<sup>40</sup>. Las maravillas de la civilización del capital, las obras de arte y cultura que aparecen como logros de la «esencia nacional» burguesa, son expresiones de la explotación de la fuerza de trabajo que se han perpetuado como trabajo pasado, objetivado, muerto, que tienen en su interior la marca sangrienta de la explotación popular y obrera, del saqueo y del comercio de carne humana, de la industria de la matanza de personas.

Los terribles efectos de la unidad y lucha de contrarios entre la nación del capital y la del proletariado no pueden subsanarse desarrollando sus componentes «buenos» y reduciendo los «malos» hasta acabar con ellos, pero manteniendo el orden burgués «mejorado». Las consecuencias nefastas sólo se extinguirán cuando se revolucione la misma unidad y lucha de contrarios porque, como demuestra Marx: «El capital y el trabajo asalariado expresan simplemente dos factores de la

---

38 Ídem. Pp. 300-304

39 Ídem. P. 314

40 Ídem. P. 315

misma relación»<sup>41</sup>; también. «La relación entre *capital y el trabajo asalariado* se reproduce entonces mediante este modo de producción, de la misma manera que se producen las mercancías y la plusvalía»<sup>42</sup>. Y «El trabajo asalariado es por lo tanto una condición necesaria para la formación de capital y permanece como un prerrequisito constante y necesario para la producción capitalista»<sup>43</sup>.

#### 4.- CUADERNO KOVALEVSKY (I)

¿Puede ayudarnos el *Cuaderno Kovalevsky* a descubrir cómo ha llegado el trabajo asalariado a ser una condición necesaria en el capitalismo, teniendo en cuenta que el salario es muy reciente en la historia? ¿Qué nos pueden enseñar procesos tan lejanos y diferentes en el espacio y en el tiempo? ¿Y si fueran procesos más «cercaños» de lo sospechado en el sentido de que aquí mismo, en Euskal Herria pero también en otras zonas de Europa, existieron y luego coexistieron con el feudalismo modos de producción parecidos a los que plantea Marx desde, al menos, 1853 por no retroceder hasta 1842-43? ¿Más aún, de ser cierta esta tesis, cómo han influido posibles restos de las relaciones sobrevivientes de identidad comunal, con sus límites y contradicciones, en la lucha de liberación nacional de clase dentro mismo de Europa y de las naciones oprimidas por el Estado español? No son preguntas apolíticas y neutrales en el sentido weberiano de separar los juicios de hecho de los juicios de valor. Son preguntas que tienen una directa carga política revolucionaria, como se verá.

Pero antes de entrar al estudio de *Cuaderno* hay que ubicarlos en los avances no sólo teóricos de Marx y Engels, sino también en los sociopolíticos. Sabemos que en el marxismo es imposible separar la teoría de la política práctica, pero ahora nos permitimos la grata heterodoxia de, muy brevemente, presentar los avances en la perspectiva política revolucionaria que ambos amigos realizaban mientras, a la vez, enriquecían su concepción teórica e histórica.

Con 24 años de edad teorizó la defensa radical del derecho consuetudinario, del derecho de los pueblos a poseer o a recuperar a cualquier precio las tierras comunales que le habían sido arrebatadas por la violencia, dedicando su vida posterior a integrar ese derecho precapitalista en la lucha comunista<sup>44</sup>: para vivir, el pueblo tenía derecho a «robar» leña de los bosques que habían sido comunales, protegidos por leyes consuetudinarias, leyes que defendían el derecho de posesión popular y negaban el derecho de propiedad privada. En 1848 él y su compañera Jenny vendieron la herencia familiar de ella para comprar armas para la revolución, arruinándose, mientras que Engels, alias “el general”, dirigía la guerra en las barricadas.

En 1857-58 Marx da una definición del lenguaje que nos ayuda a entender bastantes causas de sus luchas contra la opresión: «El lenguaje mismo es tan producto de una comunidad como, en otro sentido, lo es la existencia de la comunidad misma. Es, por así decirlo, el ser comunal que habla por sí mismo»<sup>45</sup>. La expropiación de los bienes comunes es uno de los ejes de *El Capital* en 1867 y reediciones posteriores, otro es su admiración por las resistencias de los pueblos a ese avasallamiento, incluidos las de grandes imperios como China e India<sup>46</sup>, y otro es esta afirmación: «Ni la sociedad en su conjunto, ni la nación ni todas las sociedades que coexisten en un momento dado, son propietarias de la tierra. Son, simplemente, sus poseedoras, sus usufructuarias, llamadas a usarlas como *boni patres familias* y a transmitirla mejorada a las futuras sociedades»<sup>47</sup>. Vemos la

41 Ídem. P. 316

42 Ídem. P. 318

43 Ídem. P. 319

44 Marx: «Los Debates sobre la Ley acerca del Robo de Leña», *En Defensa de la libertad, Los artículos de la Gaceta Renana 1842-1843*, Fernando Torres Editor, Valencia 1983, p. 215

45 Marx: *Formaciones económicas precapitalistas* Talleres Gráficos. Madrid 1967, p. 140

46 Marx, *El Capital*, FCE, México, 1973, Libro III, p. 322.

47 Marx: *El Capital*, FCE, México, 1973, Libro III, p. 720.

diferencia entre «propiedad» burguesa y «posesión» humana a la que volveremos al poco.

No podemos extendernos ahora en su idea de que ni Polonia ni Irlanda serían verdaderamente libres mientras no hicieran una radical reforma agraria que acabase con el poder de la alianza entre la clase terrateniente y las potencias ocupantes, así como, sobre todo en Irlanda, instaurase una política económica propia que le garantizase la independencia económica frente a la poderosa Inglaterra. Otra vez nos encontramos ante la separación entre la nación trabajadora independiente y la nación burguesa dependiente de burguesías extranjeras más fuertes. Desarrollando esta lógica, en 1872 explicó que el «*derecho natural*» es el “derecho” impuesto por la violencia del capital que justifica que la tierra pública haya sido convertida en propiedad burguesa, y añadió:

«Si la conquista ha creado el derecho natural para una minoría, a la mayoría no le queda más que reunir suficientes fuerzas para tener el derecho natural de reconquistar lo que se le ha quitado [...] dejando de lado los pretendidos “derechos” de propiedad [...] harán cada día más que la nacionalización de la tierra sea una «*necesidad social*» contra la que resultarán sin efecto todos los razonamientos acerca de los derechos de propiedad»<sup>48</sup>.

En *La guerra civil en Francia*, escrita en 1871 detalló con suma precisión el gran y variado potencial de la Comuna de París, de sus prácticas cooperativas, de sus medidas sociales, de lo que ahora se llama denomina horizontalidad en la toma de decisiones, de su pueblo en armas, etc. En 1875, Engels le dijo a A. Bebel que lo más correcto era hablar de Comuna y no de Estado<sup>49</sup>. Marx expuso nítidamente a Sorge en octubre de 1877, que «Esta vez la revolución empezará en Oriente, que ha sido hasta ahora fortaleza inexpugnable y ejército de reserva de la contrarrevolución»<sup>50</sup>. Para no excedernos en citas, recurrimos a la opinión de R. Levrero:

«Supieron descubrir correctamente el significado del progresivo desplazamiento del núcleo del movimiento socialista revolucionario del centro hacia la periferia del mundo capitalista: no sólo no se opusieron, en nombre de alguna ideología obrerista, a dicho desarrollo, sino que, al contrario, supieron indicar a la totalidad del movimiento los profundos motivos --el desarrollo desigual y la crisis del capitalismo-- que presidían esa histórica evolución. [...] Marx y Engels reconocieron abiertamente y teorizaron que el desarrollo del movimiento revolucionario señalaba la tendencia de que “el campo” asediaba las “ciudades” del capitalismo. Deducían de esta tendencia la certeza de la crisis del capitalismo y la ineluctabilidad de la revolución socialista. Los hechos posteriores a 1917 han confirmado plenamente su previsión científica»<sup>51</sup>.

Esta y no otra, no la eurocéntrica, era la perspectiva estratégica revolucionaria que encuadraba e iluminaba políticamente la elaboración que analizamos en el nivel teórico concreto tal cual se plasmó en el *Cuaderno*, pero también en la correspondencia con Vera Zasulich. Por tanto, y antes de seguir con los avances teórico-políticos de Marx y Engels desde el *Cuaderno* de 1879 hasta la mitad de la década de 1880, debemos detenernos un poco en el propio *Cuaderno Kovalevsky*. Para seguir con el orden del libro, empecemos leyendo a Néstor Kohan que insiste en que el *Cuaderno* reafirman el cambio de paradigma en Marx, pero advirtiéndonos que:

«Su cambio de paradigma no abarca sólo sus posicionamientos políticos –como el abandono de todo “cosmopolitismo” en función de la defensa de la independencia nacional de Polonia e Irlanda, el análisis crítico del estrecho vínculo entre dominación de clase y etnia en la guerra civil estadounidense, sus simpatías anticolonialistas explícitas a favor de los levantamientos

48 Marx: *La nacionalización de la tierra*. Obras Escogidas. Progreso. Moscú, 1978, Tomo II, pp. 305-306.

49 Engels: *Carta a A. Bebel. 18-28 de marzo de 1875*. Obras Escogidas. Progreso, Moscú. 1978, Tomo III. p.32.

50 Marx: «Carta a Sorge» Octubre de 1877. *Correspondencia*. Cartago. Argentina 1973, p. 286.

51 Renato Levrero: *Nación, metrópoli y colonias en Marx y Engels*. Anagrama. Barcelona 1975, pp. 86-87.

chinos e indios y la resistencia de Benito Juárez en México frente a las invasiones europeas o su entusiasmo por la lucha insurgente de los *narodniki* contra la autocracia zarista y en defensa de la comuna rural rusa-- sino que, al mismo tiempo, reconfigura la matriz central de su concepción materialista y multilineal de la historia y la mirada de conjunto de su teoría crítica de la modernidad capitalista occidental»<sup>52</sup>.

Este cambio procesual de paradigma, según N. Kohan, llega en 1879 a plasmarse en cinco puntos que nosotros resumimos de la forma siguiente:

1) Europa no es el centro del mundo. 2) Indaga qué existía antes de las comunidades originarias tal cual se presentaban entonces. 3) No prioriza tanto el valor de las grandes obras de aquellas comunidades, como sus relaciones de supervivencia comunitaria y las múltiples formas que adquiere la propiedad comunal estructurada a partir del parentesco y del linaje. 4) Investiga la coexistencia de diversos tipos de relaciones sociales comunitarias incluso en el capitalismo de 1879-81, estudiando por qué los pueblos con relaciones comunales resistían tanto a los ataques colonialistas, y viendo el efecto disolvente de las violencias, servidumbres y saqueos del colonialismo sobre «las asociaciones comunitarias de parentesco». Y 5) Demuestra que el feudalismo fue sólo una forma específica europea<sup>53</sup>. Como síntesis, N. Kohan sostiene que entre 1853 y 1879 «Se puede observar y comprender un completo cambio de paradigma»<sup>54</sup>.

García Linera por su parte, indica que entre 1857-58 y el *Cuaderno Kovalevsky* de 1879, Marx aprendió a diferenciar dos términos que se usan indistintamente --«propiedad» y «posesión» --: mientras que el de «propiedad» si podía usarse en Europa y en sociedades con propiedad privada, no sucedía lo mismo en las sociedades con propiedad colectiva. En las primeras, la «propiedad» puede ser vendida --*alienada*, según Marx--; pero en las segundas, con propiedad colectiva, es imposible la venta de lo que no existe, la propiedad privada. Por eso «Marx preferirá hablar de la comunidad como «dueña» de las tierras y de los individuos trabajadores como «poseedores» de ella». También rechazaba la existencia del feudalismo en la India y América Latina<sup>55</sup>.

Para los debates en las izquierdas actuales sobre cómo recuperar los bienes y servicios públicos, sobre cómo explicar pedagógicamente las impotencias del neo-reformismo keynesiano y socialdemócrata, etc., es decisiva esta tajante separación realizada por Marx entre «propiedad» y «posesión». Uno de los problemas más agudos que el desarrollo del capitalismo en los Andes y en Bolivia creaba a las comunas, a los *ayllus*, era precisamente el de mantener a salvo la diferencia entre la «posesión» o «tenencia» de las tierras comunales de los *ayllus* y el imparable avance de la «propiedad»<sup>56</sup> dirigida por la burguesía y por las élites corruptas indígenas protegidas por el Estado y sus leyes.

García Linera prosigue diciendo que Marx tiene:

«...una concepción del desarrollo histórico que difiere antagónicamente de los esquemas linealistas, esquemáticos y en ocasiones con rasgos racistas, con que representantes de la II Internacional caracterizaron el desarrollo el desarrollo histórico y que luego fueron continuados por Stalin en su famoso texto *Materialismo dialéctico, materialismo histórico* y por todos los manuales de «divulgación» marxista. Según estos, la historia conoce 5 modos de producción progresivos que todos los pueblos habrían tenido que atravesar invariablemente:

52 Néstor Kohan: «El taller de investigación de Karl Marx». Ídem. P. LX

53 Néstor Kohan: Ídem. Pp. LXI-LXVI

54 Néstor Kohan: Ídem. P. LXVII

55 Álvaro García Linera: «Introducción» *Comunidad, nacionalismos y capital*. Belaterra. Barcelona 2021.P. 5.

56 Javo Ferreira: *Comunidad, indigenismo y marxismo*. Palabra Obrera, Bolivia, 2010, p. 34.

comunidad primitiva, esclavismo, feudalismo, capitalismo y socialismo. Diametralmente opuesto a este esquematismo vulgar y falso, el pensamiento revolucionario de Marx avanzó un cambio en la comprensión de que la historia social había avanzado a partir de un punto común inicial, la comunidad arcaica, por múltiples vías de desarrollo distintas de un pueblo a otro, de un continente a otro»<sup>57</sup>.

Sobre esta base, Marx pudo defender teóricamente la existencia de nada menos que «4 caminos distintos de transformación y desarrollo de la antigua comunidad original: la comunidad eslava, la comunidad germánica, la comunidad asiática o peruana --que luego dio lugar al concepto de modo de producción asiático-- y la comunidad antigua, de donde surgió la sociedad esclavista europea»<sup>58</sup>.

A la altura del conocimiento actual ya no es posible defender el mecanicismo determinista del dogmatismo de los únicos y obligados cinco modos de producción habidos en todo el mundo. R. A. Padgug fue uno de tantos investigadores que sostienen lo mismo: «Marx describió varios tipos generales de sociedad comunal que formaron los estadios finales del mundo tribal, basado en el parentesco y la transición a la civilización, basada en las clases y el Estado. El modo “asiático” el “eslavónico”, el antiguo y el “germánico” representan los tipos principales con su desarrollo específico cada uno de ellos, sus variaciones y sus articulaciones internas»<sup>59</sup>. Para la década de 1980 el dogmatismo stalinista tuvo que ceder ante los argumentos de investigadores soviéticos como V. Masson:

«Los estudiosos ya han señalado reiteradas veces que catalogan entre los focos de las civilizaciones más antiguas, surgidas independientemente (de lo cual es testimonio la especificidad cultural de cada una, incluido el sistema de escritura), a Sumer, Egipto, Harappa, la China de la dinastía Yin, la Grecia cretense-micénica, el grupo de civilizaciones mesoamericanas y las civilizaciones antiguas del Perú [...] Los sistemas agrícolas de alta productividad que tenían las primeras civilizaciones, pese a todas las diferencias locales naturales, exigían, por regla general, en trabajo en común. En Mesopotamia y en Perú se encauzaba la irrigación y a crear un sistema de canales; en Egipto, a los trabajos de mejoramiento del suelo; en China, a los esfuerzos colectivos para iniciativas hidrotécnicas, para combatir las inundaciones, que amenazaban las mieses en los terrenos fértiles inmediatos al Hoang-Ho»<sup>60</sup>.

Centrándonos en Nuestramérica, a la que Marx prestó mucha atención en su *Cuaderno*, y dando por supuesto que son conocidas las ideas de C. Mariátegui al respecto, acudimos a S. Guerra Vilaboy que sostiene:

«Este sistema socioeconómico y político, que descansaba en la explotación de toda la comunidad por la casta dominante, se parece mucho al tipo de sociedad que Carlos Marx describió para la India y China antiguas con el nombre de “modo de producción asiático” o esclavitud generalizada --otros autores lo han denominado “despótico-tributario”--, un régimen de transición de la comunidad primitiva a la sociedad de clases en el cual coexisten formas arcaicas de organización comunitaria --ayllú entre los incas y calpulli para los aztecas--, con un estado jerarquizado dominado por una teocracia que exige tributos y prestaciones personales (mita entre los incas y cuatequil entre los aztecas)»<sup>61</sup>.

57 Álvaro García Linera: Ídem. P. 8

58 Álvaro García Linera: Ídem. P. 8.

59 R. A. Padgug: «Clases y sociedad en la Grecia clásica». *El marxismo y los estudios clásicos* AA.VV. Akal. Madrid 1981, p. 75

60 V. Masson: *La época de las primeras civilizaciones*. AC de la URSS. Moscú 1987 N.º 3. pp. 145-147

61 Sergio Guerra Vilaboy: *Breves historia de América Latina*. Ciencias Sociales. La Habana 2006, p. 19.

Acercándonos ya al presente, J. Ferreira profundiza en múltiples facetas del problema que estamos analizando, de las cuales sólo podemos referirnos a cuatro. La primera es la tremenda similitud entre la comuna rusa, *Obschina*, y el *Ayllu* andino: «Tanto la comuna rusa como las comunidades andinas se han caracterizado por sostener un régimen de propiedad colectiva de la tierra y un aprovechamiento individual de los frutos del trabajo. Ambos han gozado de contemporaneidad con el sistema capitalista en incluso la comuna andina se ha mantenido hasta bien entrado el siglo XX»<sup>62</sup>. El autor parte de esta similitud y del hecho de que el *Ayllu* haya resistido tanto para ofrecernos la segunda aportación: Marx acertó en 1881 --como comprobaremos-- al advertir que el futuro de la *Obschina* dependía de la lucha de clases, del triunfo socialista, y del mismo modo sucederá con el *Ayllu* andino<sup>63</sup>, que ya está sufriendo un cáncer de «corrupción de las élites»<sup>64</sup> que las administran. Y la tercera:

«Partiendo por ejemplo de las formas de organización del trabajo y de propiedad del suelo de las culturas andinas, podemos comprender el significado y la importancia social de determinadas prácticas culturales hoy conocidas como “reciprocidad andina”, así como podemos entender también los intentos de restablecer una reciprocidad con la naturaleza y el mundo circundante a través de determinadas prácticas rituales y mágicas [...] una práctica o símbolo que perdió significación económica, puede sin embargo tener alguna función en la cohesión de un determinado grupo humano, y por tanto sobrevivir o ser refuncionalizado en función de la nueva estructura económica y social»<sup>65</sup>.

La cuarta cita la reservamos para más adelante; esta tercera nos facilita a avanzar en la vía dejada abierta por Marx y Engels en sus estudios sobre la *Obschina*, sobre la cultura argelina y sobre la «democracia» del modo de producción germánico. Entre lo escrito por Marx en 1881 queremos destacar dos cartas. Una es la que muestra su incontrovertible convicción de que la conquista de derechos y libertades proletarias, es decir, del conjunto medidas sociales, políticas, económicas, etc., básicas, buena parte de las cuales ahora se denominarían bienes comunes, sólo pueden conquistarse presionando muy duramente a la burguesía, como se aprecia en la respuesta a un conocido que le pregunta sobre qué política tiene que aplicar un gobierno socialista:

«Un gobierno socialista no puede ponerse a la cabeza de un país si no existen las condiciones necesarias para que pueda tomar inmediatamente las medidas acertadas y *asustar a la burguesía* lo bastante para conquistar las primeras condiciones de una victoria consecuenta»<sup>66</sup>.

Fijémonos en que las cursivas son de Marx. Lo hace para remarcar la importancia de atemorizar a la burguesía porque sólo el temor a las leyes de un gobierno socialista, apoyado masivamente por la clase obrera a la que sirve, puede obligarle a cumplirlas y en especial a no organizar intentonas golpistas contrarrevolucionarias. En la actualidad, entre esas entre esas «medidas acertadas» destacan todas las referentes a expropiar a la burguesía las fuerzas productivas fundamentales, dismantelar sus fuerzas represivas y crear el ejército obrero y popular, etc. Esta certidumbre avalada por un estudio permanente y crítico de la historia, encuadra la carta a su hija Jenny en la que mostraba su admiración por los «héroes» *narodniki* --con los que Marx tenía relación casi directa-- que ejecutaban a zaristas y querían desarrollar el contenido progresista de la comuna rural, y por fin y tras estudiar con su minuciosidad habitual la historia rusa, explicó a Vera Zasulich que el desarrollo capitalista estaba destruyendo desde dentro la comuna campesina al crear una minoría más rica que la mayoría, además de otras agresiones del Estado, lo que sólo podría detenerse con la

62 Javo Ferreira: *Comunidad, indigenismo y marxismo*. Palabra Obrera, Bolivia, 2010, p. 72.

63 Javo Ferreira: Ídem. P. 74.

64 Javo Ferreira: Ídem. P. 92.

65 Javo Ferreira: Ídem. pp. 119-120.

66 Marx: «Carta a Domela Nieuwenhuy del 22 de febrero de 1881» *La insurrección armada* Boltxe liburuak, Bilbao 2013, p. 36

revolución social:

«Si la revolución en su tiempo oportuno, si concentra todas sus fuerzas para asegurar el libre desarrollo de la comunidad rural, ésta se erigirá pronto en elemento regenerador de la sociedad rusa y en elemento de superioridad sobre los países sojuzgados por el régimen capitalista»<sup>67</sup>

¿Cuál era el «elemento regenerador» y en qué consistía la «superioridad» de la comuna campesina sobre la civilización del capital? Podemos imaginar parte la respuesta, en la que nos explayaremos en el cuarto y último apartado de este texto, recurriendo a otras opiniones de Marx realizadas en verano de 1882 en su viaje a Argelia, nueve meses antes de su muerte, y que nos la recuerda N. Kohan: aparte de admirar las formas de vestir, el porte natural del «moro más pobre», etc., que superaban al más grande actor europeo, sobre todo «Los musulmanes en realidad no reconocen subordinación; no son sujetos ni objetos administrativos, no reconocen autoridad»<sup>68</sup>.

Otra parte de la respuesta está en el libro de Engels, de 1884, en donde, sin miedos, llega hasta el origen de la explotación de la mujer y al surgimiento de la familia patriarcal para encontrar la causa histórica de la mentalidad servil y sumisa ante la autoridad. Engels cita a Marx: «La familia moderna contiene en germen, no sólo la esclavitud (*servitus*), sino también la servidumbre, y desde el comienzo mismo guarda relación con las cargas en la agricultura. Encierra, *in miniature*, todos los antagonismos que se desarrollan más adelante en la sociedad y en su Estado»<sup>69</sup>. Engels, avanzando en el proceso de escisión social, escribe:

«Según Tácito, en todas partes existía el consejo de los jefes (*príncipes*), que decidía en los asuntos menos graves y preparaba lo más importantes para presentarlos a la votación de la asamblea del pueblo [...] Los jefes militares eran elegidos sin atender a su origen, únicamente según su capacidad. Tenían escaso poder y debían influir con el ejemplo. Tácito atribuye expresamente el poder disciplinario en el ejército a los sacerdotes. El verdadero poder pertenecía a la asamblea del pueblo. El rey o jefe de la tribu preside; el pueblo decide que “no” con murmullos, y que “sí” con aclamaciones y haciendo ruido con las armas. La asamblea popular es también tribunal de justicia; aquí son presentadas las demandas y resueltas las querellas, aquí se dicta la pena de muerte, pero con ésta sólo se castiga la cobardía, la traición contra el pueblo y los vicios antinaturales»<sup>70</sup>

Y en el muy actual capítulo sobre barbarie y civilización, escribe:

«El estadio de la producción de mercancías, con el que comienza la civilización, se distingue desde el punto de vista económico por la introducción: 1) de la moneda metálica, y con ella del capital en dinero, del interés y de la usura; 2) de los mercaderes, como clase intermediaria entre los productores; 3) de la propiedad privada de la tierra y de la hipoteca; y 4) del trabajo de los esclavos como forma dominante de la producción. La forma de familia que corresponde a la civilización y vence definitivamente con ella es la monogamia, la supremacía del hombre sobre la mujer, y la familia individual como unidad económica de la sociedad. La fuerza cohesiva de la sociedad civilizada la constituye el Estado, que, en todos los períodos típicos, es exclusivamente el Estado de la clase dominante y, en todos los casos, una máquina

67 Marx: *Proyecto de respuesta a la carta de Vera Zasulich*. Obras Escogidas. Progreso, Moscú. 1978, Tomo III. P. 170

68 Néstor Kohan: «El taller de investigación de Karl Marx». Ídem. p. LX

69 Engels: *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Obras Escogidas. Progreso, Moscú. 1978, Tomo III. Pp. 246-247.

70 Engels: Ídem, pp. 321-322

esencialmente destinada a reprimir a la clase oprimida y explotada»<sup>71</sup>

## 5.- CUADERNO KOVALEVSKY (II)

Lo comunal o comunismo primitivo, la ayuda mutua y la cooperación que gira alrededor de la mujer<sup>72</sup> han sido las fuerzas decisorias para la antropogénesis. Recordemos que para Marx: «El lenguaje mismo es tan producto de una comunidad como, en otro sentido, lo es la existencia de la comunidad misma. Es, por así decirlo, el ser comunal que habla por sí mismo». La carga emancipadora de esta definición aparece al ver que la vida comunal se vertebraba en el valor de uso, es decir, que la lengua era la expresión viva del valor de uso social de la comuna, lo que concuerda con estas ideas de J. R. McNeill y William H. McNeill: «Un hito importante de este proceso evolutivo fue la invención del canto y la danza, porque cuando los grupos humanos flexionan sus grandes músculos y se mantienen juntos moviéndose y voceando rítmicamente despiertan una cálida sensación de solidaridad emocional que hace que la cooperación y el apoyo mutuos en situaciones de peligro sean mucho más firmes que antes»<sup>73</sup>.

Comprendemos así la unidad entre valor de uso, lengua e identidad, y como veremos, resistencia a la destrucción de los bienes comunales. Una teoría de la nación comunal, campesina, artesana, obrera... tiene que partir de esta originaria naturaleza comunal de la lengua y de la cultura para entender su antagonismo inconciliable con la industrialización burguesa de la lengua, que no es sino una mercancía más de su industria político-cultural y un arma en sus estrategias contrainsurgentes. La definición que hizo Samir Amín de que «la cultura es el modo como se organiza la utilización de los valores de uso»<sup>74</sup>, complementa la de Marx sobre el lenguaje como el ser comunal que habla por sí mismo: las dos nos remiten a la importancia del valor de uso en la antropogénesis durante centenares de miles de años en los que «era totalmente desconocida la propiedad privada del suelo»<sup>75</sup> para aquellas comunidades.

Para Marshall Sahlins, en las primeras colectividades la vida era inseparable de la satisfacción de las necesidades, de los placeres y de la efectividad cohesionadora de los actos, juegos y fiestas colectivos de redistribución del excedente social acumulado<sup>76</sup> para evitar la polarización de riqueza en una minoría y de pobreza en la mayoría, medida precautoria que «en ocasiones» se extendía a la destrucción de las armas arrebatadas al enemigo vencido para impedir la excesiva acumulación de riqueza<sup>77</sup>, además de otras razones. El autor explica cómo funcionaba «el valor de intercambio» en aquellas sociedades que desconocían la explotación asalariada y vigilaban que no creciese la propiedad privada más allá de un umbral preciso<sup>78</sup>.

En otro texto, M. Sahlins detalla los métodos de los pueblos para mantener en la medida de lo posible una igualdad comunal básica aunque ya existiera cierto nivel de acaparamiento privado<sup>79</sup>. Karl Polanyi cita la *reciprocidad* y la *redistribución*, y la *simetría* y *centralidad*, remarcados en cursivas por el autor, como los pilares de las sociedades que aún no han sido descuartizadas por el mercado capitalista<sup>80</sup>. Ch. Leval y P. Dardot rescatan del olvido las duras críticas de Tomás Moro (1478-1536) a la destrucción violenta de los bienes comunales, citando estas palabras del gran

71 Engels: Ídem, p. 350.

72 Carolina Martínez Pulido: *El papel de la mujer en la evolución humana*. Biblioteca Nueva. 2003, p. 464.

73 J. R. McNeill y William H. McNeill: *Las redes humanas*. Crítica. Barcelona 2004, p. 12

74 Samir Amín, *Elogio del socialismo*, Anagrama. Barcelona. 1978, p. 6

75 M. Beer, *Historia general del socialismo*. Siglo Veinte, Buenos Aires, 1973, p. 9

76 Marshall Sahlins: *Economía de la Edad de Piedra*. Akal 1983. pp. 203-252.

77 F. Gracia Alonso: «Santuarios guerreros en la Protohistoria europea» *Desperta Ferro. Antigüedad*, Madrid, Nº 9, 2011. p.8.

78 Marshall Sahlins: *Economía de la Edad de Piedra*. Akal. Madrid 1983, pp. 297-337

79 Marshall Sahlins: *Las sociedades tribales*. NCL, Barcelona 1977. Pp. 119-149

80 Karl Polanyi: *La gran transformación*. La piqueta. Madrid 1989, pp. 83 y ss.

utopista: «encerrando toda la tierra en pastos vallados, sin dejar subsistir nada más que la iglesia, de la que harán un establo para sus ovejas»<sup>81</sup>.

Y por no repetirnos, César Roa detalla el poder de resistencia de las formas comunales en Sudáfrica, México, Argelia, China... al ataque colonial y, al final explica cómo se transforman ahora los bienes comunales precapitalistas en lo común anticapitalista<sup>82</sup>. La lucha por reducir la jornada de trabajo, especialmente, tiene una muy directa conexión con nuestro tema porque ha sido una batalla permanente en la historia de la explotación, en la que la solidaridad y ayuda mutua, la tierra comunal y los bienes públicos, etc., han sido medios de autodefensa de los pueblos y clases oprimidas.

Recordemos que, desde el Neolítico, el grueso de las sociedades comunales entraba en escisión social interna por el aumento de las dificultades de todo tipo y la progresiva generalización de las violencias hasta concluir en guerras brutales<sup>83</sup>, y que la solidez de los lazos comunales les mantenía unidos además de entre ellos, también a los territorios que les garantizaban el sustento. Hemos visto al inicio que, en la «larga duración» de la historia, la dialéctica entre comunidad, lengua, cultura, territorio y valor de uso, facilita comprender la pervivencia de sentimientos y prácticas de solidaridad comunitaria en pueblos con ciertas características comunes, por ejemplo, su entronque en el derecho pirenaico. Ideas que podemos rastrear entre otros autores, también en las de Jon Nicolás, recogidas por Jaume Renier, según las cuales, el euskara, la lengua vasca, sería la que expresaba la conciencia de comunidades establecidas desde la zona astur-cantábrica hasta algo más allá de las actuales Andorra y Aragón, recorriendo los Pirineos «tal vez hasta las mismas estribaciones de los Alpes»<sup>84</sup>.

Surgía así un sentimiento de unidad, con sus tensiones internas crecientes, imprescindible empero para entender la historia. D. Day hace constar que «cuando los lazos entre la gente y la tierra son más débiles, el control del territorio está más expuesto a la llegada de un extranjero poderoso»<sup>85</sup> y entre varios ejemplos cita a la Corea de 1909 ocupada por Japón. Entonces los coreanos escribían clandestinamente su historia nacional manteniendo los irrompibles lazos entre territorio e identidad<sup>86</sup>: verdadera autogestión nacional. Los coreanos repetían sin saberlo los métodos clandestinos de los mayas del siglo XVI para salvaguardar su cultura prehispánica. También la experiencia vasca muestra que la defensa del euskara se ha intensificado ante el aumento de los ataques del imperialismo franco-español.

Estamos ante una constante de «larga duración» que se remonta, al menos, desde los persas. Muchas potencias imperialistas –los incas<sup>87</sup>, por ejemplo-- han desarraigado pueblos que se les resistían, llevándolos a la fuerza entre durísimas condiciones a otros territorios lejanos para destruir sus identidades. Pero esta barbaridad no siempre ha sido plenamente efectiva como lo comprobaron los incas en sus ataques contra los Aymara que sí fueron «oprimidos, pero no vencidos»<sup>88</sup>. ¿Cómo explicar la interacción entre las condiciones objetivas de estas comunidades y las fuerzas subjetivas que les llevaban a tan largas resistencias? ¿Qué papel podía jugar la identidad comunal en la resistencia de la comunidad?

81 Ch. Leval y P. Dardot: *Común*. Gedisa. Barcelona 2015, p. 138.

82 César Roa: *Historias de la lucha por lo Común*. Catarata, Madrid 2016, pp. 60 y 166

83 Philippe Lefranc: «La violencia en el Neolítico» *Desperta Ferro. Arqueología*. Madrid nº 36, 2021, pp. 62-65.

84 Jon Nicolás: *El surco de Babel*. Arabera, Gasteiz, 2009, p. 92, Citado por Jaume Renyer: «Actualidad del Derecho Pirenaico: Catalunya, Andorra y Aragón». *Derecho Pirenaico. Zuzenbide Piriniarra*. Nabarralde. Iruñea, 2017. P. 134.

85 D. Day, *Conquista*, Crítica, Barcelona 2006, pp. 177-178.

86 D. Day, *Conquista*, Crítica, Barcelona 2006, p. 179.

87 F. S. Cardoso y H. Pérez Brignoli: *Historia económica de América Latina*. Crítica. Barcelona 1999. Vol. I. p. 134.

88 V. Hugo Cárdenas: «La lucha de un pueblo». *Raíces de América: el mundo Aymara*. Alianza. Madrid 1988. Pp. 495-534.

Sin duda, las complejas y múltiples formas sociales comunitarias de estos pueblos, eran la causa de su resistencia tenaz y polivalente<sup>89</sup> en defensa de sus identidades<sup>90</sup>. La historiografía burguesa realiza un sistemático esfuerzo para ocultar impresionantes lecciones que nos aportan estos pueblos que dicen «atrasados»: naciones indias rechazaron el uso del dinero<sup>91</sup> de los blancos a finales del siglo XVIII, por sus destructivos efectos ya que facilitaban la especulación sobre sus tierras, destruían sus redes comunitarias y con ellas sus culturas y formas de vida. Intuitivamente los indios sabían que «el dinero es un depósito de poder social»<sup>92</sup> que los invasores blancos empleaban también para desunirlos y enfrentarlos unos contra otros.

Probablemente Marx y Engels ignoraban que desde 1700 el Gran Chaco sufría ataques que superaban la dureza de los anteriores, con la excusa de que eran muy pocos quienes aceptaban el cristianismo y el nuevo poder, como indica Mariana Giordano<sup>93</sup>. C. Martínez Sarasola ha contabilizado nada menos que cuarenta grandes enfrentamientos militares entre 1821 y 1848 entre los pueblos de la pampa y del Chaco y los invasores con miles de indios muertos<sup>94</sup>. Aun así, la resistencia continuó en medio de masacres, hasta la gran ofensiva colonialista de 1911, apoyada en una insoportable superioridad de medios. J. L. Ubertalli nos ofrece esta explicación del porqué de la resistencia a la invasión, tesis que Marx citaría con halagos:

«La campaña significó el intento de destrucción de un régimen social y económico, basado en la propiedad comunal de la tierra y la solidaridad, para sustituirlo lisa y llanamente por otro cuyos signos principales eran el salario mal pagado y el despojo total y sistemático de aquélla. A mayor inversión de capital, mayor necesidad de crear “obreros libres” que no podían ejercer la libertad de vivir como quisieran. Todo debía abandonarse para abrazar el “progreso” y la “civilización”. Alguna que otra vez se podría mariscar para sobrevivir durante el tiempo en que no había cochambo, pero eso era complementario. Lo esencial era servir al patrón, al militar y al dios “blanco”, y olvidarse de un pasado “primitivo” y “atrasado”. Era la vara del colonialismo aplicada a ultranza contra un grupo de paisanos unidos en la carne y en el espíritu con una tierra que era madre y hembra a la vez»<sup>95</sup>.

Pero un estudio del porqué de las resistencias de los pueblos que prácticamente se iguala a cualquiera que pudieran haber realizado Marx y Engels, y otros y otras marxistas, es el que encontramos en esta investigación colectiva por el pueblo maya en la mitad del siglo XIX:

«Pero el descontento indígena surgió sobre todo de la imposición de la autoridad de los blancos y de la amenaza que ello implicaba para su modo de vida. Así, con la agresión a los campos de maíz se atacaba una necesidad tanto económica como religiosa de los mayas. Es necesario recordar que para este pueblo el maíz no era sólo un ingrediente básico de su dieta (con él elaboraban algunas de sus comidas más apreciadas como tortillas de maíz, tamales, atole,...) sino también un obsequio de los dioses, lo que convertía su cultivo en un deber sagrado para el pueblo. Por otra parte, el aislamiento en que tradicionalmente habían vivido estas comunidades fomentaba su espíritu de independencia y su resistencia al cambio. Otra medida que la población indígena percibió como una amenaza fue el reclutamiento forzoso de sus varones para el ejército y las milicias mexicanas»<sup>96</sup>.

89 Ciro F. S. Cardoso y H. Pérez Brignoli: *Los métodos de la historia*. Crítica. Barcelona 1981, p. 322.

90 B. R. Narvaja y Luisa V. Pinotti: *Violencia, población e identidad en la colonización de la América hispana*. Endeba. Buenos Aires. 2001, pp. 60 y ss.

91 W. R. Jacobb, *El expolio del indio norteamericano*, Alianza Editorial, Madrid 1973, pp. 105 y ss.

92 D. Harvey, *Diecisiete contradicciones y el fin del capitalismo*, IAEN, Madrid 2014, p. 66.

93 Mariana Giordano: *Discurso e imagen sobre el indígena chaqueño*. Al Margen, Buenos Aires 2005, p. 37.

94 C. Martínez Sarasola: *Los hijos de la tierra*. Emecé Historia. Argentina 2005, p. 135

95 J. L. Ubertalli: *Guaycuru. Tierra rebelde*. Antarca. Argentina 1989, p. 40

96 AA.VV.: «La lucha de los mayas». *Historia Universal*. Salvat Madrid 2004. Tomo 18, pp.112-113.

Por debajo de las grandes diferencias que separaban a los pueblos del Chan Chaco con los mayas y con el resto de sociedades precapitalistas, a pesar de ello, sí existían identidades de fondo que serán muy importantes para sus resistencias. Una de ellas, el conjunto de sistemas materiales y culturales que sostienen su autoconciencia diferenciada, es expuesta de esta manera por E. Jones:

«El testimonio de las ciudades prehistóricas y de la primera época histórica de una parte a otra del mundo, muestra que los cambios sociales posibilitados por el incremento de la productividad de las comunidades agrícolas asentadas produjeron resultados bastante similares, ya en el Lejano Oriente y el Oriente Medio, ya en América Central. La diferenciación dentro de la sociedad, unida a la especialización y división del trabajo, dio lugar a una estratificación social -cuyo componente elitista estaba estrechamente vinculado a las creencias mágico-religiosas- y a la capacidad para organizar los recursos económicos y humanos y crear estructuras de poder de gran eficacia. Todos estos son elementos comunes [...] Lo que todas poseían era un centro ceremonial que constituía el punto culminante de toda la ciudad: la necesidad de la arquitectura monumental fue universal y universalmente expresaba divinidad, poder y riqueza»<sup>97</sup>.

Muchos estudios insisten en la importancia material y simbólica del «centro ceremonial» también llamado Templo, Palacio, iglesia campesina según T. Moro, o Casa Grande, como la nombraron los españoles al topar con una casa de almacenaje del excedente, reunión deliberativa de la comunidad y lugar de fiesta: quemaron la casa con el pueblo dentro. La larga duración del poder simbólico del Templo, Palacio, Iglesia, Casa Grande..., en las identidades colectivas la apreciamos en persistencia de ceremonias de la autoridad en muchos sitios: en China se mantuvo hasta 1911 el sacrificio anual propiciatorio de una buena cosecha que tenía que realizar el Emperador. Culturas europeas hicieron de ciertos árboles un espacio sagrado o con simbología de poder, alrededor de cual se reunían para resolver los problemas de cierta entidad, el caso del tremendo arraigo popular del símbolo del árbol de Gernika<sup>98</sup> es el más conocido aunque en la historia vasca no es en único.

También es significativa la persistencia de la antropofagia sacrificial simbólica de las religiones del Libro –Biblia y Corán-- inseparables del «centro ceremonial» como indica Patrick Tierney<sup>99</sup>. La fuerza material del canibalismo simbolismo es innegable: «Todos somos un cuerpo en Cristo» mediante la «comunión sagrada» que nos une y nos salva del pecado y del infierno. Todos debemos sacrificarnos por esta unidad «como Él lo hizo en nombre del Padre», etc. El concepto clave es el de «expiación» del pecado, para así ser merecedores del «libre acceso a Yahweh»<sup>100</sup>. O sea: «todos nos sacrificamos por la patria burguesa». Este ceremonial es igual a otros en los que la presencia del «dios de la guerra», aliado del poder: «Por el protocolo, no hay demasiada diferencia entre uno de los primeros monarcas de Egipto y Luis XIV de Francia o Fernando VII de España. La diferencia no está más que en la satisfacción o disgusto de sus súbditos, no en el criterio gubernamental del estado que tienen las dinastías de Egipto, 3.000 años a. de J.C., o las testas coronadas de la Europa absolutista»<sup>101</sup>.

Tampoco hay diferencia básica entre el poder faraónico y el contenido sociopolítico del protocolo por el cual Felipe VI designa al arzobispo castrense español<sup>102</sup>, visibilizando la unidad material, que

97 E. Jones: *Metrópolis*. Altaya. Barcelona 1997. pp. 73-74

98 J. M<sup>a</sup>, Esparza Zabalegi: *Contra lo que algunos piensan, Navarra es uno de los sitios donde más arraigó el “Gernikako Arbola”*. 9 de diciembre de 2020 <https://www.noticiasdenavarra.com/cultura/2020/12/09/piensan-navarra-sitios-arraigo-gernikako/1101815.html>

99 Patrick Tierney: *Un altar en las cumbres*. Muchnik Editores. Barcelona 1991, p. 419

100 Boris Morris: *Introducción al estudio antropológico de la religión*. Paidós, Barcelona, 1995, p. 258.

101 AA.VV.: «La Antigüedad: Egipto y Oriente Medio». *Historia Universal* Salvat. Madrid 2004. Tomo 8. p. 32

102 Miguel González: *Cuando al arzobispo lo elige el Rey*. 2 de abril de 2021 <https://elpais.com/espana/2021-04-02/cuando-al-arzobispo-lo-elige-el-rey.html>

no sólo simbólica, del poder político-religioso y militar en el Estado: cinco milenios de historia politeísta dan aura de eternidad a tamaño oprobio a la inteligencia humana. También confirman que, como estamos viendo, la ruptura de la unidad comunal debido al triunfo de la propiedad privada, sea faraónica o burguesa, tuvo y tiene efectos directos sobre la conciencias de las clases y naciones explotadas. El poder político-religioso y militar de Felipe VI azuza el debate sobre la unidad y lucha de contrarios que desde el origen de la propiedad privada tensiona al ideal comunitarista en su forma religiosa.

Por ejemplo, la poderosa herejía cátara desde mediados del siglo XI, tenía uno de sus soportes de masas en la pervivencia de tradiciones rurales paganas<sup>103</sup>, precristianas. Por ejemplo, más tarde y exterminado el catarismo a sangre y fuego --«¡Matadlos a todos, que dios sabrá distinguir los buenos de los malos!!» --, Tomás de Aquino (1225-1274) no tuvo más remedio que reconocer que *in extrema necessitate omnia sunt communia*, pero dos siglos después Müntzer (1489-1525) la radicalizo: *omnia sunt communia*. Ambos eran cristianos, como Felipe VI y el futuro arzobispo castrense español. Por esto, F. Houtart, estudioso de las contradictorias relaciones entre bienes comunales y burocracias político-religiosas y militares, define a las religiones como «Medios de integración y protesta»<sup>104</sup>.

Las clases dominantes presionan para transformar los restos de la memoria comunal en instrumentos de su poder privado. La lucha entre la poderosa y siempre reforzada ideología de la propiedad y los restos confusos y borrosos de la siempre perseguida memoria popular, es permanente, sobre todo en las naciones oprimidas. Desde antiguo, uno de los campos de batalla más importantes de esta guerra social por el poder de lo simbólico, no era otro que el de las fiestas oficiales o populares y sigue siéndolos. La «fiesta»<sup>105</sup>, con todos sus componentes sociales tan diferentes, opuestos y contrarios, es, desde esta perspectiva, un momento de la lucha de clases, tal como se vio en la revolución francesa. Lenin también opinaba que la revolución es la fiesta de las y los oprimidos. La persistencia también en Europa de estas dinámicas puede ser la coexistencia de formas societarias comunales minorizadas con la economía feudal en agotamiento y capitalista en expansión hasta finales del siglo XVIII en su forma material, y después en sus expresiones simbólicas hasta bien entrado el siglo XIX, como se aprecia en la evolución de las utopías socialistas, anarquistas y comunistas, hasta la formación del comunismo marxista. Según García Linera, Marx conocía la existencia de esas formas sociales en retroceso en muchos sitios de Europa, que Kautsky<sup>106</sup> certificó en 1898.

La memoria social, política y militar-popular, no la de la clase dominante, de los pueblos varía entre otras cosas según se imponga o predomine en su cultura oprimida uno u otro componente. Si en la unidad y lucha de contrarios que siempre se libra en la compleja conciencia popular, se impone el componente integrador, fetichista, vuelve a suceder lo que ya denunció Marx en 1850:

«Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y les han sido legadas por el pasado. La tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos. Y cuando éstos aparentan dedicarse precisamente a transformarse y a transformar las cosas, a crear algo nunca visto, en estas épocas de crisis revolucionaria, es precisamente cuando conjuran temerosos en su auxilio los espíritus del pasado, toman prestados sus nombres, sus consignas de guerra, su ropaje, para, con este disfraz de vejez venerable y este lenguaje prestado,

103 E. Mitre y Cristina Granda: *Las grandes herejías de la Europa cristiana*. Istmo. Madrid 1983, p. 140.

104 F. Houtart, *Religión y modos de producción precapitalistas*. IEPALA, Madrid 1989, pp. 11 y ss.

105 Gilbert Ziebur: «Francia en 1790 y 1794. La fiesta como acto revolucionario». *La Fiesta*. Altaya. Barcelona, 1998, pp. 257-269.

106 Álvaro García Linera: «Introducción» *Comunidad, nacionalismos y capital*. Ídem. P. 8.

representar la nueva escena de la historia universal»<sup>107</sup>

Si, por el contrario, es el componente de protesta el que subsiste y se reactiva en contextos de mayor explotación, entonces sucede lo que Lenin ya teorizó en 1902 al hablar de la «larga historia»<sup>108</sup> de la experiencia clandestina contra el zarismo que había forjado pautas de comportamiento válidas. No hace falta decir que para que crezca y se imponga la conciencia revolucionaria viva sobre la tradición de todas las generaciones muertas, es imprescindible la militancia organizada. Lenin no hacía más que dar fe de la capacidad de las grandes masas campesinas y artesanas, y del pequeño proletariado aun existente en 1902, para recordar mal que bien, borrosamente, el lado bueno, revolucionario, de los mitos sobre las rebeliones de Pugachov en 1773-1775, y otras. La capacidad provocadora del cura Gapón, miembro de la policía secreta zarista, en 1905 es un ejemplo de ello, como también lo es, pero de signo antagónico, el que los soviets de 1917 readaptaran a la lucha en el medio industrializado formas más desarrolladas que las de 1905 de debate y decisión de la comuna rusa. De los soviets de 1905 a los de 1917 hay un avance en la capacidad obrera y popular de integrar utopías igualitarias, como la hay de la comuna de 1871 en París a la Comuna o Soviet de Baviera de 1918. Otro ejemplo lo tenemos en esta carta de un soldado a su familia campesina en agosto de 1917:

«Querido compadre, seguramente también allí han oído hablar de bolcheviques, de mencheviques, de social-revolucionarios. Bueno, compadre, le explicaré que son los bolcheviques. Los bolcheviques, compadre, somos nosotros, el proletariado más explotado, simplemente nosotros, los obreros y los campesinos más pobres. Éste es su programa: todo el poder hay que dárselo a los diputados obreros, campesinos y soldados; mandar a todos los burgueses al servicio militar; todas las fábricas y las tierras al pueblo. Así es que nosotros, nuestro pelotón, estamos por este programa»<sup>109</sup>.

Llegados a este punto, debemos recurrir a la cuarta aportación de J. Ferreiro a la que nos hemos referido arriba: «En determinadas condiciones de la lucha de clases y del proceso político, ciertas manifestaciones culturales de sectores obreros y populares, pueden adquirir connotaciones directamente políticas. Por ejemplo, los rituales en el Día de los Muertos en la ciudad de El Alto luego del levantamiento insurreccional del 2003, dando formas culturales determinadas, formadas históricamente con raíces de las culturas andinas, elementos de la religión católica, nuevos componentes urbanos, etc., pueden pasar a expresar simbólicamente un determinado posicionamiento político frente al Estado»<sup>110</sup>.

Llegados a este punto, debemos preguntarnos sobre si estudios posteriores pueden integrarse en esta visión dialéctica y a la vez pueden explicar luchas de liberación tan prolongadas e intensas como la catalana, la vasca, la asturiana --Consejo Soberano de Asturias y León de 1936-37--, la aragonesa --El Consejo de Aragón de 1936-37 por ejemplo--, u otras que entran en el área de lo que, con sus especificidades, estaba regulada por el «derecho pirenaico» cuyo origen es antiguo y se transmitía por la cultura oral, hasta que en 882 se escribió una de sus primeras compilaciones<sup>111</sup>, existiendo por otra parte referencias a la fundación del Reino de Pamplona en 824, el Derecho navarro tuvo que esperar al siglo XII para ser escriturado. Por tanto, un sistema con una base previa de «derecho consuetudinario [...] comunalista y concejil»<sup>112</sup>. Recordamos ahora la defensa de Marx del derecho consuetudinario, su fascinación por las comunas, etc., y el giro radical de Lenin hacia los soviets y

107 Marx: *El dieciocho Brumario de Luís Bonaparte*. Obras Escogidas. Progreso. Moscú, 1978, T. I. p. 408.

108 Lenin: *¿Qué hacer?* Obras Completas. Progreso. Moscú 1981. Tomo 6. p. 149.

109 Giuseppe Boffa *La revolución rusa*. Era. México 1976. Volumen 2. p. 28.

110 Javo Ferreira: *Comunidad, indigenismo y marxismo*. Palabra Obrera, Bolivia, 2010, p. 125.

111 Aitzol Altuna Enzunza: «Los Fueros: el derecho común a todo el Estado de Navarra». *Derecho Pirenaico. Zuzenbi-de Piriniarra*. Nabarralde. Iruñea, 2017. P. 219.

112 Félix Rodríguez Mora: «El derecho consuetudinario en Navarra». Ídem. Pp. 71 y ss. .

consejos –concejos-- incluso en la India de 1920.

Jaume Renyer ha seguido el desarrollo del derecho pirenaico en Aragón, en los valles de Arán, Àneu y Andorra, y en la Catalunya que va expandiendo hacia el sur, su forma particular de derecho pirenaico en la medida en que va arrancando países del islam. Este autor, al que hemos citado arriba, insiste varias veces en la importancia de las creencias precristianas y en la extensión de la lengua «eusco-ibérica», así como de las tierras y bienes comunales para entender el derecho pirenaico, concluyendo con un muy interesante seguimiento de la evolución y las diferencias entre el Derecho privado catalán y el Derecho público español en Catalunya desde 1714 hasta 2015. En 1714 la alianza entre los reinos de España y Francia terminó con la destrucción de la independencia catalana tomando Barcelona tras una tenaz resistencia de su pueblo. En palabras de J. Renyer:

«Esta evolución del área euskaldun es similar en muchos aspectos a la experimentada en el Pirineo oriental [...] Las formas de vida y cultura, la casa y la familia con el transcurso de los siglos generan una costumbres y una tradición oral que deviene fuente originaria de la ordenación de la vida comunitaria en los valles pirenaicos que subsisten y evolucionan autónomamente aun cuando la intensa romanización del Pirineo oriental envuelve al conjunto de los pueblos pirenaicos en las sucesivas etapas de hegemonía política visigoda, musulmana y franca [...] Esta concepción de la casa y la familia y el derecho consuetudinario familiar es extensiva con variantes locales, al conjunto de los valles pirenaicos en ambas vertientes»<sup>113</sup>

J. L. Orella Unzué también expone las características básicas de Zuzenbide Piriniarra:

«En la configuración de la Corona de España, principalmente desde la entrada de los Borbones en la guerra de sucesión y tras la finalización de las guerras carlistas se dio una suplantación impositiva del sistema jurídico mesetario castellano a todo el territorio. Pero esta imposición abusiva no pudo ser total porque quedaron subsistiendo raíces profundas sociales y culturales, económicas y jurídicas de la forma de ser y del sistema jurídico pirenaico, que diferenciaba sustancialmente de los castellanos los comportamientos, las mentalidades y aun la vida cotidiana de los habitantes de los Pirineos, y en este caso de los vascos, de los navarros y de los catalanes»<sup>114</sup>

El autor se refiere al período que va de finales del siglo XVII a finales del siglo XIX, pero se prolonga hasta ahora mismo debido a las reivindicaciones nacionales y sociales múltiples en estos pueblos, que otros autores extienden hasta el extremo occidental astur-cántabro, según hemos visto anteriormente. Orella sintetiza en tres puntos lo básicos del derecho pirenaico en sus dos vertientes, continental y peninsular: 1) Uso y costumbres de derecho privado; 2) Derecho público en Juntas Generales y Particulares, Cortes, Estados Generales. Y 3) Pactismo, Pase o uso foral y derecho de sobrecarga<sup>115</sup>. Pero Orella no mitifica este derecho, sabe que existían contradicciones sociales que se expresaban en revueltas populares y represiones:

«Los Infanzones gozaban de especiales privilegios, exenciones económicas y honores. No podían ser juzgados sino en la Corte del rey, por su alcalde y con asistencia al menos de tres ricoshombres e infanzones; sus palacios gozaban del derecho de asilo. Acusados de hurto por un villano, eran absueltos por la primera vez bajo su juramento. Los infanzones no pagan portazgo por las mercaderías que compran y venden: pueden sacar hierro de su heredad y llevarlo donde quieran; tenían doble porción que los villanos en la leña de los montes; no estaban obligados a ayudar a la reparación de los muros de la villa»<sup>116</sup>.

113 Jaume Renyer: «Actualidad del Derecho Pirenaico: Catalunya, Andorra y Arán», Ídem. Pp. 136-137.

114 José Luis Orella Unzué: «Sistema jurídico pirenaico versus el mesetario español». Ídem. P. 15.

115 José Luis Orella Unzué: Ídem. Pp. 30 y ss.

116 José Luis Orella Unzué: Ídem. P. 55.

Ya en este momento de la sociedad pirenaica, Zuzenbide Piriniarra defendía los intereses de la clase dominante, como es lógico, pero también amparaba siquiera formalmente la acción del pueblo en la vida social, como parte del Derecho Pirenaico general. Para esta época la lucha de clases interna a las sociedades pirenaicas era una realidad innegable. El impresionante poder de los Infanzones, sus privilegios y su prepotencia, era apoyado por la Iglesia obsesionada en intensificar la cristianización quemando la memoria popular que recordaba aún la soberanía pagana, precristiana, y su cultura con el fuego de las hogueras que abrasaban a las mujeres vascas acusadas de brujas, *sorginak*, porque, en el fondo, el poder tenía «miedo a la rebelión»<sup>117</sup>: ¿sería visto el *akelarre* como una peligrosa asamblea popular ilegal a exterminar?

J. Argote Urzelai nos aporta un ejemplo de la actual fuerza material inserta en la defensa popular de lo comunal:

«Entendemos como comunal aquello que es de uso y disfrute común a todos los miembros de una comunidad, es decir aquello que no es privativo. Está claro que el Concejo como gobierno local difícilmente podría haber llegado hasta nuestros días sin la figura del común. Los concejos y el común han ido de la mano durante siglos, de tal forma que la defensa de lo común ejercida por los concejos alaveses ha sido tan intensa que ni siquiera las diferentes amortizaciones ejercidas en todo el territorio español fueron capaces de privatizarlo. Así, lo que hoy conocemos como montes comunes es el resultado de un buen gobierno concejil y es algo admirado e incluso envidiado en nuestros días»<sup>118</sup>.

Podríamos seguir exponiendo prácticas populares y obreras de la resistencia tenaz y hasta desesperada de los bienes comunales menguantes y de las menguantes atribuciones del Derecho Pirenaico, sobre todo en sus formas de Derechos Forales perseguidas primero con presiones y amenazas, y luego con guerras atroces desde los ataques al Estado Navarro desde el siglo XIII para quitarle territorios, y su invasión en el siglo XVI, y definitivamente desde el siglo XVIII en el Estado francés y durante todo el siglo XIX en el español. La misma reflexión hay que hacerse con respeto al resto de los pueblos que se regían por el Derecho Pirenaico.

Pero, para concluir, lo que nos interesa es volver a lo dicho arriba sobre las tres razones por las que es necesario leer y debatir colectivamente, en grupos militantes sobre todo, los tres borradores inéditos hasta que la casa editora Belaterra nos los ha puesto al alcance: la «izquierda» nacionalista española, «izquierda» de Su Majestad Felipe VI, es destrozada hasta la raíz en cada uno de los tres manuscritos. Por razones de espacio, sólo hemos aportado algunas de las críticas radicales que esos manuscritos contienen en potencia y que ahora debemos actualizar colectivamente. Como síntesis, es el nacionalismo español de «izquierdas» el que recibe un golpe demoledor. No es casualidad, pensamos, que este libro tan necesario haya sido editado en Catalunya.

*EUSKAL HERRIA, 8 de abril de 2021*

117 Brian P. Levack: *La caza de brujas en la Europa moderna*. Altaya, Barcelona 1977, pp. 94-98.

118 Javier Argote Urzelai: «El sistema de Concejos en Álava». *Derecho Pirenaico. Zuzenbide Piriniarra*. Nabarralde. Iruñea, 2017. P. 240.