

Narrar la nación: gramáticas, reapropiaciones y modulaciones del marxismo en la ensayística de Juan José Hernández Arregui

Nicolás Albarces

albarces.nicolas@gmail.com

Licenciatura en Letras Modernas

Directora de TFL: Andrea Alejandra Bocco

Recibido: 20/06/19 - Aceptado: 26/08/19

Resumen

En el vasto universo del estudio de la ensayística local, la producción de los referentes de la llamada *izquierda nacional* se ha presentado como un campo yermo de estudio e investigación, durante mucho tiempo relegado por una doble exclusión: por una parte, por ser considerada, desde las esferas del saber, como literatura no científica y, como corolario, por no haber alcanzado el estatuto de discurso *mainstream*, cuya calibración y aprobación académicas la hubiera tornado susceptible de ser pensada, abordada y analizada.

En ese marco, y con la intención de incorporar dicho *corpus* a la discusión crítica del pensamiento latinoamericano, se pretende leer, abordar y pensar dos ensayos seleccionados del pensador y militante Juan José Hernández Arregui, a saber, *Imperialismo y cultura* (2005) y *Nacionalismo y liberación* (2007).

En el presente artículo, enfatizaremos en los núcleos temáticos que el autor despliega para pensar y definir *la nación* a partir de una reapropiación de la teoría marxista en clave nacional. Dichas reapropiaciones son sostenidas sobre la base de una narración que, como veremos a partir de algunas conceptualizaciones de la teoría decolonial, se constituye, en última instancia, como un discurso eurocentrado, aun cuando es presentada como una variante radical a este tipo de enunciados-fuerza.

No obstante, procuraremos iniciar este abordaje no con pretensión impugnatoria, sino, al mismo tiempo, reconociendo sus potencias teóricas y programáticas, a la vez que sus límites, para tensionar también los propios alcances de la teoría decolonial en tanto saber situado.

Palabras clave: Hernández Arregui, teoría decolonial, gramáticas de la historia

1. Pre-texto

Aún no habían transcurrido apenas algunas décadas desde la publicación de *El capital*, de Karl Marx, cuando las ideas de izquierda comienzan a divulgarse e incorporarse al campo del estudio y la discusión entre los círculos intelectuales en el Río de la Plata. La llegada de estos nuevos planteos lejos estaban de obedecer al desarrollo de un capitalismo autónomo y desarrollado, con grandes concentraciones obreras, como desde luego ocurría en Europa desde, por lo menos, desde fines del siglo XVIII, cuando comienzan a desplegarse las fuerzas productivas materiales por efecto de la caída del "antiguo régimen"; muy por el contrario, en la Argentina dicho despliegue se encuentra obturado por el pacto semicolonial de su clase dominante y el capital británico que la condenaba entonces a una suerte de "primitivismo agrario". La producción y reproducción de dichas ideas, además, no

sólo se circunscribía a espacios muy limitados del saber, sino a grupos sociales de la alta sociedad argentina, cuya tradición liberal siempre estaba atenta a las novedades europeas casi por afición e imperativo de clase. Así, por ejemplo, la primera traducción directa del alemán del primer volumen de *El capital* es realizada por Juan B. Justo^[1] en 1898. Pese a esta invaluable contribución que, sin duda, ayudó a polinizar la cultura de izquierda en nuestro país, no dejaba de ser una lectura *mitromarxista*, con una reproducción casi mecánica de esquemas y planteos que operaban revolucionariamente en Europa, pero que omitía ostensiblemente elementos económicos y sociales muy distintos en América Latina. De modo que si en las naciones europeas encontrábamos un escenario propicio de intenso debate y desarrollo, donde la lucha de clases adquiría un cierto perfil más o menos taxativo entre capital-trabajo, aquí en Argentina, en cambio, asistíamos a una disputa que tenía en el centro de la discusión la cuestión nacional.

Desde entonces y por tal motivo, atender críticamente a las producciones y estudios que supieron dislocar esa línea de pensamiento, cuyo campo es sumamente amplio y heterogéneo, se ha vuelto imprescindible para una comprensión cabal de nuestra tesitura histórica, pero también para contemplar un horizonte real de cambio social.

Para el caso que nos convoca, pensar en la figura de Hernández Arregui y en su producción nos insta primero a precisar una serie de datos referidos a su trayectoria como pensador, escritor y militante, aunque no sean más que para situarnos en los elementos que procuraremos problematizar y en enfatizar del *corpus* seleccionado. Para el caso que nos ocupa, hemos decidido trabajar con su producción ensayística, cuyo recorte operativo lo circunscribiremos fundamentalmente a *Imperialismo y cultura* (1957) y *Nacionalismo y liberación* (1969)[2]. Si bien no excluimos del análisis otros trabajos adyacentes del autor — que nos servirán para comprender mejor y complementar algunas de sus ideas y reforzar planteos—, nos abocamos puntualmente a estas obras mencionadas. Creemos que es en estos dos trabajos donde se despliegan con mayor alcance los conceptos axiomáticos de la historiografía y la ensayística de la *izquierda nacional*.

Hernández Arregui nace en la ciudad de Pergamino, ubicada en la Provincia de Buenos Aires. Cursó Derecho en la UBA, pero, tras la muerte de su madre, se trasladaría a la ciudad de Villa María, en la Provincia de Córdoba, y más tarde continuaría sus estudios en la Facultad de Filosofía y Letras de la capital cordobesa. De temprana afiliación radical yrigoyenista, en 1947 tuvo su primer acercamiento al peronismo de la mano de Arturo Jauretche, quien lo impulsa a colaborar al interior del gobierno bonaerense como Director de Publicaciones y Prensa del Ministerio de Hacienda. Para entonces, el entusiasmo por la revolución justicialista había traccionado a varios ex-militantes radicales a las filas del peronismo. Ya había tenido sus primeras experiencias en publicación de prensa durante su militancia radical, escribiendo en los periódicos del partido, a saber, *Debate*, *Doctrina Radical* y *La Libertad*. Tal como lo marca Norberto Galasso en su trabajo *Juan José Hernández Arregui, del peronismo al socialismo* (2012), si bien dichas publicaciones se ajustaban particularmente a una escritura orgánica y de coyuntura, ya se podía apreciar la influencia de la teoría marxista y la perspectiva dialéctica que había incorporado de uno de sus principales maestros, el profesor ítalo-argentino y socialista exiliado Rodolfo Mondolfo. Es para destacar, además, su vínculo con Deodoro Roca, una de las figuras más relevantes de la Reforma del 18. En ese momento, puede advertirse un intento de conjugar la tradición popular yrigoyenista y la experiencia del radicalismo intransigente con las ideas del

socialismo científico, en una combinación -como entonces la definiría Homero Manzi- "pampeanamente rara de Yrigoyen y Marx" (en Galasso, 2012: recuperado de <https://goo.gl/Lfhiwi>). Esta primera etapa de su vida como militante y teórico político se caracteriza particularmente por "un pensamiento básicamente historicista, culturalista y antipositivista, acompañado de una noción de antiimperialismo, que conserva en el transcurso de toda su obra" (Galasso, 2010: 40). Aquí puede verse un primer entrecruzamiento situado en una problemática nacional, cuyo corrimiento veremos más adelante en relación con el cruce entre el peronismo y el socialismo en su esfuerzo por reapropiarse de una perspectiva marxista con inflexión nacional.

Utilizamos esta introducción a modo de pre-texto para adelantar el interés del presente artículo, a saber: iniciar un abordaje crítico a la ensayística del profesor, pensador y militante Juan José Hernández Arregui (1913-1974), quien ha reflexionado largamente sobre el papel de la cultura en la construcción de los Estados-nación, para lo cual nos centraremos particularmente en los núcleos temáticos en donde es posible rastrear la constitución de una gramática eurocentrada en las formas y los modos de pensar las narraciones de la nación y de la historia, aun cuando esta se presente como una variante radical a dichos enunciados-fuerza. Nuestra perspectiva, la cual toma como punto de partida conceptualizaciones de la teoría decolonial, busca iniciar este abordaje no con pretensión impugnatoria, sino, al mismo tiempo, reconociendo sus potencias teóricas y programáticas, a la vez que sus límites, para tensionar también los propios alcances de la teoría decolonial en tanto saber situado. En ese sentido, emprender este abordaje crítico no supone acoplarnos *in toto* a los basamentos metodológicos y epistémicos de dicho marco categorial, sino, antes bien, contemplar la intención de emprender un diálogo entre algunas de sus conceptualizaciones y los núcleos temáticos de la ensayística arreguiana en función de rodear y acercarnos a nuestra hipótesis de sentido propuesta.

Sólo sobre la base de este presupuesto, tomando algunos de los aportes de la teoría decolonial y la filosofía de la liberación de Enrique Dussel, será posible entender y re-problematizar tanto las inflexiones y reapropiaciones de Arregui en sus ensayos, cuanto las fracturas o dislocaciones que son posibles advertir en su propuesta con respecto a la cultura nacional y, fundamentalmente, a la noción de *nacionalismo* y el *marxismo* como conceptos litigiosos, es decir, como campos de batalla. En ese marco, procuraremos ver tanto las torsiones operadas por el autor, como así también los tambaleos y las fisuras que se desprenden de su propio contenido nacional.

2. El giro decolonial y la filosofía de la liberación: diálogos y acercamientos a la ensayística de la izquierda nacional

Dado el vasto y prolífico campo nacional que proporciona el giro decolonial como prisma de visibilidad y paradigma epistémico, nos vemos obligados a optar por aquellas herramientas teóricas que nos resultarán útiles para repensar algunos de los núcleos temáticos de la obra arreguiana.

En ese sentido, comenzaremos con una breve historización de la inflexión colonial para posteriormente pasar a discutir y enfatizar algunas de sus categorías.

En una lectura rápida, podríamos identificar la proliferación de estos nuevos enunciados críticos al momento de la caída del Muro de Berlín. Este acontecimiento no solo trajo aparejadas unas nuevas coordenadas de reconfiguración geopolítica, sino también el resquebrajamiento de una polarización que hasta entonces había monopolizado ya la escena política mundial pero, junto con ella, también todo el mapa epistemológico de la discusión teórica y académica, a saber: capitalismo-comunismo.

Es en ese marco que un grupo de pensadores e intelectuales nacidos en países de América del Sur y el Caribe —cuyos trabajos son, en su gran mayoría, producidos en su lugar de origen— emprenden un nuevo eje de argumentación en torno a un conjunto de discusiones y problematizaciones de la modernidad como dispositivo totalizante de los distintos modos de existencia y, por otro lado, sobre las implicancias que tenía el sentido de dichas experiencias vitales en la mirada de quienes efectivamente habían vivido *en y desde* una condición de subalternidad. La voluntad de sopesar y retrotraer el cuestionamiento de nociones hasta entonces naturalizadas por la *doxa* de las ciencias sociales trajo como resultado un *corpus* de conceptualizaciones, formas de argumentación y categorías cuyo peso ha tenido una incidencia notoria en los países de América Latina y el Caribe.

Siguiendo el recorrido propuesto por el teórico colombiano Eduardo Restrepo (2010), son seis *grosso modo* los rasgos constitutivos del giro decolonial, de los cuales a continuación repasaremos sucintamente tres de ellos, que apuntan más directamente a los núcleos temáticos que tenemos previsto poner en diálogo con la obra arreguiana.

a) Distinción colonialismo-colonialidad

Esta distinción podría basarse fundamentalmente en el alcance que ambas revisten para pensar el poder colonial: en un caso, más preciso y reducido, y en otro, de manera más general y descriptiva. Mientras que el colonialismo se trata particularmente del despliegue sistemático de los aparatos políticos y estatales en función de garantizar la explotación del trabajo y la riqueza de las colonias a favor del colonizador, la colonialidad, por el contrario, refiere a un fenómeno histórico más complejo, cuyo patrón de poder opera mediante la naturalización de determinados discursos y jerarquías —ya sean territoriales, raciales o epistémicas—, que garantizan la reproducción de unas formas muy específicas de relaciones de dominación y que, como corolario, acaban estructurando el sistema-mundo moderno.

Dicho concepto parte fundamentalmente de los trabajos de Aníbal Quijano y constituye una de las categorías clave de toda la panoplia discursiva relativa al giro decolonial. Recuperando las contribuciones del teórico peruano, Walter Mignolo lo sintetiza del siguiente modo: “La colonialidad es, sobre todo, el lugar epistémico de enunciación en el que se describe y se legitima el poder. En este caso, el poder colonial” (Mignolo 2003: 39). De allí que tanto Aníbal Quijano como Mignolo enfatizan en la noción de sistema mundo moderno-colonial para relevar cómo la colonialidad es constitutiva de la modernidad y cómo ambas deben ser pensadas desde una perspectiva de sistema-mundo y no solo como una reterritorialización más o menos atomizable de un grupo étnico-social^[3]. Estas argumentaciones nos conducen a repasar el segundo punto relativo a la producción de conocimiento.

b) La colonización del saber

Puntualizamos particularmente este aspecto puesto que nos servirá en el siguiente apartado para contrastarlo con la manera en que Hernández Arregui se reapropia de la teoría crítica marxista para pensar las articulaciones y modulaciones del nacionalismo en tanto que concepto litigioso.

En sí mismo, el programa teórico de la inflexión decolonial busca problematizar todo el conjunto de dispositivos y equipamientos culturales que se hayan inscriptos en las formaciones y establecimientos eurocentrados y en todas aquellas discursividades y narraciones modernistas, esto es, el cristianismo, el liberalismo, el academicismo, etcétera. Así lo entiende Ramón Grosfoguel: “[estos] proyectos epistemológicos están atrapados en el canon occidental reproduciendo en sus esferas de pensamiento y de práctica una forma particular de colonialidad del poder y el conocimiento” (Grosfoguel 2006: 21). De allí que el eurocentrismo constituya “un fundamentalismo que no tolera o acepta la posibilidad de que existan otros epistemes o de que no-europeos se puedan pensar” (Grosfoguel y Castro Gómez, 2007: 37).

En ese sentido, el giro decolonial como paradigma epistémico-otro y pensamiento fronterizo (Mignolo, 2003) refiere a una ética y a una política de producción de saberes y de herramientas para leer y comprender, desde otro prisma de visibilidad, las experiencias sociales de la subalternidad.

Es en ese marco y sobre la base de ese presupuesto que se inocula un cuestionamiento al marxismo como aparato crítico de pensamiento y análisis de la realidad, remarcando particularmente toda una serie de reduccionismos en los cuales se ha incurrido desde estas ópticas. En algunos casos, este franco cuestionamiento se funde con una rearticulación genuina que desde luego comprende los basamentos teóricos y epistemológicos del giro decolonial, sin abdicar, a la vez, de algunos planteamientos y categorías —aunque reelaboradas o re-nombradas— del materialismo histórico. Es el caso de Enrique Dussel^[4], que es quien más morigera dicho cuestionamiento, y, de otra parte, de Aníbal Quijano, quien recupera muchos de los aportes de su coterráneo Juan Carlos Mariátegui, fundamentalmente en *Para qué Marx* (1986), pero aclarando que dicha empresa debe emprenderse “sólo rescatando al marxismo de su prisión eurocentrista” (Quijano, 1986: 170).

c) Distinción entre los enfoques poscoloniales y la inflexión decolonial

Es menester aclarar, finalmente, que no deben confundirse las propuestas con inflexión decolonial con los llamados estudios poscoloniales o teoría poscolonial, independientemente de sus virtuales zonas de contacto^[5]. Enfatizamos esta diferencia no solo para demarcar la distancia que este trabajo tiene respecto de otros que han asumido dicho marco categorial para pensar la ensayística de Hernández Arregui, sino también fundamentalmente para situar algunas conceptualizaciones en especial que nos servirán para cotejarlas con nuestra lectura inferida respecto del objeto estudiado.

Son tres los aspectos que rápidamente podríamos identificar como singulares para distinguir un enfoque del otro. En primer lugar, el marco de discusión del giro decolonial se sitúa particularmente dentro del campo de problematización abierto por la *colonialidad*, en

tanto que el de los estudios poscoloniales, por el contrario, se sitúa en el campo constituido por el *colonialismo*. En segunda lugar, el *locus* de enunciación que cada perspectiva adopta para pensar, problematizar y cuestionar las experiencias históricas se inscribe en dos temporalidades diferentes: aquella se remonta a la colonización de América Latina por las potencias europeas a partir del siglo XVI, en el marco de lo que Dussel (2011b) denominará la *segunda modernidad*, mientras que los estudios poscoloniales, por su parte, se sitúan en la colonización de Asia y África a partir del siglo XVIII. Finalmente, el último punto refiere a la diversidad de tradiciones desde las cuales estos enfoques se paran para proponer un nuevo paradigma de pensamiento. En palabras de Mignolo: "el pensamiento decolonial se diferencia de la teoría poscolonial o de los estudios poscoloniales en que la genealogía de estos se localiza en el postestructuralismo francés más que en la densa historia del pensamiento planetario decolonial" (Mignolo, 2007: 27), en tanto que las propuestas con inflexión decolonial recupera trayectorias teóricas e intelectuales más vinculadas a la teoría de la dependencia y a la filosofía de la liberación.

Es por ello que aquí recuperamos este paradigma decolonial, precisamente para establecer un diálogo con las conceptualizaciones operadas por Arregui en *NyL* e *lyC* en el esfuerzo por pensar los nacionalismos y, a la vez, por reapropiarse de categorías del materialismo marxista para efectivamente emprender dicha tarea. En ese sentido, coincidimos con el diagnóstico presentado por el pensador peruano Aníbal Quijano, para quien la teoría de la poscolonialidad "no se sabe muy bien qué es, pues el patrón de la colonialidad, según su modelo, nunca se desconstituyó" (Quijano, en Segato, 2013: 18).

Sin embargo, no debe perderse de vista que tanto una perspectiva como la otra, aun con ciertas matizaciones, tienden a neutralizar y, en última instancia, a despojarse del enfoque materialista.

Dicho esto, ¿qué elementos de los precedentemente expuestos encontramos como lindantes y cuáles otros como deslindantes con respecto al pensamiento de la izquierda nacional en general y a las conceptualizaciones de Hernández Arregui en particular?

Rápidamente, si pensamos el modo en que Hernández Arregui insiste en desbaratar ese "enorme aparato de justificación del coloniaje" (2004: 56) en el esfuerzo por resignificar y reapropiarse del marxismo para pensar la realidad nacional, es posible encontrar un punto de contacto, máxime si se tiene en cuenta, a la vez, el rechazo o al menos la resistencia presente en la obra arreguiana de algunas caracterizaciones a menudo demasiado forzadas y de apriorismos esquemáticos que entonces se desarrollaban en el seno de la izquierda más tradicional y eurocentrada y cuya lectura de las herramientas del materialismo se mantenía impertérrita frente a las muy disímiles condiciones sociales y culturales del país. Esta pugna no sólo se advierte frente a dichas exposiciones del marxismo, sino también, desde luego, frente a la embestida "anti-izquierda" y "anti-marxista" de algunas expresiones políticas. En la siguiente marca de *NyC* se advierten ambos elementos, esto es, tanto la necesidad de torsionar el marxismo como herramienta crítica de análisis, cuanto la disputa de doble frente que esa tarea implicaba:

Visto el asunto desde este ángulo, marxistas y antimarxistas son brotes pútridos de un mismo árbol. Y ambas corrientes han hecho equitación sin caballo. Esto explica que de las izquierdas europeístas en la Argentina no haya surgido un

solo libro útil al esclarecimiento de la cuestión nacional. El marxismo odia la rigidez cadavérica, el dogma estancado, y demanda en su adecuación a la práctica la renovación permanente, no la repetición propia de mentes inarticuladas, de lo que otros han pensado en latitudes y circunstancias históricas ajenas. Así, el método depende siempre de una situación temporal y no ésta del método (Hernández Arregui, 2004: 31).

Ahora bien, pese a estos acercamientos, hay elementos de distanciamiento evidentes. Ni el marxismo en general ni los nacionalismos en tanto que *horizontes históricos* pueden ser contemplados por los teóricos de la inflexión decolonial como variantes de una radicalidad-otra frente a los ofertas y a las propuestas de la modernidad, es decir, de la colonialidad del poder. Sin embargo, podría complejizarse esta caracterización si se postula la idea de una noción de nacionalismo no como algo esencialista e indisolublemente unido a la experiencia inaugural e imaginaria de los Estados-nación en las casi postrimerías del siglo XIX en América Latina, sino antes bien como un significativo litigioso, en pugna permanente, un campo de batalla donde, además, se dirime no sólo su significación, sino los principios de visión y división del mundo social, esto es, nuevos modos de existencia y de comunidad.

Sin impugnarse el uno del otro, estos elementos lindantes y deslindantes habilitan nuestra próxima discusión en torno al modo en que Hernández Arregui va a pensar el nacionalismo y el marxismo en su producción.

Tensionaremos este diálogo y profundizaremos estos asuntos en el siguiente apartado de este artículo.

2.b Hernández Arregui crítico político. Marxismo y nacionalismo: dos nociones en disputa

Ya en *IyC* se aborda el problema del nacionalismo. Allí, en una primera aproximación, dirá que este emerge en la Argentina "como reacción pretérita contra Inglaterra que amenaza con la ruina de la clase terrateniente" (Hernández Arregui, 2005: 25). Este tipo de caracterización de Nación en tanto que reacción defensiva ante una amenaza extranjera es señalada por el sociólogo británico Anthony Smith al postular que el nacionalismo "se considera como respuesta nacional a la opresión extranjera" (Smith, 1975: 107) y, de otro lado, también por Tom Nairn, para quien el nacionalismo expresa la creación de "una comunidad militante interclasista en actitud de defensa ante fuerzas extranjeras" (Nairn, 1977: 340). Más adelante, en uno de los primeros apartados de dicho ensayo, Hernández Arregui desliza una posición que se acoplaría en su totalidad a la confirmación de cómo asume el nacionalismo en tanto noción problemática y *litigiosa*:

La herencia del nacionalismo, despojado de su teoría del poder político, fue su innegable fidelidad al país, que, al pasar a las masas, se convirtió en la cruzada antiimperialista del pueblo argentino... De este modo, los movimientos nacionalistas alimentados en filosofías reaccionarias *pueden* cumplir un papel progresista con relación a la liberación histórica, en tanto que los movimientos inspirados en filosofías progresistas, pero sin coincidencia con las luchas

nacionales de los países dependientes, pueden representar los intereses extranjeros (Hernández Arregui, 2005: 29).

Con esta marca, el autor opera una doble síntesis: clausura el camino de ponderar a los nacionalismos de los países dependientes como identidades apriorísticamente fijadas o de sustancias esencialistas y, a la vez, habilita e instala la posibilidad de pensarlos como potencias históricas que responden a unos intereses muy distintos en relación con las condiciones sociales en las que efectivamente emerge. De allí que, por lo mismo, no niegue las variantes de un nacionalismo reaccionario o de "élite" que detecta en algunas expresiones asociadas a la burguesía tradicionalista:

La transformación económica del país trajo violentos desarraigos que se reflejaron en un sector de la clase dirigente. De la burguesía nacional se insinúan tendencias nacionalistas. Se trata de un tradicionalismo de casta, burgués, que alcanzará formalidad política en 1930, pero ajeno en principio al problema de la dependencia económica de Europa que, en tanto miembros de esa burguesía nacional ganadera, sus representantes no se plantean con claridad. Es un nacionalismo atado al pretérito hispánico y a la cultura eclesiástica, y que, en otro orden, es plenamente reaccionario (Hernández Arregui, 2005: 70-71).

Ahora bien, donde despliega de manera más acabada este problema es en *NyL*. Los últimos apartados de este ensayo, por su parte, están dedicados exclusivamente al Grupo Cóndor. Si bien son varias las lecturas que pueden hacerse de dicho grupo, basta en esta ocasión con remarcar el hecho de que se postulaba la necesidad de un marxismo de carácter abierto y situado para la investigación teórica y, a su vez, como guía de acción política de las masas. Sobre la base de esta posición es que se da el debate entre John William Cooke y Rodolfo Puiggrós en torno a cuáles son los pasos a seguir para la revolución y, por otro lado, si efectivamente era posible articular el peronismo como experiencia e identidad política con el marxismo. Es en ese marco que aparece *Nacionalismo y liberación*, preocupado por pensar y discutir qué tipos de nacionalismos se presentaban entonces en nuestro país y qué tipo de vínculos y puentes se podían establecer entre nacionalismo y marxismo. Ya al inicio del trabajo, cuyo apartado lleva el título "Qué es el nacionalismo", dirá Arregui:

A juzgar por las duras críticas que hemos formulado en otros escritos al nacionalismo tradicional en la Argentina —tanto como a los nacionalismos extranjeros— es obvio que el término nacionalismo, tema candente de nuestro tiempo, es usado aquí en una acepción diferente a la habitual. Esto es, apelando a la *interpretación marxista de la historia*. Y, como en anteriores libros, es nuestro propósito desagrar a este poderoso sistema de pensamiento, cuya sola mención crispa a millares de lectores. *Contra un prejuicio tan inveterado como preconcebido, sostenemos que entre nacionalismo y marxismo no hay incompatibilidades* [Las cursivas son nuestras] (Hernández Arregui, 2004: 13).

La postura que asume Hernández Arregui en torno aquel debate se acerca más a la adoptada por John William Cooke y, de otra parte, también a la de Ortega Peña: la lucha por la liberación nacional debe efectuarse desde el *interior* del movimiento peronista y no desde un afuera, aun cuando estas últimas posiciones pudieran suscribir a ciertos aspectos programáticos del peronismo.

Es observable, en este sentido, el hecho de que, incluso para pensar el nacionalismo, Arregui también se esfuerza por imponer su impronta desde un marxismo anclado en las cuestiones nacionales, máxime teniendo en cuenta que, aun al interior de las filas de la izquierda nacional, tampoco se trataba de un concepto homogéneo o de cierto acuerdo o concesión entre los propios referentes^[6]. Estas diferencias nos pueden servir a modo de contraste para observar no sólo como operaban distintas lecturas dentro del mismo espacio de pensamiento y militancia en tanto que grupo heterogéneo, sino fundamentalmente para atisbar un primer acercamiento respecto de la intervención que desliza Hernández Arregui.

Así, por mencionar tan solo un ejemplo, el contraste más evidente lo podemos ver en las conceptualizaciones de Abelardo Ramos y las críticas de Hernández Arregui a las de aquel. Con la voluntad de replicar la versión mitrista y sus variantes de izquierda liberal o, en términos jaurechianos, las versiones *mitromarxistas*^[7], Abelardo Ramos publica en 1949 su trabajo *América Latina, un país. Su historia, su economía, su revolución*. Sin embargo, el esfuerzo por cuestionar al liberalismo en general conduce a Ramos a (no sólo idealizar el nacionalismo *in toto*, sino a) no distinguir entre un nacionalismo reaccionario y un nacionalismo dinámico y contingente que contemple el factor de la lucha de clases en el horizonte por la liberación nacional, llegando incluso a rechazar y denigrar la figura de Moreno y, a la vez, exaltar la de Saavedra. En ese ensayo, el nacionalismo clerical es curiosamente presentado por Ramos como la expresión más acabada y coherente de la burguesía industrial argentina. Así, tiende una suerte de velo o hace caso omiso sobre el hecho fundamental de que ese nacionalismo entonces expresaba políticamente en Argentina la influencia de los imperialismos germano e italiano. De ese modo, Ramos *nacionaliza* un nacionalismo que, en rigor, presentaba muy poco de nacional si se lo piensa desde el punto de vista del cambio social. Desde luego, Arregui se ubica en las antípodas de esta lectura^[8], quien sostiene lo siguiente para marcar tajantemente dicha distinción y poner de relieve el carácter contingente y litigioso del nacionalismo en los países dependientes:

En los países dependientes, el surgimiento del nacionalismo responde a causas distintas. En la Argentina, el nacionalismo muestra rasgos individualizadores y cumple una misión histórica compleja... Ahora bien, hay dos nacionalismos. Uno, el del Estado fuerte que se anexiona al débil; otro, el nacionalismo de los pueblos débiles contra la prepotencia de los fuertes... En los países dependientes, la lucha por la liberación se relaciona, en el orden interno, con la lucha contra las clases feudatarias cuyo vasallaje las convierte en antinacionales (Hernández Arregui, 2005: 11).

Hasta aquí evidenciamos una primera marca que vinculamos directamente a la lectura que efectúa Dussel desde la filosofía de la liberación. Habíamos identificado previamente cómo definía la subalternidad y la exterioridad en relación con las naciones periféricas, esto es,

cómo articulaba la noción de *pueblo* al interior de la nación, sin incurrir en la caracterización de un bloque exclusivamente culturalista y, a la vez, instalando la posibilidad de pensar la configuración de los nacionalismos de los países dependientes ya no como una reificación esencialista que replica experiencias ajenas, sino, por el contrario, susceptibles de revestir potencias emancipadoras y de cambio social:

La nación periférica como totalidad no es pueblo, sino que lo es por sus sectores oprimidos, por aquellos que a veces ni son considerados por parte de la comunidad política organizada por el Estado. De allí que... [deba pensarse] *la noción misma de pueblo en la nación*. Es decir, el antiimperialismo puede ser puramente aparente, puede ser equívoco, o francamente revolucionario. *El antiimperialismo es real cuando el nacionalismo se define desde las clases oprimidas. Por ello, las nociones de pueblo y de nación hay que precisarlas dentro de una formación social* [Las cursivas son nuestras] (Dussel, 2011: 21).

Pero avancemos un poco más a propósito de cómo Hernández Arregui instala la posibilidad de pensar los nacionalismos en países dependientes. En su lectura, hay una división tajante de la cual se sirve para estructurar inicialmente su análisis: partiendo de las ambivalencias y las disputas que suponía pensar entonces el nacionalismo, postula la necesidad de “una oposición crucial, y que [se] resume en una doble distinción, el contexto histórico según se trate de una nación consolidada o un país colonial, y, por otro lado, la pertenencia a una u otra clase social desde la que se lo proclame o se lo rechace” (Hernández Arregui: 2004: 21). Esta oposición, que se repite a través de diferentes enunciados a lo largo de su trabajo^[9], nos resulta de interés por dos motivos: por un lado, ratifica el carácter no suturado y fijo del nacionalismo y, por otro lado, al mismo tiempo postula la idea de una nación-en-tránsito a ser tal, esto es, una nación ya consolidada por oposición a una nación colonial del pasado. No obstante, es aquí donde puede advertirse una de las primeras contradicciones que anticipamos al final de la sección anterior y que se desprende de su manera de interpretar la historia desde el marxismo crítico, sin duda, en este caso, con un enfoque teleológico que supone un *antes* y un *después a alcanzar*.

Una observación que podría propinársele a esta manera de evaluar las cosas es, sin duda, el historicismo evidente que supone *reinterpretar* el nacionalismo tan solo en tanto esté articulado sobre la base de un sujeto exterior oprimido —esto es, en este caso, a las masas peronistas^[10]— sin contemplar la matriz epistémica de inteligibilidad que dicha perspectiva histórica supone. En un apartado del trabajo que Hernández Arregui titula “El panafricanismo como historia”, emprende una crítica contra la concepción histórica que postulaba Hegel, cuya lectura descartaba la posibilidad de incluir a África y América Latina en los flujos de la historia moderna. Si bien en ningún momento es mencionada, la intertextualidad es evidente: la referencia es directamente a su obra *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, en donde Hegel sentencia que “la *Mnemosine* de la historia no dispersa su gloria a los ingratos” (Hegel en Grüner, 2002: 99). Veamos las palabras de Arregui:

Los genios se equivocan. Nada menos que Hegel negó en su época que el África puede ingresar a la vida histórica. África ha entrado en la Historia. Ha sido

este el más potente golpe sufrido por el imperialismo del siglo XX. Iberoamérica será el definitivo (Hernández Arregui, 2004: 226).

Si tomamos en cuenta lo repasado a propósito de algunas lecturas de la inflexión decolonial, resulta clara la apertura de varios interrogantes en los que incluso podrían hallarse algunas contradicciones en la forma en que Hernández piensa ese pasaje del *yo-soy-histórico* al *yo-soy-colonial* y que, como decimos, se desprenden de su concepción histórica. Los entredichos pueden surgir de las siguientes preguntas: ¿a qué tipo de Historia ingresa África al momento en que Hernández Arregui lo anuncia? ¿Qué es, entonces, del interregno histórico *sin nombre* cuando nos referimos a esa África —o América Latina— del pasado que aún no ha ingresado a los flujos históricos de la modernidad? Si bien cuestiona el principio eurocentrado y elitista de la máxima hegeliana, de alguna manera la matriz de inteligibilidad de dichos procesos sigue teniendo en el centro a la modernidad. Así, es sobre la base del Sujeto Europa y del capitalismo industrializado que se calibra la negación, o bien el ingreso a un terreno de visibilidad y participación históricas. Dentro de este dominio, todo objeto o experiencia no subsumible es interpretado como un residuo pre-capitalista y, como corolario, relativo a una temporalidad pre-moderna.

Así lo entiende y lo ha analizado, por ejemplo, Silvia Rivera Cusicanqui (2010)^[11], quien también cuestiona la idea de progreso que supone este historicismo y que, para ella, es restituida por las gramáticas nacionalistas y marxistas. Estos horizontes rehabilitan un relato cuyo parámetro de inteligibilidad está constituido por el eje central de una modernidad instrumental y tecnocrática que acaba subsumiendo todo bajo su invencible unidad, sin la posibilidad de pensar en otras temporalidades, otros espacios de resistencia, en suma, en otros *modos de existencia*. Por ello, dichos horizontes representan los “distintos momentos constitutivos de dominación colonial y su despliegue y pervivencia, a lo largo del tiempo, a través de rearticulaciones constantes con otras formas de sometimiento contemporáneo” (Rivera Cusicanqui en Accossatto, 2017: 171). Por ello, su argumento “quiere enfatizar que la ambigüedad de estos discursos y su polaridad interna son funcionales a la dominación cultural de las élites..., contribuyendo a prolongar su apropiación exclusiva del aparato del Estado” (Rivera Cusicanqui, 2010: 118).

Del mismo modo podríamos contemplar, junto con Quijano (1988) y Dussel (2000, 2011b), una visión no euro-historicista si se la piensa desde una perspectiva del sistema-mundo. Sobre la base de este presupuesto es que para ambos autores la modernidad es el resultado de la constitución del sistema-mundo planetario donde precisamente es Europa la que adquiere centralidad, pero en la que efectivamente se pone de relieve el carácter arbitrario de su genealogía imaginaria:

La brutal violencia de esta dominación se transmuta con el ‘mito de la modernidad’. El mito de la modernidad consiste en que, al considerar la modernidad como un proceso racional de ‘salida’ de la Humanidad de un estado de inmadurez regional, provinciana, no planetaria... se oblitera ante sus propios ojos el proceso irracional y de violencia que justifica su imposición ante las poblaciones que se asumen como no modernas (Dussel, 2000: 48).

Ahora bien, pese a estas francas observaciones que hemos hecho en función de algunas conceptualizaciones de la inflexión decolonial para poner en entredicho las categorías repasadas, es a partir de aquella contradicción que advertíamos en la lectura de Hernández Arregui que surge su insistencia en *ensayar* y *disputar* el nacionalismo como noción problemática. Como hemos advertido al inicio de esta sección, no puede entenderse la producción ensayística arreguiana (solamente) al margen de las discusiones que entonces signaban las polémicas de ese contexto en todo el campo de la política. Hacerlo exclusivamente de ese modo equivaldría a *deseventualizar* y a reificar un pensamiento tan solo como forma atomizada, esto es, desentendido de su marco histórico y de sus propias condiciones de producción. Desagregarse entonces de dicha disputa tenía como resultado favorecer sus lecturas antagónicas y, tomando los conceptos de Grüner, abdicar de su significación^[12].

Hernández Arregui, en ese sentido, es consciente de que “las sociedades no han seguido una misma línea de evolución coincidente en todas ellas, sino una multitud de líneas divergentes” (Hernández Arregui, 2004: 171).

Su voluntad, en ese sentido, es tanto menos situar a las naciones dependientes en un interregno de no-historia en relación con las metrópolis centralizadas cuanto torsionar toda la *intelligentsia* de la hermenéutica liberal que entonces pugnaba por los principios legítimos de definición tanto del nacionalismo como del marxismo en tanto que aparato crítico de análisis de realidad: el primero, para él, “el tema más candente de nuestro tiempo” (Hernández Arregui, 2004: 13), y el segundo:

...el tema central de nuestro tiempo. Y en lo que hace a este trabajo, un método de investigación de la historia y la cultura. *La utilidad de un método —que es una herramienta del pensamiento— consiste en apropiarse de él sin dejarse dominar por su esquemática superposición a realidades históricas distintas entre sí, por traslados teóricos mecanografiados de un país a otro.* [Las cursivas son nuestras] (Hernández Arregui, 2004: 31).

Esto habilita en tanto que diálogo devolver la crítica también a la propia perspectiva decolonial. Cabe preguntarse, entonces, ¿sólo es posible pensar en proyectos de vida y en horizontes emancipatorios despojándose, de una vez y para siempre, de cualquier variante que se desprenda de dicho sistema-mundo moderno en tanto este supone *siempre* un acoplamiento a los dispositivos de la colonialidad del poder?

Del mismo modo que el propio historicismo en el que incurría la lectura de Hernández Arregui lo conducía a pensar en un solo colonialismo^[13] y en una demarcación histórica, *en principio*, análoga a la visión eurocentrada, las conceptualizaciones aquí repasadas del enfoque decolonial no nos permitirían atisbar un subterfugio, una hendidura o un resquebrajamiento en dichas variantes (ya hablemos de nacionalismo, de marxismo, o bien de una articulación de ambos). Así, todas ellas, *en última instancia*, se nos presentan como insuficientes para pensar en horizontes de cambio social. La conclusión parecería ser evidente: no se puede ser moderno sin ser colonial, o —para enunciarlo en los términos en que lo hemos repasado— sin rehabilitar los equipamientos de dominación de la colonialidad del poder.

Y aquí está tal vez la observación más importante que se desprende de este diálogo: postular esta idea de una modernidad homogénea, dada como Una ya constituida y no *deconstituible* (apelando, en algunos casos, a microorganizaciones no enmarcadas en la lógica estatal, y, en otros, a culturalismos sin “reduccionismo de clase”) trae aparejadas dos suposiciones: por un lado, la imposibilidad de pensar en tensiones o contradicciones al interior de dichas variantes; por otro lado, y como corolario, en la insuficiencia que supone disputar dichos espacios.

Entender al Estado-nación, entonces, como categoría vacía o bien, en términos de Quijano, como la imposibilidad de encontrar una sociedad plenamente nacionalizada^[14] implica abdicar de un espacio que es susceptible de ser disputado y definido permanentemente y del que precisamente la hegemonía de la colonialidad del poder y sus equipamientos (culturales, teóricos, económicos, institucionales, etc.) no dudan en intervenir para imponer y cristalizar sus principios de visión y división del mundo y, por tanto, sus modos de existencia.

Esa es precisamente la lectura que hemos tratado de emprender a partir del *corpus* seleccionado de la ensayística arreguiana, esto es, ver cómo a partir de una discusión específica y *eventualizada*, Hernández Arregui se esfuerza por investirle un sentido a las categorías repasadas y a dichos espacios disputados, del cual advertíamos su carácter litigioso. Si, recuperando a Volóshinov^[15] (1976), el lenguaje es la arena de combate para imponer significaciones, en el caso de Hernández Arregui esta batalla se despliega sobre la base de la discusión y en el litigio constante de categorías que aún hoy no cesan de ser disputadas. Por ello es que también el marxismo, en las obras estudiadas, se constituye también como un objeto torsionable y del que Hernández Arregui efectivamente se sirve para deslizar otra mirada no sólo del nacionalismo, sino de la cultura nacional, de la historia y de las exégesis del propio marxismo como aparato de pensamiento.

3. Conclusiones sin telos

Con el objetivo de profundizar los interrogantes abiertos y la forma en que se mellaban como litigiosas y problemáticas dichas categorías en la ensayística arreguiana, iniciamos un *diálogo* entre algunas conceptualizaciones del giro decolonial y el modo en que Hernández Arregui va a pensar y definir al nacionalismo y al marxismo como herramienta crítica y “método de interpretación de la historia” en *Nacionalismo y liberación*. De allí observábamos que, si bien hay un esfuerzo por reapropiarse y repensar tanto al nacionalismo como al marxismo, era posible identificar —a partir de los cuestionamientos de la inflexión decolonial a los axiomas eurocentrados de la modernidad— algunas contradicciones que se desprendían de su propia interpretación. Dado que la voluntad de este diálogo no buscaba impugnar una lectura sino, antes bien, proporcionar una plataforma más de debate para acercarnos a nuestra hipótesis de sentido, replegamos aquella aventura crítica a las propias conceptualizaciones del enfoque decolonial que se desprendían de nuestra exposición.

Si bien creemos que este aporte debe leerse particularmente más como una discusión que vehiculice el debate (abierto, contingente y permanente) antes que como una conclusión (fija y suturada), podríamos aseverar que son dos, al menos, las consideraciones finales a las que hemos tratado de arribar.

En primer lugar, remarcar el carácter contingente y, por ello, litigioso que reviste cualquier despliegue teórico, independientemente de la voluntad de quienes intervienen en su definición. Como hemos tratado de ver en este artículo, tanto Hernández Arregui como el conjunto de pensadores que articulaban su contribución teórica con el campo de la militancia (variante rústica de lo que podríamos denominar *práxis teórica*) pugnaban constantemente por el sentido de los conceptos que entonces dirimían la realidad nacional. Sin duda, la trabazón entre la esfera intelectual y la vida política es una constante de la ensayística de Hernández Arregui. Así, el texto y el despliegue de la palabra devenían en un espacio de combate y cuya disputa se traducían en las propias tesituras de lo social. En el caso que nos ha convocado, hemos tratado de ver cómo Hernández Arregui imprime su propia lectura a dichas conceptualizaciones y de qué manera se reapropia de algunas herramientas para pensar en un marxismo en clave nacional.

En segundo lugar, y como corolario del punto anterior, marcamos la necesidad de enfatizar la conexión entre el saber y lo social, esto es, entre lo que se piensa y lo que pasa afuera, no como dos órdenes separados o especulares, sino como dos instancias complementarias. La producción teórica debe estar permanentemente arrinconada por los problemas sociales para evitar atomizaciones, aunque muy sofisticadas, sin correlato alguno con la realidad. Se ha marcado en varias ocasiones que el pensamiento de izquierda incurre generalmente en apriorismos extrapolados de otros marcos históricos y, de allí, su normatividad teórica y su insuficiencia para interpretar la realidad.

Si reflexionamos un rato en torno a estas dos consideraciones, arribaremos al hecho de que, dado el momento que se está atravesando, temas como la cultura, la nación, el nacionalismo y el marxismo ameritan seguir siendo pensados. Lejos están de ser categorías perimidas o sin importancia y, por lo mismo, lejos estamos de dar por cerrada y concluida esta etapa. De allí que, retomando un conocido enunciado, podríamos concluir que la patria es el otro, pero también lo que falta.

4. Notas

[1] Sin embargo, hay quienes fechan la recepción y las primeras traducciones antes de la efectuada por Juan B. Justo (Tarcus, 2017). Es el caso, por ejemplo, de Germán Avé Lallemand, un ingeniero especialista en minas de la olvidada provincia de San Luis. De amplia formación erudita y humanística, leyó *El Capital* en alemán y también escribió una serie de artículos para periódicos del exilio y la migración germánica en Argentina, tanto para el diario *La Vanguardia* —fundado por Juan B. Justo— y para un periódico llamado *El Obrero* en el que desarrolló la primera interpretación de la estructura de clases y del capitalismo agrario argentino según el modelo de *El capital*.

[2] En adelante, *lyC* y *NyL*, respectivamente.

[3] Sin duda, no puede no mencionarse la evidente influencia que han tenido estas conceptualizaciones de las contribuciones de Franz Fanon y Aimé Césaire para la constitución de un campo de estudio en torno a la colonialidad. Ambos se esforzaron en caracterizar el proyecto civilizatorio como una maquinaria de barbarie que afecta no sólo a los pueblos colonizados, sino también a geografías europeas y centralizadas, cuyo rasgo veremos en el tercer punto relativo la distinción entre el giro decolonial y los enfoques poscoloniales.

[4] Es interesante observar el modo en que cada uno de los referentes de este enfoque articula de distinta manera lo que entienden por subalternidad, ya que es en esas modulaciones donde puede verse un acercamiento o, al contrario, un alejamiento respecto de algunas categorías axiales de la Teoría Crítica. En Enrique Dussel, a diferencia de Aníbal Quijano o Ramón Grosfoguel, la categoría de *clase*, por ejemplo, sigue teniendo un peso teórico irreductible. Si bien en estos dos últimos el concepto de clase es utilizado como vector heurístico y explicativo, tiende a diluirse y, en algunos casos, directamente a obliterarse frente a la preeminencia de materializar la diferencia colonial en la otredad comprendida en las poblaciones indígenas y afrodescendientes. En el Enrique Dussel de la *Filosofía de la liberación*, por el contrario, esta ecuación contempla la clase social, comprendiendo a la subalternidad y a los oprimidos en términos de pueblo o de pobres (cuyo rasgo distintivo lo conecta, sin duda, con algunos de los postulados de la Teología de la Liberación). Dirá, en ese sentido: “[Se debe] pensar todo a la luz de la palabra interpelante del pueblo, del pobre, de la mujer castrada, del niño y la juventud culturalmente dominados, del anciano descartado por la sociedad de consumo” (Dussel, 2011a: 217).

[5] Desde luego, uno de esos puntos que aúna a ambas perspectivas es el énfasis puesto en cómo determinadas relaciones de poder asociadas a las experiencias históricas de la sujeción y el dominio colonial tienen aún implicancias en nuestro presente; en última instancia, ambas se esfuerzan por relevar dichas implicaciones en la imaginación teórica y política que definen las clausuras y las aperturas de nuestra historia actual.

[6] Con esto nos diferenciamos, sin duda, de la aserción y la postura establecida por el sociólogo argentino Juan José Sebreli, para quien “la izquierda nacional, en su conjunto, no es más que la expresión irreversible de su propia contradicción, cuya belicosa defensa del populismo no es políticamente neutra, ni flota en el aire... es decididamente enemiga de las democracias, consideradas por aquella extranjerizantes y cosmopolitas, y concuerda siempre con regímenes bonapartistas o fascistas” (Sebreli, 1985: 23). Del mismo modo tratará de homogeneizar sus lecturas del nacionalismo, sosteniendo que todos sus referentes emprenden “una defensa del nacionalismo y de la cultura nacional basada en el mito acuñado por el viejo romanticismo alemán del «alma del pueblo» (*Volk*) y, por lo tanto, una apología de las tradiciones y las costumbres (Sebreli, 1985: 23)”.

[7] Es el caso, verbigracia, de José Ingenieros, con *Evolución de las ideas argentinas* (1918), o bien de Juan B. Justo, con *Teoría y práctica de la historia* (1909).

[8] Discutiendo directamente con la tesis-fuerza de Abelardo Ramos, en otro de sus trabajos, a saber, *La formación de la conciencia nacional* (2006 [1960]), Hernández Arregui se detiene particularmente a analizar el “carácter extranjero” que adoptan estas variantes. Ya incluso en el prólogo de este ensayo marcará el punto de partida de dicho análisis: “Esta es la crítica inspirada en un profundo amor al país y fe en el destino nacional de la humanidad, contra la izquierda argentina sin conciencia nacional y el nacionalismo de derecha, con conciencia nacional, pero sin amor al pueblo” (Hernández Arregui, 2006: 18).

[9] *Verbi gratia*: “El nacionalismo posee un doble sentido, según corresponda al contexto histórico de un país poderoso o un país colonial. Hay pues, en el umbral del tema, una diferencia, no de grado sino de naturaleza, entre el nacionalismo de las grandes potencias — Inglaterra y los Estados Unidos, por ejemplo— *que son formaciones históricas ya constituidas, y el nacionalismo de los países débiles, que aspiran justamente a convertirse en naciones*” [Las cursivas son nuestras] (Hernández Arregui, 2004: 81).

[10] "No hay que comenzar la casa por el techo, sino por la base. Y esas bases no son entelequias. Son, en la Argentina, las masas peronistas. He aquí el punto de partida en un país colonial de toda teorización revolucionaria: la vida social es esencialmente práctica..." (Hernández Arregui, 2004: 17).

[11] Si bien sus conceptualizaciones están particularmente situadas en los problemas del suelo boliviano, aquí nos resultan de interés recuperarlas para poner de relieve las contradicciones que marcábamos en algunos axiomas del discurso nacionalista y cuyo alcance excede dichas latitudes.

[12] "Con las políticas de la interpretación sucede, sencillamente, lo mismo que con la política a secas: o la hacemos nosotros, o nos resignamos a soportar la que hacen los otros" (Grüner, 2013: 7).

[13] "Dentro del trazado general del imperialismo, el colonialismo es un solo..." (Hernández Arregui, 2004: 171).

[14] "En ningún país latinoamericano es posible encontrar una sociedad plenamente nacionalizada ni tampoco un genuino Estado-nación, ya que la estructura de poder fue y aún sigue estando organizada sobre y alrededor del eje colonial" (Quijano en Segato, 2013: 21).

[15] "La existencia reflejada en el signo no sólo es reflejada, sino refractada. ¿Cómo se determina esta refracción de la existencia en el signo ideológico? Por la intersección de intereses sociales orientados en distinto sentido dentro de la misma comunidad de signos, es decir, por la lucha de clases. La clase no coincide con la comunidad de signos, es decir, con la comunidad, constituida por la totalidad de usuarios del mismo conjunto de signos para la comunicación ideológica. Varias clases diferentes usan la misma lengua. Como resultado, en cada signo ideológico se intersectan acentos con distinta orientación. El signo se convierte en la arena de la lucha de clases" (Volóshinov, 1976: 36).

5. Bibliografía

Accossatto, R. (2017). Colonialismo interno y memoria colectiva. *Revista Economía y sociedad*, 21(36), 167-181.

Bashkar, R. (1998). *The Possibility of Naturalism. A Philosophical Critique of the Contemporary Social Sciences* (Las traducciones son nuestras). Londres, UK: Routledge.

Dussel, E. (2000). Europa, modernidad y eurocentrismo. En E. Lander (Comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales* (pp. 31-52). Buenos Aires, AR: CLACSO.

Dussel, E. (2011a). *Filosofía de la liberación*. Distrito Federal, MX: Fondo de Cultura Económica.

Dussel, E. (2011b). Transmodernidad e interculturalidad (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación). En E. Lander (Comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales* (pp. 45-72). Buenos Aires, AR: Ediciones Ciccus.

Galasso, N. (2007). *Aportes críticos a la historia de la izquierda argentina. Socialismo, Peronismo e izquierda nacional, Tomo 1* (2.a ed.). Buenos Aires, AR: Ediciones Nuevos Tiempos.

Galasso, N. (2010). *Los hombres que reescribieron la historia*. Buenos Aires, AR: Cooperativa Punto de Encuentro.



- Galasso, N. (2012). *Juan José Hernández Arregui, del peronismo al socialismo*. Buenos Aires, AR: Colihue.
- Galasso, N. (2012). El recuerdo de Hernández Arregui, un emblema del pensamiento nacional. Recuperado de <http://www.elortiba.org/old/notapas1457.html>
- Grosfoguel, R. (2006). La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales. Transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global. *Tabula Rasa*, 1(4), 17-48.
- Grosfoguel, R. y Castro Gómez, S. (2007). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá, CO: Siglo del Hombre Editores.
- Grüner, E. (2002). *El fin de las pequeñas historias*. Buenos Aires, AR: Paidós.
- Grüner, E. (11 de junio de 2011). ¿Qué clase(s) de batalla es la "batalla cultural"? Recuperado de <https://www.pagina12.com.ar/diario/debates/32-169889-2011-06-11.html>
- Grüner, E. (2013). Prólogo. Foucault: una política de la interpretación. En M. *Foucault, Nietzsche, Freud, Marx* (pp. 3-8). Recuperado de <http://ceiphistorica.com/wp-content/uploads/2016/02/mfn.pdf>
- Quijano, A. (1986). «La tensión del pensamiento latinoamericano (Coloquio: "Marx ¿para qué?", Sociedad Puertorriqueña de Filosofía). *La Torre. Revista General de la Universidad de Puerto Rico*, 131(72), 167-193.
- Quijano, A. (2011). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (Comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales* (pp. 219-260). Buenos Aires, AR: Ediciones Ciccus.
- Quijano, A. (1988). *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*. Lima, PE: Sociedad y Política ediciones.
- Mignolo, W. (2003). *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid, ES: Akal.
- Mignolo, W. (2007). El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto. En S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, (pp. 25-46). Bogotá, CO: Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores.
- Nairn, T. (1977). *The break-up of Britain: Crisis and Neo-Nationalism* (Traducción propia). London: New Left Books.
- Ramos, J. A. (2011). *Historia de la nación latinoamericana* (2.a edición). Buenos Aires, AR: Ediciones Continente.
- Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*. La Paz, BO: Piedra Rota.
- Sebreli, J. J. (1985). *Los deseos imaginarios del peronismo*. Buenos Aires, AR: Legasa.
- Segato, R. (2013). *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos: y una antropología por demanda*. Buenos Aires, AR: Prometeo.
- Smith, A. D. (1975). *Teoría del nacionalismo*. Barcelona, ES: Península.
- Tarcus, H., Katz, A. y Schuster, M. (2017). "Marx ha vuelto: 150 años de *El capital* [Entrevista]. Recuperado de <http://www.lavanguardia.com.ar/index.php/2017/09/16/marx-ha-vuelto-150-anos-de-el-capital-entrevista-a-horacio-tarcus/>

Volóshinov, V. N. (1976). *El signo ideológico y la filosofía del lenguaje*. Buenos Aires, AR: Ediciones Nueva Visión.

Corpus:

Hernández Arregui, J. J. (2004). *Nacionalismo y liberación* (4.a ed.). Buenos Aires, AR: Contrapunto.

Hernández Arregui, J. J. (2005). *Imperialismo y cultura*. Buenos Aires, AR: Ediciones Continente.