



Antrópica

Revista de Ciencias Sociales y Humanidades

DOSSIER

EL CORPUS ETNOLÓGICO DE MARX





Marx, las comunidades y la aleatoriedad en la historia

Marx, communities and randomness in the history

Álvaro García Linera

Universidad

<https://orcid.org/0000-0001-7744-8581>

rgaagl@gmail.com

Recibido: 10 de febrero de 2022.

Aprobado: 12 de mayo de 2022.

Resumen

El artículo estudia el interés que produjo la existencia de las comunidades agrarias en el concepto de historia social en Marx y el marxismo. Plantea que Marx elaboró un sistema propio de categorías como la *formación primaria y secundaria*, *comunidad arcaica* y *comunidad rural* para la comprensión materialista de los distintos tipos de comunidad presentes a lo largo de los múltiples y aleatorios cursos de la historia humana.

Palabras Clave: Marx. Comunidades. Aleatoriedad.

Summary:

The article studies the interest that produced the existence of agrarian communities in the concept of social history in Marx and Marxism. It argues that Marx elaborated a system of categories such as primary and secondary formation, archaic community and rural community for the materialistic understanding of the different types of community present throughout the multiple and random courses of human history.

Keywords: Marx. Communities. Randomness.

El destino como ilusión política.

Durante mucho tiempo, una de las fuerzas de convencimiento que ostentaba el marxismo oficial, era su fatalismo histórico, esto es, la convicción mental de que todos las injusticias, abusos y males que vivía actualmente la sociedad iban a concluir con el inevitable e inexorable advenimiento de una sociedad de fraternidad universal, el comunismo (Grossmann, 1979: 388-9).

La esperanza de redención, es un arquetipo social común a todas las culturas, una de cuyas derivaciones es la salvación religiosa. Solo que en este caso no se trataba de una salvación individual ni espiritual, sino colectiva y terrenal, a través de la lucha y en cumplimiento de unas “leyes objetivas de la historia”. Igualmente, la filosofía de la historia no fue un patrimonio del marxismo oficial. Es una propuesta de varias escuelas filosóficas (Hegel, 1992: 116-127), y siempre quedaba como un tema de debate de un cenáculo reducido de filósofos seguidores o críticos. Pero ahora, se trataba de una filosofía *política* de la historia, de un conjunto de convicciones organizadoras de la lucha política de militantes con influencia irradiante en amplios sectores populares. Posiblemente esta filosofía política haya servido ante todo para agregar y cohesionar a los reducidos conjuntos de militantes asociados por convicciones ideológicas y haya influido muy poco en las adhesiones por necesidades, agravios o demandas, que abarca a la gran mayoría de los sectores populares involucrados en luchas revolucionarias y acciones colectivas. Sin embargo, esta convicción en un futuro de ineludible victoria, contribuyó a la formación de partidos políticos revolucionarios, a la construcción de una mística militante en el mundo entero y, a una serie de resistencias heroicas contra la represión, la tortura y la persecución con las que fuerzas conservadoras intentaron, en vano, erradicar la influencia comunista en las luchas políticas del siglo XX.

Así, el comunismo como destino de la humanidad se convirtió en un destino apodíctico similar al de las leyes naturales, como la gravedad o el desplazamiento de las capas tectónicas de la corteza terrestre. A la superioridad moral, frente a otras corrientes políticas, que supone el luchar por los trabajadores y pobres del mundo, se sumaba la creencia en una superioridad histórica al caminar del lado del futuro inevitable de la humanidad.

Pero si había una flecha del tiempo histórico hacia adelante, debiera haber también una línea de progresión de la organización social del pasado al presente. De hecho, el pensamiento colonial europeo durante los siglos XVI-XIX ya había jerarquizado y establecido “superioridades” naturalizadas entre pueblos colonizadores y colonizados, otorgándole a los primeros el deber de llevar a los segundos al umbral de la civilización (Sepúlveda, 1975); en tanto que, a los reacios, había que hacerlos desaparecer por su “natural” debilidad (Haller, 1992: 227) y reemplazarlos por los más “civilizados” (Darwin, 1979: 174-179).



La filosofía del siglo XVIII ya había recogido ese humor cultural de la legitimación colonial a través del concepto de “asiatismo” que, como lo ha demostrado Anderson, no solo combinaba falsedades y prejuicios sobre un supuesto inmovilismo histórico y tecnológico (Anderson, 1987: 476-568), sino además incluía una supuesta propensión tribalista y despótica de los pueblos colonizados a la servidumbre, que los alejaba de la libertad (Montesquieu, 2003: 156, 200-204).

Marx y el marxismo europeo de fines del siglo XIX que nacieron en medio de este ambiente cultural, y en contra de él, llevan la huella de esta impronta cognitiva. Engels utilizó la categoría de “ruinas de pueblos” para referirse a la situación de varias de las naciones pequeñas en Europa (Marx, Engels, 1980: 211-255), en tanto que Marx empleara de distintas maneras el concepto de “asiático” entre los años 1850-1860, para luego abandonarlo (Marx, Engels, 1969). En tanto que hubo marxistas europeos de inicios de siglo que justificaron las políticas coloniales de sus gobiernos bajo el argumento de llevar la “civilización” a pueblos atrasados (Van Kol, 1978: 22-38)

El triunfo de la Revolución en Rusia en 1917, de mayoría campesina, y la importancia de las luchas en China y otros países colonizados desplazó el debate en torno a la superioridad de unas naciones sobre otras, para centrarlo en torno a la “superioridad”, o no, del capitalismo respecto a otros modos de producción precedentes y, por tanto, el protagonismo y liderazgo en la lucha contra el capitalismo, de aquella clase social que emerge desde sus entrañas, el proletariado, respecto a las otras clases populares resultantes de la hibridación contemporánea con modos de producción anteriores al capitalismo.

Este debate adquirió mayor relevancia entre los marxistas de los países ubicados en lo que Marx denominaba “las extremidades del cuerpo capitalista”, (Marx, Engels, 1974: 296): África, Asia y Latinoamérica, no solo porque es ahí donde era preponderante el peso demográfico de campesinos y distintas modalidades de comunidades agrarias, sino porque además eran las regiones donde se estaban produciendo intensas luchas de descolonización y democratización política (Wallerstein, 2004). La discusión en torno a los modos de producción no trataba de meras disquisiciones académicas sobre el pasado, sino de estrategias políticas, del tipo de alianzas de sectores subalternos, de liderazgos colectivos, de delimitación de sectores movilizables y sectores pasivos, de cambios socioeconómicos posibles a impulsar o a postergar, etc.

¿Era el proletariado la única clase revolucionaria, o también los campesinos? ¿Y si no lo eran, cual el papel que debían desempeñar los campesinos en una futura revolución? ¿Las comunidades agrarias son una clase, un modo de producción, o una forma asociativa en decadencia? ¿Las comunidades deben disolverse para dar paso a la modernidad asalariada en el campo, o tienen un



potencial revolucionario? ¿Qué tipo de revolución puede gestarse en países con predominio agrario, o comunal? Estas y muchas otras preguntas envolvían los debates sobre modos de producción, campesinos y comunidades agrarias “pre capitalistas”. Las discusiones sobre la historia de las sociedades, al menos en América Latina, era pues un debate sobre la lucha política en el presente (Marchena y otros, 2020; 27-140)

La publicación en 1938 del texto de Stalin “Sobre el materialismo dialéctico y el materialismo histórico” (Stalin, 1977), acompañado luego por los manuales oficiales del URSS cerró por un tiempo el debate dentro del marxismo oficial sobre las múltiples vías de desarrollo de la humanidad. Los manuales establecían un curso lineal de la historia que iba desde el comunismo primitivo, esclavismo, feudalismo, capitalismo y socialismo; y en ese orden y ascenso gradual claramente se establecía la superioridad de una etapa histórica sobre la otra y la inevitable presencia plena de cada una para luego pasar a la siguiente. Las estrategias de lucha, alianzas y protagonismos sociales se desprendían de manera diáfana. Había que pasar por el capitalismo para llegar al socialismo; el capitalismo era una sociedad superior al feudalismo, al esclavismo y al comunismo primitivo y, le correspondía al proletariado liderizar al resto de las clases “en transición” o conservadoras.

Este esquema mutilado y fantasioso de la historia humana, que por su determinismo victorioso ayudaba a galvanizar el activismo de núcleos de militantes comunistas, tenía como efecto colateral atropellar sin pudor la evidencia de los datos distintos y mucho más complejos de la historia y la realidad de cada sociedad. Así, muchos de los marxistas latinoamericanos, políticos e investigadores, salieron a la búsqueda de señores feudales y siervos en la colonia y la república temprana, matando la realidad en cumplimiento de un designio metahistórico. La simpleza de una teleología sustituía el análisis concreto de la realidad concreta, y una teología política reemplazaba la comprensión de las contingencias de las luchas sociales.

Esto llevó no solo a un empobrecimiento del pensamiento marxista continental y mundial, sino a una incompreensión de las verdaderas características de las realidades sociales, de las estructuras colectivas y, por tanto, de las estrategias políticas necesarias para apuntar las luchas emancipadoras. Al bloqueo mental frente al curso de la realidad le acompañó una impotencia política que mutiló los aportes revolucionarios de los marxismos a la lucha de los pueblos latinoamericanos. No hubo comprensión de la realidad nacional o continental, mucho menos impulso a la transformación social. Pero eso sí, hay que reconocer y valorar, hubo una gran contribución, muchas veces heroica, a la militancia política al lado de las clases subalternas, a la fe colectiva en un destino mejor.



Y es que el marxismo no es una maqueta de historia nacional o mundial a la que hay que rellenar con “datos” secundarios de cada país; mucho menos una filosofía de la historia que prescribe a la realidad su camino inevitable. Precisamente contra esa manera de degenerar su pensamiento, Marx se opuso de manera explícita y vehementemente en una nota a un diario ruso en 1877 (Marx, 1980 A: 64).

La publicación del *Despotismo oriental* de Wittfoguel en 1957 (Wittfoguel, 1967) renovó el debate partidario y académico sobre los modos de producción. Aunque el libro es una continuidad del prejuicio colonial europeo respecto a la propensión autoritaria de la historia de los pueblos de Asia, África y Latinoamérica, incluida la Rusia soviética, la utilización enciclopédica de datos históricos sobre muchas sociedades hidráulicas en el mundo y la recuperación de frases de Marx sobre un modo “asiático” de organización económica y política de comunidades agrarias, quebró el esquema lineal al mostrar un camino divergente de desarrollo de las sociedades.

La posterior publicación en Europa y América Latina de los *Grundrisse* de Marx (Tarcus, 2017) con su capítulo sobre las “Formas que preceden a la producción capitalista” (Marx, 1982), produjeron una oleada de sugerentes reflexiones sobre los múltiples cursos de la historia social anterior al capitalismo (Marchena y otros, 2020; 27-140. Wolpe: 1980). En particular, en América Latina se desplegó un intenso diálogo sobre los modos de producción y el “asiatismo” (Bartra, 1974; Alavi, 1975; Sempat Assadourian y otros, 1982; Semo y otros, 1979); se introdujo el concepto de modo de producción colonial (Sempat Assadourian y otros, 1982: 135-160), el modo de producción tributario (Amin: 1974; Haldon, 1993); se avanzó en la reflexión de formas de subsunción de la economía agraria (Bartra, 1979), de abigarramiento social (Zavaleta, 1983: 17), etc.

A ello se sumó la publicación de los cuadernos de anotaciones etnológicas de Marx llevada a cabo por Krader, que permitieron al fin tener una mirada sistemática del modo en que Marx abordó el estudio de las sociedades agrarias, antiguas y existentes (Marx, 1988). El mismo Krader hizo su propia lectura y publicó el voluminoso tomo sobre el Modo de Producción Asiático (Krader, 1975) donde expone lo que considera sería la concepción que tenía Marx sobre la historia social.

Se trata ciertamente de una lectura erudita sobre el tema que, si bien desvirtúa categóricamente todas las lecturas de un desarrollo humano unilineal atribuidas a Marx, deja en pie el concepto de “asiático” para caracterizar un momento de la organización social de una parte de la humanidad. Como veremos después, consideramos que Marx en la última década de vida, abandono esa categoría heredada de la filosofía política liberal y propuso todo un cuerpo conceptual propio para entender la organización comunal de las sociedades antiguas y los múltiples cursos de su existencia hasta nuestros días.



Con todo, el impacto de la publicación al español de los *Cuadernos Etnológicos*, de las Cartas de V. Zazulich (Marx, 1980 A) y del *Cuaderno Kovalevsky* (Marx, 1989) fue mínima. El pensamiento marxista en sus múltiples corrientes se mostraba impotente para entender la oleada neoliberal que se imponía planetariamente; carecía de una estrategia ofensiva ante el declive del Estado de Bienestar y el keynesianismo económico. Y, a fines de los 80s del siglo XX, se derrumbaba la URSS como fracaso del imaginado curso inevitable de la historia hacia el socialismo.

El efecto fue devastador. Una oleada cultural conservadora se posó sobre el planeta y, lo peor, a título de “cambio”. Se privatizaron empresas, se desmontó el Estado de bienestar, se debilitaron los sindicatos, se precarizó la fuerza de trabajo, se incrementaron las desigualdades (Pikety, 2020). Los partidos marxistas languidecieron; muchos de sus militantes e intelectuales pasaron a reforzar la narrativa del “management” empresarial; las publicaciones marxistas cerraron y se arrojaron a la estantería de libros viejos las obras de Marx. Se dejó de enseñar marxismo en la mayoría de las universidades y su sola mención era catalogada como un arcaísmo conceptual. El debate sobre los modos de producción perdió relevancia, reduciéndose a acciones académicas individuales mimetizadas a través de nuevas categorías, como la de “poscolonialidad” que cobijo, con otro menú de conceptos, la excepcionalidad del “orientalismo” (Chibber, 2021). El triunfo absoluto del capitalismo y el derrumbe de la URSS, parecía cerrar el optimismo sobre cualquier posibilidad de sociedad post-capitalista.

El siglo XXI trajo un gradual renacer del marxismo. Sublevaciones populares victoriosas en América latina, crisis del neoliberalismo, gobiernos progresistas, crisis económicas mundiales cada vez más intensas han vuelto a colocar en la agenda del debate público la discusión en torno a la acción colectiva, al movimiento indígena, a las luchas feministas, a la precariedad, la desigualdad, la desglobalización, la crisis climática, lo común y alternativas al capitalismo. El marxismo comienza a dejar la cueva en la que hibernó más de 20 años; hay una renovada lectura del pensamiento de Marx desde distintas temáticas (Keucheyan, 2013), incentivada también por la publicación de más tomos de las Obras Completas de Marx y Engels (MEGA) en alemán (Heinrich, 2020. Musto, 2015). Se están publicando nuevas traducciones de textos de Marx (Marx, 2018, 2019) y hay un renovado interés por retomar el debate sobre los modos de producción (Marchena, 2020. Curtis, 2009. Anderson, 2016)), incluso desde puntos de vista opuestos al marxismo (Milanovic, 2020). No se trata solo de una mera preocupación por estudiar mejor la historia antigua; sino, en unos casos, por comprender el presente a la luz de los renovados modos de apropiación capitalista de los recursos comunes de comunidades agrarias existentes en el planeta. En otros casos, para indagar sobre el protagonismo social que tienen las organizaciones



indígenas y campesinas en cambios políticos en varios países de América Latina. Y también para algunos, para justificar que, pese a la actual crisis general que agobia al planeta, “no existe ningún sistema que sea el sucesor evidente del capitalismo” (Milanovic, 2020: 238,269. Incluso hay quienes, desde miradas conservadoras, buscan reescribir una nueva narración lineal y fatalista de los sistemas de autoridad política en la historia de la humanidad (Fukuyama, 2016). Es un tiempo liminal y la reinterpretación de la historia, incluido el porvenir, se han vuelto nuevamente un campo de disputa política. Y como siempre, el marxismo pugna por hallar en la incertidumbre de horizontes predictivos dominantes las condiciones de posibilidad, material e ideal, de un nuevo mundo.

En síntesis, el debate sobre los “modos de producción” desde los tiempos de Marx hasta hoy, es, por tanto, un momento central de la crítica a la naturalización, y jerarquización del orden social capitalista que, cíclicamente, intenta ser considerado como la culminación civilizatoria de la humanidad.

Marx y las comunidades

El interés de Marx por las sociedades anteriores al capitalismo y, en particular, por las comunidades agrarias viene desde sus investigaciones tempranas hasta el final de sus días. Las lecturas sobre la historia de distintas sociedades del mundo están presentes en todas sus obras y es posible hallar referencias a esos temas en todas sus publicaciones. Sin embargo, hay dos épocas donde su esfuerzo y conocimiento se condensa. Uno es cuando redacta los *Grundrisse* y, el otro, cuando elabora sus distintos *Cuadernos Etnológicos* y los borradores de respuesta a V. Zazulich. Y si bien hay grandes continuidades en las ideas de todos los manuscritos, hay a la vez enormes diferencias referidas fundamentalmente al marco conceptual con el cual abordar los distintos momentos de la historia social de la humanidad.

Con todo, si uno quiere estudiar la historia social de un país a lo largo de la historia, una región, el mundo, o en particular América Latina, los textos de Marx referidos a estos temas no son ni el mejor soporte etnográfico, ni el mejor compendio de acontecimientos. Los textos de Marx sobre Europa, Asia, América, etc., son de hace más de 140 años, se basan en los resultados alcanzados por otros estudiosos y son referencias para analizar una específica coyuntura política, o para comprender la fuerza de determinada relación social. No son pues textos completos de historia social y, claramente hoy, hay una multitud de estudios, de gran erudición sobre cada uno de estas temáticas muchísimo mejor documentadas que las de hace un siglo.

De ahí que resulte un despropósito querer estudiar la historia general alemana o rusa o china o mexicana a partir de los textos políticos o económicos donde Marx hace referencia a esos países. Igualmente, sería un descomunal agravio



al pensamiento de Marx, caracterizar la historia latinoamericana o, peor, establecer un curso inevitable de su devenir, a partir de las referencias tangenciales, los resúmenes de lectura o comentarios que el habría hecho sobre parte de la historia continental.

El gran aporte de Marx, no está en la precisión histórica de tal o cual referencia, siempre incompleta o parcial. Está en el modo de organizar la información, en el modo de cualificar la importancia de los datos, en los temas que se le presentan esenciales para explicar una realidad específica; en su “método” de abordaje de la historia. Marx se nutrió de toda la información histórica disponible hasta entonces; la revisó, la resumió, la utilizó. Y seguramente de seguir vivo emplearía todas las nuevas investigaciones disponibles sobre los países, los continentes y el mundo. Pero lo que lo diferencia de todos los investigadores que estudió, es la manera de articular los datos, la forma de hallar interdependencias de los hechos históricos, de jerarquizarlos, de visibilizar las contradicciones sociales y de hallar en ellas, las tendencias emancipativas en cada realidad concreta.

De ahí que el aporte de Marx no ha sido el establecer que la humanidad haya transitado de manera lineal de la comunidad primitiva al feudalismo, de ahí al capitalismo que, según esta teología política, llevara al comunismo. Tampoco que hubo una anomalía de un “modo de producción asiático” que agrupaba despóticamente a múltiples formas comunitarias. Su aporte, a partir de los datos disponibles, ha sido comprender como se estructuró lo social y, fundamentalmente, las formas comunitarias de propiedad y trabajo; cuales eran sus alcances y dificultades; como se transforman al influjo de luchas, dominaciones y resistencias; como hechos contingentes dieron lugar a realidades sociales expansivas y duraderas; como emergen las formas estatales en tanto modos distorsionados de lo común; como persisten en la actualidad estas estructuras asociativas; de qué manera son refuncionalizadas por el capitalismo y, por supuesto, el potencial actual de emancipación que pueden desplegar. Para ello introduce un sistema conceptual en torno al Proceso de Trabajo, al modo de asociatividad laboral, a las relaciones de posesión o propiedad de la tierra, de las herramientas y el producto del trabajo. Diferencia formas primarias y secundarias de estas formas de organización material de las estructuras comunales y distingue distintos tipos específicos al interior de cada forma comunal general.

Frente a los conocimientos actuales disponibles, Marx no conocía muchísimas cosas sobre la realidad histórica mundial. Lo importante es que, respecto a los conocimientos existentes en esa época, poseía una extraordinaria capacidad enciclopédica para procesarlos y, lo decisivo, de articularlos, de organizarlos, de vincularlos en función de una mirada crítica sobre la sociedad abordada desde la importancia de las relaciones de trabajo inmediatas y de las luchas en torno al control de los factores económicos que estructuran las distintas modalidades de



clases sociales históricas. Es en este *método* de organizar la interdependencia de los acontecimientos, en esta manera de fijarse en las condiciones materiales que producen las condiciones de vida de las sociedades y en la aleatoriedad de sucesos que desembocan en realidades históricas de largo plazo, donde radica el gran legado de Marx para los marxistas, para la comprensión de la historia humana y los posibles cursos de acción de las contemporáneas luchas sociales contra el capitalismo global.

En particular, esta sistemática preocupación por comprender las formaciones comunales agrarias y los modos actuales en como son destruidas o subsumidas formal y realmente por el capitalismo, le permiten visibilizar los complejos solapamientos de sistemas sociales diferentes que habilitan distintas condiciones de posibilidad de emancipación social (Marx, 2014: 183. Marx, 1974: 102). El que una gran parte del tiempo de estudio que Marx realizó durante los últimos 10 años de su vida los haya dedicado a la investigación de las formas comunales y las realidades agrarias, pareciera indicar que la redacción del tercer tomo de *El Capital*, la comprensión de los modos de “acumulación primitiva” del capitalismo a escala mundial como parte de su reproducción global, y las implicancias políticas derivadas de todo ello, requería la comprensión de estas maneras de coetaneidad jerarquizada de tiempos históricos tan disimiles y de estructuras económicas tan diferentes.

En el texto “*Formas que preceden a la producción capitalista*” de 1857-1858, Marx realiza su primer acercamiento metódico a las formas comunales. Ve la existencia de una variedad de formas de comunidad agraria, la “peruana”, “azteca”, “asiática”, “eslava”, “celta”, “india”, “antigua”, “germánica”. Establece parámetros de diferenciación a partir de las características de las relaciones de trabajo, de la propiedad sobre las condiciones de producción, la tierra, las herramientas, el producto del trabajo. Diferencia las formas comunales donde hay propiedad y producción comunitaria, y en cuales solo propiedad. También, en cuales el producto del trabajo queda en manos de los trabajadores y en cuales una parte se dirige a un señor o a una entidad “comunitaria superior”. Igualmente, le llama la atención los modos de diferenciación social al interior de las comunidades y las distintas maneras en que los individuos, y las familias, se van separando de la entidad comunitaria, etc. (Marx, 2014: 59-62).

Si años atrás, en sus escritos periodísticos, Marx había utilizado el concepto de “comunidad asiática” o “forma asiática” para referirse a las realidades históricas agrarias donde no existía propiedad privada y estaba presente un gobierno despótico (Marx, 1969), en los *Grundrisse* la designa como forma de “propiedad comunitaria” y “producción comunitaria” cuya unidad puede estar representada por un déspota (Marx, 1982: 435-436). En la redacción de los *Manuscritos* de 1861-1863, aunque el denominativo de “forma asiática” o “comuna asiática” va a seguir siendo empleado esporádicamente, éste está referido a ejem-



plos de un “comunismo natural” (Marx, 1980 C: 369,375). En los Manuscritos de 1865-1866 hablará de la “comunidad primitiva donde impera el comunismo natural y espontáneo” (Marx, 1986:1057). En *El Capital* hablará de la “propiedad común” como un estado general de la organización social de la producción, uno de cuyos tipos característicos serían las “entidades comunitarias indias” (Marx, 1987: 406).

En los *Grundrisse*, mencionará que esta forma de producción se halla en las “antiguas comunidades” indias, en la “comunidad peruana” y a la azteca encontradas por los conquistadores españoles; así como también entre los “antiguos celtas en Gales” y los eslavos (Marx, 1982 :451). Años después, esta forma de producción social, inicialmente estudiada en Asia y que sostenía la categoría de “asiatismo”, ya no será una característica de la historia antigua de ciertas regiones del planeta. Marx la encontrará también en la historia antigua de regiones europeas y el continente americano. Incluso frente a la pretensión de algunos autores contemporáneos a Marx de convertir el “trabajo colectivo” en un atributo privilegiado de algunos pueblos “escogidos”, en 1872, en las incorporaciones al primer tomo de *El capital*, sale al paso afirmando que el trabajo colectivo en su forma originaria se halla en los inicios históricos de todos los pueblos: “es un concepto ridículo –señala– de muy reciente difusión, el que la forma de propiedad común naturalmente originada sea específicamente eslava, y hasta rusa en exclusividad. Es la forma primitiva cuya existencia podemos verificar entre los romanos, los germanos, celtas, y de las cuales encontramos aún hoy, entre los hindúes, un muestrario completo de los especímenes más variados, aunque parte de ellos en ruinas” (Marx, 1987: 95). En el Cuaderno Kovalesky la mencionará en distintas formas primitivas en norteamérica, México, Perú antes de la colonización y en medio de ella (Marx, 2018: 45-55); en Argelia, a la hora del dominio islámico hasta la colonización francesa (Marx, 1818: 149-156) en tanto que en los Cuadernos etnológicos la ubicará en América, hasta la conquista española y en Irlanda, hasta el siglo XVIII.

En los *Cuadernos Etnológicos, el Manuscrito Kovalevsky* y las cartas a V. Zasluch, Marx redactará la segunda, y mucho más elaborada, sistematización de la comprensión de las formas comunales existentes. Ordenará toda una vasta información acumulada en los últimos 15 años e introducirá nuevos conceptos decisivos, como la de *formación primaria* y *formación secundaria de la sociedad, comunidad arcaica* y *comunidad agraria*. En el primer caso, se trata de dos grandes separaciones de la organización socioeconómica que abandonan las definiciones fundadas en la geografía (asiática, germánica, eslava, inca...), para concentrarse en las cualidades del proceso de trabajo y reproducción social. Y dentro de cada una de estas dos grandes formaciones históricas, *primaria* y *secundaria*, la presencia de distintos *tipos* resultantes de diferentes modos concretos de combinación de las condiciones generales del *Proceso de Trabajo*.



En el caso de la *formación primaria de la sociedad*, Marx la caracteriza por la presencia de la comunidad con propiedad común de la tierra y trabajo en común (Marx, 2014: 185, 668); existiendo distintos tipos *primario, secundario, terciario* (Marx, 2014: 202), *etc.*, dependiendo de la combinación de propiedad común, con el trabajo común, la distribución del producto común “según necesidades de consumo” y la vivienda colectiva (Marx, 2014: 202, 201); la “propiedad común y explotación parcelaria de la tierra” en la que cada campesino cultiva, explota y se apropia de manera privada de sus frutos de su campo (Marx, 2014: 198); la presencia de distintas formas de Estado (Marx, 2014: 182); la implementación de formas de trabajo comunal transferidas por otros pueblos conquistadores (Marx, 1986, 1114. 1982: 451)

La *formación secundaria*, serían aquellas formas sociales que estarían “basadas en la propiedad privada”, de las distintas condiciones de producción y reproducción de la vida (Marx, 1988:255. 2014: 203). La *forma secundaria* comprende comunidades con propiedad privada de la tierra, que pueden tener bosques o pastizales en propiedad común, hasta sociedades que “se sustenta en la esclavitud y la servidumbre” (Marx, 2014: 203), así como también el trabajo asalariado generalizado del capitalismo. Esta *forma secundaria* no supone la eliminación total de distintas formas comunales de la *formación primaria* (Marx, 2014: 395). Estas pueden persistir a lo largo de las distintas organizaciones de la *formación secundaria* de la sociedad, como hasta el día de hoy dentro del capitalismo moderno; pero se trata de formas sociales mutiladas, subordinadas y subsumidas al núcleo social dominante fundado en la propiedad privada de la tierra, de los medios de producción, de la vivienda y, a veces, de la propia fuerza de trabajo.

La *formación secundaria de la sociedad*, abarca un largo periodo histórico y hubiera tenido modos de surgimiento y transformación muy diversos, contingentes, resultantes de lo que Marx denomina “medio histórico” (Marx, 2014: 186) en el que se desarrolla la vida social de cada pueblo.

La *comunidad arcaica* por su parte, abarca a los distintos tipos de comunidad que han emergido en la *formación primaria* de la sociedad con propiedad y producción en común. Marx menciona su existencia en América, India, Argelia (Marx, 2018), Irlanda (Marx, 2014: 641), Alemania, India, Rusia, (Marx, 2014: 184-185). En tanto que la *comunidad agrícola o rural* sería aquella comunidad en la que ha desaparecido el trabajo en común, pero se mantiene algún tipo de propiedad común de la tierra, de trabajo o de pastoreo, de bosques, etc. Ella abarcaría desde la “forma más moderna del tipo más arcaico” de comunidad, como la existente en Rusia en tiempos de Marx (Marx, 2014: 197), hasta las pertenecientes a la *formación secundaria* de la sociedad, con comunidades que presentan propiedad privada de la tierra laborable y uso común de bosques, pastizales (Marx, 2014: 184).



En la redacción de El Capital la llamada “forma germánica” de comunidad descrita en los Grundrisse será incorporada dentro las distintas formas particulares de disolución de la “propiedad común naturalmente originada” (Marx, 1987: 95); caracterizara por la propiedad comunal de la tierra y el trabajo familiar de la tierra en posesión individual, que puede o no, ir acompañada de la existencia de tierras comunales para algún trabajo comunal o el pastoreo, en tanto actividades colaterales a las principales emprendidas por la familia, como en la “economía campesina independiente” rumana (Marx, 1986: 1022), en las “formas primitivas” de la propiedad en Roma, de los celtas (Marx, 1987: 95), o de la propia comuna germana antigua en un determinado momento (Marx, 1975: 154). En los últimos escritos, especialmente en las Cartas a V. Zazúlich, Marx agrupa estas variantes bajo el concepto de *comuna rural* o *comuna agrícola* como forma generaliza del trabajo social caracterizado por el “dualismo inherente” entre lo común y lo privado (Marx, 2014: 185) que, en términos globales, ha caracterizado a la comuna germana, romana, a la eslava, a la celta, a la hindú (Marx, 1986: 95), a la afgana contemporánea, a la británica, anglosajona y francesa en una determinada época (Marx, 2014: 613-681); en definitiva a “todos los pueblos civilizados de Europa”(Marx, 1975: 154), a la comuna rusa contemporánea (Marx, 2014, 181-208), a determinadas regiones del continente americano (Marx, 2018: 41-63), etc.

En conjunto, Marx establece varias características de esta “comunidad agrícola”:

- No esta afianzada en “vínculos de consanguineidad” (Marx, 2018: 70. 2014: 201), lo que permite interactuar activamente con otras personas de otras comunidades (Marx, 2014: 184).
- La casa y el complemento “pertenecen al cultivador”
- Expansión de la individualidad (Marx, 2014: 202).
- La tierra laborable “sigue siendo de propiedad comunal” (Marx, 2014: 185), y es repartida periódicamente entre sus miembros.
- Producción y apropiación individual de los frutos del trabajo (Marx, 2014: 185).
- El trabajo parcelario “como fuente de apropiación privada, que da lugar a la acumulación de bienes muebles, por ejemplo, los animales, la plata y a veces incluso esclavos y siervos” (Marx, 2014: 202).
- “Dualismo inherente” entre propiedad común de la tierra y apropiación privada de bienes muebles y frutos de la tierra (Marx, 2014: 202).

Y dependiendo del “medio histórico” particular donde se desenvuelve la *comunidad agraria*:



- Disolución de la igualdad económica y conversión de las tierras labran-tías en propiedad privada y, en casos, de los bosques, pastizales, baldíos, etc., que podrán pasar a ser “anexos comunales de la propiedad privada” (Marx, 2014: 203).
- Aislamiento de las comunidades y presencia de un despotismo central (Marx, 2014: 198).

Es revelador del método de trabajo de Marx, la manera de abordar la formación del despotismo sobre las comunidades y la disolución de la igualdad al interior de las comunidades.

A diferencia de los Grundrisse donde Marx establece una relación directa entre ausencia de propiedad privada y “despotismo oriental”, en los últimos escritos la presencia de un “despotismo central” no es considerada como “inmanente” a ninguna forma de comunidad agraria (Marx, 2014: 198), ni prescindible para la realización de grandes obras de infraestructura entre comunidades. Es más, Marx considera que los vínculos en la comunidad arcaica eran “no despóticos (al revés de como los entiende el zoquete de Maine) sino satisfactorios y agradables” (Marx, 2014: 672). En cambio, el “despotismo central” sobre las comunidades en ciertas regiones de Rusia fue “impuesto primitivamente por la vasta extensión del territorio” y luego consolidado por decisiones políticas específicas (Marx, 2014: 187). Fruto de contingencias históricas, el “despotismo” que se sobrepone a las comunidades puede también ser de “fácil eliminación” por otras acciones políticas, como, por ejemplo, la instalación de una institucionalidad democrática de las comunidades autounificadas (Marx, 2014: 187). Igualmente, Marx considera que las grandes construcciones interconectan la actividad productiva de las comunidades, como las instalaciones hidráulicas, no son necesariamente una acción estatal, pues parte de ellas han sido construidas por las propias comunidades (Marx, 2018: 179. 2014: 550).

De la misma manera, el paso de la comunidad con propiedad común a la comunidad con propiedad privada de las tierras, no la asume como un paso “inevitable” de maduración o desarrollo de la *comunidad arcaica*. Al contrario, lo ve como un hecho fortuito, accidental, fruto de “muchas circunstancias” que llevan a que el “conflicto de intereses y pasiones” desatadas por la acumulación personal de bienes inmuebles dentro de la comunidad, derive en la propiedad de la tierra (Marx, 2014: 202). Que las “pasiones” expliquen cambios tan relevantes en la historia social, es sintomático de la enorme importancia que Marx le asignaba a la concurrencia aleatoria de circunstancias al momento de establecerse un determinado curso duradero de la humanidad.



Esta “dualidad inherente” entre lo común y lo privado dentro de la *comunidad agrícola* abre múltiples vías de desdoblamiento, dependiendo del “medio histórico” en el que se halle la comunidad. En el caso de Europa Occidental, señala Marx, por las particularidades históricas, la *comuna agrícola* “aparece como periodo de transición de la formación primaria a la secundaria” (Marx, 2014: 186), con la privatización de las tierras de cultivo y el posterior surgimiento del esclavismo y feudalismo. En tanto que, en el caso de Rusia hasta el siglo XIX, la *comunidad agrícola* mantiene la propiedad común de la tierra labrantía junto a la apropiación individual de los frutos del trabajo agrícola, del ganado, etc. Y, a futuro, dependiendo del nuevo “medio histórico”, el elemento colectivo podría triunfar sobre el privado (Marx, 2014: 186, 203). De ahí que Marx consideraba que, por la contemporaneidad de la producción capitalista, la comuna rural puede incorporar aquellas “condiciones materiales” desarrolladas por el capitalismo para pasar a un tipo de producción común a gran escala, sin necesidad de atravesar por las “horcas caudinas” de ese capitalismo ya en crisis (Marx, 2014: 188). De esta manera, la *comuna rural* puede convertirse en el punto de partida del “renacimiento” de un “tipo superior”, a escala planetaria, de la propiedad y producción común “arcaica” hacia la que tiende la sociedad moderna (Marx, 2014: 183). Pero claro, como parte de esas contingencias necesarias, se requerirá una “conmoción social” rusa, una revolución y una articulación con la revolución en “occidente, de modo que ambas se complementen” (Marx, 1974: 102).

Por tanto, para Marx, no hay “leyes ineluctables” que determinen un camino preestablecido de la historia social de los pueblos. Lo que hay son realidades sociales que habilitan condiciones de posibilidad de un amplio espectro de cursos de acción. Y el que acontezca tal o cual curso dependerá de decisiones contingentes, de combinación de acciones aleatorias que, como resultado darán lugar a otras realidades sociales que habilitaran otro abanico de cursos de acción posibles, y así sucesivamente. Las condiciones de posibilidad material habilitan muchas posibles rutas de la trayectoria social. La contingencia política, militar, religiosa, discursiva, emotiva, organizativa, etc., gatilla de manera duradera una de esas rutas específicas. Pero esa contingencia a la vez, influirá en el conjunto de las nuevas condiciones de posibilidad, y así sucesivamente se abre el curso una historia social aleatoria.

Todo el conjunto de estos planteamientos de Marx lo podemos resumir en el siguiente esquema:





Tenemos en esta última etapa del trabajo de investigación de Marx, un sistema de conceptos sólidos que fundamentan al menos ocho tesis sobre la historia social desde el marxismo:

Primero, en los orígenes conocidos de la organización social de todos los pueblos del mundo que se ocupan de la agricultura, siempre existe alguna modalidad de forma comunitaria de la propiedad y el trabajo.

Segundo, las tensiones y contradicciones internas que se generan al interior de las comunidades o entre comunidades, son las que dan lugar, según circunstancias aleatorias, a otras formas comunales en unos casos, a una interconexión “superior” de comunidades bajo la forma de Estado, o a modos de disolución fortuitos de las formas comunitarias. Por ello, ni la disolución de las comunidades ni la relación estatal es un curso inevitable y común de las formas comunitarias. En la antigüedad, Estado y disolución comunal, son cursos aleatorios y específicos de particulares realidades que, con el tiempo, pueden someter a otras comunidades.

Tercero, el esclavismo y el feudalismo europeos (y japonés), son trayectorias particulares, contingentes y casi marginales en la historia de la humanidad. Y aun dentro de estos modos de producción, han persistido variantes de formas comunales.

Cuarto, no hay una única manera de desenvolvimiento histórico de la organización social de los pueblos; sino que, dependiendo del “medio histórico”, hay múltiples formas de organización comunal con cursos y destinos aleatorios. Solo en el capitalismo, por la universalidad de la expansión de sus relaciones sociales, la totalidad de las formas comunitarias son subsumidas (sometidas, deformadas, explotadas, mutiladas o destruidas) de alguna u otra manera. La historia humana no ha tenido ni cursos inevitables ni destinos preestablecidos. Son resultado de contingencias históricas que se articulan, se detienen o expanden.

Quinto, las distintas modalidades de sometimiento de las estructuras comunales por el régimen capitalista corresponden a momentos diferenciados de la Subsunción Formal y Subsunción Real de la sociedad a la lógica del capital. Cuando la Subsunción Formal está a cargo de elites económicas que comparten una previa trayectoria histórica con las clases subalternas, estamos ante lo que Marx denominó en *El Capital*, como “acumulación originaria. Cuando la Subsunción Formal la llevan a cabo elites económicas que invaden a otros pueblos y culturas, estamos ante distintas modalidades de Colonialismo. En uno u otro caso, la Subsunción Real plena de la sociedad al capital acontece cuando se destruye la entidad comunitaria agraria.



Sexto, las distintas estructuras comunales aun persistentes en pleno desarrollo contemporáneo del capitalismo, no están condenadas a desaparecer ni por la propia lógica capitalista, ni mucho menos por ninguna necesidad “revolucionaria” de proletarización. La acumulación del capital, en su etapa tardía, también se nutre de formaciones sociales locales no capitalistas (comunales, familiares) y, en momentos, las preserva, encapsula para intentar obtener algún rédito económico extraordinario, como modalidades de plusvalía absoluta; como colchón social ante la supresión de derechos laborales del trabajador; como destino de tasas de crédito usureras; o como protectores medioambientales que subvencionan el mercado de bonos de carbono, etc.

Séptimo, por estas modalidades de Subsunción Formal (acumulación primitiva, colonialismo), o de Subsunción Real (extinción), las comunidades están en una situación objetiva de antagonismo frente al capitalismo histórico. Cuando los miembros de las comunidades luchan contra el capitalismo, esas luchas forman parte sustancial de las luchas de los trabajadores contra un sistema de explotación y opresión.

Octavo, las formas comunales aun persistentes en la actualidad, pese a su carácter subsumido, mutilado, fragmentado y debilitado, mantienen un conjunto de prácticas asociativas que, de articularse a nivel nacional mediante la lucha revolucionaria y contar con el apoyo de la revolución en otras regiones del mundo, puede ser el “punto de partida para el desarrollo comunista” (Marx, 1974: 102).

Noveno, todo futuro histórico está caracterizado por la incertidumbre estratégica. Nada establece que al capitalismo le siga inevitablemente el comunismo, como nombre de alguna forma de comunidad universal. Tampoco que el capitalismo sea el “fin de la historia”. Hay condiciones de posibilidad material y subjetiva para que el capitalismo se reproduzca bajo otras modalidades, así como también, para que sea sustituido por otras formas más igualitarias y comunitarias de producción y reproducción social. Todo ha de depender de la acción de las sociedades, de cómo sus clases más desfavorecidas o más opulentas luchan, pugnan, por imponer un curso a la historia. La historia es un producto social, contingente, aleatorio. No un destino.

Como se ve, para Marx, los distintos “tipos” de comunidad ancestral y agraria atraviesan la historia social de todos los modos de producción precedentes. Están subsumidas también en el propio capitalismo y, de sincronizarse procesos revolucionarios en el centro y la periferia de la geografía mundial del capital, pueden ayudar a construir un futuro de emancipación comunista universal. No es pues casual ni una curiosidad accesoria el que Marx le dedicara, en distintos momentos y a lo largo de todos sus estudios, un gran interés a esta manera duradera y flexible de organización social.



¿Qué implicancia tiene todo este debate en términos de la estrategia de las luchas contemporánea? Varias y de carácter decisivo.

En primer lugar, que, si el curso de la historia social de América Latina y otras regiones del mundo no son similares a la de Europa con su paso del esclavismo al feudalismo y de este al capitalismo; entonces, la resistencia que desplegaron y despliegan distintas formas de comunidad agraria contra el desarrollo del capitalismo local no son, ni la acción “reaccionaria” contra su inevitable disolución ante la modernidad, ni los dolores de una igualmente ineludible transición de resabios del feudalismo al capitalismo. Aquí no hubo feudalismo, y las maneras de sometimiento colonial y hacendal republicano sobre las comunidades agrarias y pequeña propiedad agraria, son una forma específica y diferenciada de organización social del *Proceso de Trabajo* y del proceso de *Reproducción social*. Como bien lo anota Marx en su crítica a Kovalevsky (Marx, 2018: 56,113, 124) y a Phear (Marx, 2014: 572) respecto al error de caracterizar como feudal a la colonización española en Latinoamérica, inglesa en la India, e incluso durante la invasión musulmana siglos antes; para que acontezca tal feudalismo tiene que haber un tipo de servidumbre individual, cosa que no existía en la India, ni en América Latina, ya que se trataba de un sometimiento de la comunidad en su conjunto. Por tanto, las luchas de las comunidades contra el colonialismo primero, y luego contra el capitalismo emergente y tardío, son luchas desde el trabajo contra modalidades híbridas de explotación y sometimiento, imprescindibles para cualquier estrategia política de superación del capitalismo.

El que no haya trabajo asalariado como núcleo de la relación entre capital y trabajo comunal, no impide la relación de explotación a la que es sometida la comunidad y el pequeño productor agrario (Marx, 2014: 199. 1974: 490-494), colocándolo como parte vital, y a veces mayoritaria, de las fuerzas del trabajo social enfrentadas contra el capitalismo. La ambigüedad o inexistencia de la relación salarial abre un espacio de modos de organizar, de representar la resistencia a la explotación, de la lucha contra la dominación y las expectativas emancipativas de los trabajadores comunarios, diferenciadas, pero complementarias, a la de los trabajadores asalariados. La comunidad misma, la identidad nacional, la identidad indígena contra la dominación y discriminación colonial y post-colonial, son otros núcleos organizativos y modos de sedimentación de las experiencias de lucha a través de los cuales las comunidades se constituyen como sujetos políticos frente a las estructuras de la dominación y explotación.

En segundo lugar, el sujeto social agrario, con densas ramificaciones urbanas, que se enfrenta al colonialismo y al capitalismo con sus distintas modalidades de subsunción, es la comunidad, en sus distintos tipos y formas históricas. La fuerza de su persistencia histórica, es también, la fuerza de las recurrentes oleadas de antagonismo al colonialismo primero y hoy, al capitalismo colonial local.



Al igual que la condición obrera, la condición comunal, no es revolucionaria por sí misma y por naturaleza. Ambas son realidades de sometimiento, fragmentación y explotación de la *capacidad de trabajo* social por el capitalismo. Esa es su condición objetiva. Pero, en la medida en que se lanzan a la lucha organizada e intensificada contra esa condición objetiva, en que se esfuerza colectivamente por emanciparse de esa dominación, de esa fragmentación y esa explotación, solo entonces y en tanto lo hagan, se construyen a sí mismas como clases revolucionarias, ya sea como clase obrera y como “clase comunal” (García, 1999: 127-132). La condición revolucionaria es pues también una contingencia histórica, no un destino. Altamente probable por la condición objetiva de sometimiento de comunarios y de obreros por parte del capitalismo; pero contingencia al fin.

La tercera consecuencia es que la comunidad de trabajo, o la propiedad comunal de la tierra, o del riego y los bosques o las formas de intercambio de fuerza de trabajo o de organización política local, son los momentos sociales vitales donde los actuales comunarios experimentan la acción en común, la historia en común como una fuerza productiva y emotiva de su ser social. Pero se trata de experiencias de un común meramente local, fragmentado, por tanto, subordinado y mutilado por la razón de orden planetaria, universal de la dominación capitalista. Entonces, si bien en estas prácticas de la acción y la historia en común están enraizados los elementos de “regeneración social” (Marx, 2014: 208); tal como lo muestran las experiencias históricas de los últimos 100 años de las luchas campesinas e indígenas, ellas alcanzan una dimensión universal, general y políticamente transformadora, en los momentos de sublevación, de “conmoción general de la sociedad” (Marx, 2014: 204), de fusión regional y nacional emancipativa con otras comunidades y con los trabajadores asalariados del país. Y, tal como lo recomendó Marx, de articularse con las luchas de los trabajadores de otros pueblos del mundo, pueden ayudar a alumbrar un nuevo horizonte comunal universal, comunista para nuestras sociedades.

De ahí que el estudio riguroso, crítico, detallado, fundamentado de la trayectoria de las distintas formas comunales en nuestros países, de las características internas específicas de las actuales comunidades existentes, de sus formas de sometimiento, de sus esfuerzos por interunificarse y de sus acciones de emancipación, forma parte imprescindible de la comprensión práctica, de una las fuerzas potencialmente anti capitalistas más decisivas de nuestras realidades contemporáneas. ☯



Referencias

- ALAVI, HAMZA (1975). India and the colonial mode of production. *Economic and Political Weekly*, Vol. 10, No. 33/35.
- AMIN, SAMIR (1974). *El desarrollo desigual*. México: Nuestro Tiempo.
- ANDERSON, KEVIN (2016). *Marx at the margins. On nationalism, ethnicity and non-western societies*: University of Chicago.
- ANDERSON, PERRY (1987). *El estado absolutista*. México: Siglo XXI.
- BARTRA, ARMANDO (1979). La explotación del trabajo campesino por el capital. México: Macehual.
- BARTRA, ROGER (1974). *El modo de producción asiático*. México: Era.
- CURTIS, MICHAEL (2009). *Orientalism and Islam: European Thinkers on Oriental Despotism in the Middle East and India*. New York: Cambridge University Press.
- DARWIN CHARLES (1979). *El origen del hombre y la selección en relación al sexo*. México: Diana.
- ESPININOZA, WALDEMAR (1981), *Los modos de producción en el imperio de los incas*. Perú: Amaru.
- FUKUYAMA, FRANCIS (2016). *Los orígenes del orden político. Desde la prehistoria hasta la revolución francesa*. Colombia: Ariel.
- GARCIA LIENERA, ALVARO. “El manifiesto comunista y nuestro tiempo”, en GARCIA/GURIERREZ/PRADA/TAPIA (1999). *El fantasma insomne. Pensando el presente desde el Manifiesto Comunista*. Bolivia: Comuna.
- GINES DE SEPULVEDA, BARTOLOME DE LAS CASAS (1975). *Apología de Juan Ginés de Sepúlveda contra Fray Bartolomé de las Casas y de Fray Bartolomé de las Casas contra Juan Ginés de Sepúlveda*. España: Editora Nacional.
- GROSSMANN, HENRYK (1979). *La ley de la acumulación y del derrumbe del sistema capitalista*. México: Siglo XXI.
- HALDON, JOHN, *The state and the tributary mode of production* (1993). New York-London: Verso.
- HALLER, J. S. (1995). *Outcasts from Evolution. Scientific Attitudes of Racial Inferiority 1859-1900*. Southern Illinois Univ. Press.



- HEGEL, G.W.F. (1992). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. España: Universitat de Valencia.
- HEINRICH, MICHAEL (2020). *Karl Marx y el nacimiento de la sociedad moderna*. España: Akal.
- KEUCHEYAN, RAZMIG (2013). *Hemisferio izquierda. Un mapa de los nuevos pensamientos críticos*. España: Siglo XXI.
- KRADER, LAWRENCE (1975), *The Asiatic mode of production*. Netherlands: Van Gorcum.
- MARCHENA, JUAN; CHUST, MANUEL; SCHLEZ, MARIANO (Coord.), (2020). *El debate permanente. Modos de producción y revolución en América Latina*. Chile: Ariadna.
- MARX, ENGELS, GODELIER (1969), *Sobre el modo de producción asiático*. España: Martínez Roca.
- MARX, C. ENGELS, F. (1974). *Obras Escogidas en Tres Tomos*. Tomo 1. Moscú Progreso.
- MARX, KARL Y ENGELS, FREDERICK (1980). *Collected Works*, Volume 16. London, Lawrence y Wishart.
- _____ (1980 A). *Escritos sobre Rusia. II. El porvenir de la comuna rusa*. México: Cuadernos Pasado y Presente.
- MARX, CARLOS (1980 C). *Teorías sobre la plusvalía*, Tomo 1. Obras Fundamentales. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____ (1975). *Cartas a Kugelmann*. Cuba: Editorial de Ciencias Sociales.
- MARX, KARL (1982). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*. México, Siglo XXI.
- _____ (1986). *El Capital. Tomo III*. México: Siglo XXI.
- _____ (1987). *El Capital, Tomo I*, México: Siglo XXI.
- _____ (1988). *Los apuntes etnológicos de Karl Marx*. España: Siglo XXI / Pablo Iglesias.
- _____ (1989). *Cuaderno Kovalevsky*. Bolivia: Ofensiva Roja.
- _____ (2014). *Escritos sobre la comunidad ancestral*. Bolivia: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia



- _____ (2018). *Comunidad, nacionalismos y capital. Textos inéditos*. Bolivia: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- _____ (2019). *Colonialismo. Cuaderno de Londres No. XIV, 1851 (inédito)*. Bolivia: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- MILANOVIC, BRANKO (2020). *Capitalismo, nada más. El futuro del sistema que domina el mundo*. España: Taurus.
- MONTESQUIEU (2003). *El espíritu de las leyes*. España: Edicomunicación.
- MUSTO, MARCELLO (2015). *De regreso a Marx. Nuevas lecturas y vigencia en el mundo actual*. Argentina: Octubre.
- PIKETTY, THOMAS (2019). *Capital e ideología*. Argentina: Paidós.
- SEMO, ENRIQUE; OLMEDO, RAUL; BARTRA, ROGER; DE LA PEÑA, SERGIO, y otros (1979). *Modos de producción en América Latina*. México: Cultura Popular.
- SEMPAT ASSADOURIAN, CARLOS; CARDOSO, CIRO; CIAFARDINI, HORACIO; CARAVAGLIA, JUAN CARLIOS; LACLAU, ERNESTO (1982). *Modos de producción en América Latina*. México: Cuadernos de Pasado y Presente.
- STALIN, JOSE (1977). *Sobre el materialismo dialectico y el materialismo histórico*. China: Lenguas Extranjeras.
- VAN KOL, HENRI, “Sobre la política colonial”, en KALWER, KAUTSKY, BAUER, STRASSER, PANNEKOEK (1978). *La segunda internacional y el problema nacional y colonial*. México: Cuadernos de Pasado y Presente.
- WALLERTEIN IMMANUEL (2004). *Capitalismo histórico y movimientos anti-sistémicos*. España, Akal.
- WITTFOGUEL, KAR (1966). *Despotismo oriental: estudio comparativo del poder totalitario*. Madrid: Guadarrama.
- WOLPE, HAROLD (1980). *Articulation of modes of production: essays from economy and society*. London: Routledge Kegan & Paul.
- _____ (1980). *Articulation of modes of production: essays from economy and society*. London: Routledge Kegan & Paul.
- ZAVALETA RENE (1983). “Las masas en noviembre”, en *Bolivia hoy*. México: Siglo XXI.

