

# A história intelectual e a problemática da recepção: Marx na Argentina<sup>1</sup>

**Horacio Tarcus**

Professor de História  
Universidade de Buenos Aires (Argentina)

---

<sup>1</sup> Tradução de Luccas Eduardo Maldonado. Revisão de José Renato Margarido Galvão.

### **A história intelectual e a problemática da recepção: Marx na Argentina**

**Resumo:** O presente artigo apresenta um extenso estudo sobre a recepção das ideias de Karl Marx na Argentina. Ao longo do processo da presente tradução, Tarcus consultou os originais do livro *Marx en la Argentina* em espanhol atualizou o seu texto; após anos da redação do original, tendo tempo para sua reflexão percorrer outros caminhos e livros, reescreveu passagens, adicionou notas e refez partes do texto. Em particular, incluiu passagens de um diálogo com a bibliografia brasileira sobre o tema.

**Palavras-chave:** 1. Karl Marx; 2. Marxismo; 3. Argentina

### **Intellectual history and the problem of reception of ideas: Marx in Argentina**

**Abstract:** This article presents an extensive study on the reception of Karl Marx's ideas in Argentina. Throughout the process of this translation from the original in Spanish, Tarcus consulted the originals of his book on *Marx en la Argentina* and updated its text; after years of writing the original, taking time to reflect on other paths and books, he rewrote passages, adding notes, and reworked parts of the text. In particular, the article includes passages from a dialogue with the Brazilian bibliography on the subject.

**Keywords:** 1. Karl Marx; 2. Marxism; 3. Argentina

“Tudo o que sei é que eu não sou marxista”

(Karl Marx)

O fenômeno social, político e cultural da vertiginosa difusão internacional das ideias de Marx durante as duas últimas décadas do século XIX e princípios do século XX constituiu (e constitui ainda) um extraordinário estímulo para a história intelectual. Como demarcou o historiador italiano Franco Andreucci:

“Em um quarto de século, nascido em uma área geográfica muito reduzida e no âmbito de um movimento político e social que ainda ia à procura de sua definitiva identidade, *o marxismo converteu-se no credo de milhões de homens*, na arma teórica da socialdemocracia internacional, passou por sinuosos e largos caminhos até conquistar uma dimensão planetária (...) foi uma daquelas raras ocasiões na qual um conjunto de ideias (que além do mais estavam escritas em livros de não fácil leitura) fundiu-se com um grande movimento social em ascensão que expressava uma forte demanda por uma ideologia” (ANDREUCCI, 1980, p. 28).

Essa rápida expansão das ideias socialistas e marxistas, a partir de determinadas regiões da Europa central e meridional – com epicentro na Alemanha, Bélgica, Áustria e Itália – para os mais longínquos confins do globo, desde a Europa até a América, Ásia, Oceania e inclusive os enclaves africanos do Império Otomano, foi motivo de orgulho e autoconfiança para os nascentes movimentos operários socialistas da década de 1890, notícia recorrente na grande imprensa da época e objeto persistente de curiosidade sociológica por

parte da nascente ciência social europeia, desde Émile Durkheim até Werner Sombart.<sup>2</sup>

A Argentina, assim como os países que receberam importantes fluxos migratórios europeus e onde se constituiu prematuramente uma classe operária moderna, não permaneceu alheia a esse intenso processo de difusão. A recepção das ideias de Marx apareceu intrinsecamente vinculada em nosso país ao surgimento das primeiras formas de organização dos trabalhadores (primeiro mutual, depois guilda), à emergência do primeiro jornalismo operário e socialista, à criação da primeira Federação Operária em 1890, assim como ao processo de fundação do Partido Socialista entre 1893 e 1896. Seus receptores foram, naquela estrutura, aqueles artesãos e operários alfabetizados de origem migratória que trouxeram uma experiência de luta de seus países de origem, que portavam consigo uma literatura política, que mantinham correspondência com seus camaradas europeus e que recebiam através deles a imprensa socialista do Velho Mundo. Aqui, esses imigrantes confluíram com certos setores médios nativos entre os quais vinha emergindo também um conjunto de profissionais e estudantes crescentemente desiludidos com o que se chamaria de “política *criolla*” (especialmente depois do fracasso da Revolução do Parque em 1890), progressivamente comprometidos com a “questão social”, impressionados com a expansão internacional do socialismo e interessados com os potenciais intelectuais que prometiam a concepção materialista da história: nada menos do que a ciência aplicada à política, a promessa de uma “política científica”. Nem sequer as elites liberais foram sempre indiferentes ao influxo do socialismo: alternaram entre o reconhecimento científico e o horror à revolução proletária. As informações sobre Marx, o socialismo e a Internacional ocuparam um lugar nada desprezível na grande imprensa nacional, enquanto problemas como o determinismo econômico, as leis históricas ou a relação reforma/revolução

---

<sup>2</sup> Durkheim consagrou ao socialismo um curso na Faculdade de Letras de Burdeos entre novembro de 1895 e maio de 1896; suas lições foram publicadas postumamente em 1925 com o título “*El Socialismo*”. Sombart, entre outros textos, ocupou-se do tema em “*Sozialismus und soziale Bewegung im 19. Jahrhundert*”, traduzido repetidamente em periódicos e folhetos como “*El socialismo y el movimiento social en el siglo XIX*”, assim como “*Karl Marx und die soziale Wissenschaft*”, em *Archiv für Socialwissenschaft und Sozialpolitik*, nova série, v. 8, 1908, amplamente difundido como “*Significación histórica de las doctrinas marxistas*”, Buenos Aires, Biblioteca de Propaganda “*Ideal Socialista*”, 1917.

apareceram como centro de interesse da nascente sociologia argentina da década de 1890 e do início do novo século.

O socialismo e o marxismo foram, a partir de 1890, também fonte de curiosidade, além de atração, dos intelectuais universitários de todo o mundo: Thorstein Veblen da Universidade de Chicago, Bertrand Russell da London School of Economics, Adolph Wagner em Berlim, Émile Durkheim em Paris, Benedetto Croce em Nápoles, Tomás Masaryk em Praga, Tugán-Baranovsky em Moscou, os principais estudiosos das ciências sociais, de Sombart a Pareto, as principais revistas sociológicas internacionais dedicaram-lhes amplo espaço em suas páginas (ANDREUCCI, 1980, p. 83-84; HOBBSAWM, 1979, p. 93-94).

Em *Marx en la Argentina. Sus primeiros lectores obreros, intelectuales y científicos*<sup>3</sup> propus-me a explicar documentalmente de que modo histórico se deu na Argentina, nas três últimas décadas do século XIX e nos primeiros momentos do século XX, um processo que, debaixo de distintas formas e em distintos ritmos, se estendeu por quase todo o planeta: a difusão do marxismo. Quis demonstrar como Marx e o marxismo haviam cedo ingressado no mundo operário argentino, através dos folhetos e dos periódicos que portavam consigo os exilados franceses da Comuna de Paris de 1871 e depois os alemães expulsos pelas leis antissocialistas do Chanceler Bismarck. Assim, encontramos no campo acadêmico argentino, nos fins do século XIX, um fenômeno equivalente ao europeu: os “pais fundadores” das ciências sociais argentinas – Carlos Octavio Bunge, Juan Agustín García, José Ingenieros, Ernesto Quesada – não puderam deixar de se pronunciar sobre tais problemas, como as relações entre socialismo e sociologia, o marxismo e a política ou o determinismo econômico e as leis sociais.

Este emocionante capítulo da circulação internacional das ideias volta a interessar os investigadores, após os anos de silêncio que se seguiram aos grandes esforços coletivos da década de 1970 com o fim de historiar o socialismo e o marxismo em escala global.<sup>4</sup> Alguns exemplos dessa renovada atenção encontramos na obra dirigida por Pedro Ribas (1994) sobre a recepção do marxismo na Espanha, assim como no estudo de Emilio Gianni (2004) sobre

---

<sup>3</sup> Ver Tarcus (2007) e a segunda edição, de 2012, corrigida e ampliada.

<sup>4</sup> Ver Droz (1972-1978), Zanardo (1974) e Hobsbawm *et all* (1975).

a difusão, a popularização e a vulgarização do marxismo na Itália. Com um espírito semelhante, os *Cahiers d'Histoire* (DUCANGE, 2011) dedicaram um dossiê à recepção europeia de Marx anterior a Primeira Guerra Mundial, em 2011. Por sua vez, em nosso continente, começou a publicar-se em 1991 a obra em seis volumes *História do Marxismo no Brasil*, dirigida por João Quartim de Moraes, Daniel Aarão Reis, Marcelo Ridenti e Marcos Del Roio. Seu segundo volume centra-se nas primeiras recepções brasileiras de Marx e do marxismo (MORAES, 1995). Nas páginas seguintes, gostaria de retomar algumas linhas avançadas em meu *Marx en la Argentina* para demarcar, em relação a esses e outros estudos de caso, alguns problemas gerais que oferece a circulação internacional das ideias e, especificamente, a problemática da “recepção”.

### Marx e marxismo: a passagem da teoria à doutrina

Entre Marx e o marxismo, existe uma distância sobre a qual é necessário nos fixarmos. Ainda que pareça paradoxal, Marx não é o criador do “marxismo”: essa é uma criação posterior à sua morte, que apenas se estabilizou como sistema doutrinário após 1890, fundamentalmente por meio do trabalho de Friedrich Engels e seus discípulos – particularmente Karl Kautsky e Eduard Bernstein – e os divulgadores franceses – como Gabriel Deville e Paul Lafargue. Na vida de Marx, os termos “marxismo” e “marxista” foram utilizados somente de forma pejorativa por seus oponentes e designavam, antes que uma teoria, a orientação ou a tendência dos partidários de Marx na Internacional, por conseguinte, referindo-se aos “eisenachianos” alemães ou aos “guesdistas” franceses (HAUPT, 1979, p. 201ss.). A sensibilidade coletivista de Marx não só repugnava que se utilizasse seu nome para designar a concepção materialista da história, mas também rechaçava enfaticamente a paternidade intelectual das produções daqueles jovens socialistas franceses que, em nome do “marxismo” e pretendendo ser fieis ao seu professor, reduziam a complexidade dos processos históricos às suas variáveis econômicas mais elementares. Marx, como veremos, não se reconhecia totalmente no marxismo, esse se constitui como sistema doutrinário sobre as bases dos (certos) textos de Marx, em nome de Marx, ou em nome de uma leitura “correta” de Marx.

A passagem da teoria à doutrina é o resultado de um processo complexo. Como levantou Terry Eagleton em termos da passagem da teoria à “ideologia”: “Por abstrusos metafísicos que possam ser as ideias em questão, devem elas ser traduzíveis pelo discurso ideológico para um estado “prático”, capaz de proporcionar aos seus partidários fins, motivações, prescrições, imperativos, etc. Uma ideologia com êxito deve operar, tanto no nível prático, como no teórico, e deve descobrir alguma maneira de vincular esses níveis. Deve passar de um sistema de pensamento elaborado às minúcias da vida cotidiana, do tratado acadêmico ao grito na rua”, unindo enunciados analíticos e descrições, por um lado, com prescrições morais e técnicas, por outro. “Unem em um sistema coerente o conteúdo factual e o compromisso moral, isso é o que as outorga seu poder orientador de ação” (EAGLETON, 1997, p. 74).

Antonio Gramsci é um dos autores que mais refletiu sobre o problema da passagem da teoria de Marx à doutrina marxista, colocando em evidência o rol de intelectuais desse processo. O autor dos *Cadernos do Cárcere* ressalta em diversas passagens o caráter positivo desse tipo de difusão, pois ao expandir-se por todo o planeta, um sistema teórico como o marxismo é reapropriado, recriado e por isso enriquecido por diversos movimentos sociais. Nos termos do historicismo gramsciano, somente quando “uma filosofia torna-se ‘histórica’, ela depura-se dos elementos intelectuais de natureza individual e se faz ‘vida’” (GRAMSCI, 1958, p. 18).

O que distingue o marxismo de outras filosofias, segundo Gramsci, é essa peculiar potencialidade de articulação entre “alta” cultura filosófica e “cultura popular”. Em outros termos, a originalidade do marxismo em relação aos sistemas teóricos especulativos encontra-se na sua capacidade de desenvolver algo mais do que uma cultura filosófica para grupos restritos intelectuais, está na sua aptidão de não só “manter o contato com os ‘simples’”, mas também, de forma capaz, de se manter “em bom contato com a fonte dos problemas que estuda e resolve”.

Sem dúvida, essa unidade não está garantida de uma vez e para sempre: ao contrário, desde que a filosofia de Marx tornou-se “atividade prática e vontade coletiva”, permanece latente o risco de um corte horizontal entre um

“marxismo culto” e um “marxismo popular”.<sup>5</sup> “A força das religiões, especialmente da igreja católica – compara Gramsci – consistiu e consiste no fato de que elas sentem energicamente a necessidade de uma união doutrinária com toda a massa ‘religiosa’ e lutam para que os estratos intelectualmente superiores não se separem dos inferiores”, para impedir que se formem “duas religiões: a dos ‘intelectuais’ e a dos de ‘alma simples’” (Ibid., 1958).

Como evitar o corte horizontal no marxismo de se tornar doutrina e ideologia? A solução consiste, para Gramsci, na formação de um “bloco cultural e social”, no qual os “intelectuais organicamente pertencentes às massas” elaborem e deem coerência aos princípios e aos problemas que essas massas levantam com sua própria atividade. Nos seus próprios termos: “A posição da filosofia da práxis é antitética à da católica: a filosofia da práxis não tem a tendência de manter os “simples” na sua filosofia primitiva em um sentido comum, porém ao contrário, os conduzem até uma concepção superior de vida. Afirma-se a exigência do contato entre intelectuais e simples, não para limitar a atividade científica e manter a unidade do baixo nível das massas, mas sim, para constituir um bloco intelectual-moral que faça possível um progresso intelectual das massas e não só para poucos grupos intelectuais” (Ibid., 1958, p. 17-19).

Contudo, se a igreja católica controlava atentamente seus “intelectuais” para que não se afastassem da religiosidade popular e mantivessem a sua função hegemônica, quem controlaria os intelectuais marxistas para assegurar a síntese, ou a unidade do bloco entre a alta cultura intelectual marxista e a cultura socialista das massas, em suma, entre teoria e doutrina? Para Gramsci, a resposta é clara: o Partido (Ibid., 1958, p. 18). É o “Moderno Príncipe” quem, através de um diversificado sistema de imprensa, aparato editorial, política educativa mediante cursos, escolas e conferências, deve dirigir com linguagens específicas aos distintos estratos do próprio partido e da grande massa, procurando manter, ao mesmo tempo, a unidade doutrinária.

---

<sup>5</sup> Na perspectiva de Perry Anderson, foram necessárias as derrotas sofridas pelo movimento operário internacional, a partir da ascensão do fascismo e da burocratização da União Soviética, para que essa unidade se rompesse entre, por um lado, o desenvolvimento de uma “alta cultura” marxista (o “marxismo ocidental”) e, por outro, o movimento operário organizado (ANDERSON, 1977).

De qualquer modo, nem a mediação partidária, nem um sistema diversificado de imprensa conseguiram resolver essas tensões, como revela a história do socialismo moderno: os desencontros entre teoria e prática, entre os intelectuais e as massas, tensões que se expressaram frequentemente como mal-estar nas fileiras partidárias, quando não em frequentes polêmicas, em torno da “questão dos intelectuais”. O próprio Gramsci era consciente da dificuldade que encontram as “filosofias imanentes”, incluindo o marxismo por ele entendido como “filosofia da práxis”, para “criar uma unidade ideológica entre o baixo e o alto, entre os ‘simples’ e os intelectuais”. Uma filosofia da práxis pode criar raízes nas massas se os intelectuais, partindo da crítica do “sentido comum”, conseguirem elaborar e dar coerência aos princípios e aos problemas que as massas levantam pragmaticamente com sua atividade, “constituindo assim um bloco cultural e social”. Sem dúvida, essa unidade da práxis entre intelectuais e “simples” tende a estabelecer-se nos momentos de intensa auto-atividade e auto-organização política dos trabalhadores (como, por exemplo, no “biênio vermelho” de 1919-1920) e não nos momentos (mais frequentes) de relativa passividade das massas, quando não de derrota, período no qual o “sentido comum” sobrepõe-se à teoria crítica e tende a instituir-se uma doutrina socialista na qual “os elementos determinista, fatalista, mecanicista” se fazem dominantes. Gramsci busca compreender a concepção mecanicista em termos de “uma religião de subalternos”:

“Quando não se tem a iniciativa de luta e quando a própria luta acaba por se identificar com uma série de derrotas, o determinismo mecânico converte-se em uma força formidável de resistência moral, de coesão, de perseverança paciente e obstinada. ‘Fui vencido momentaneamente, porém a força das coisas trabalha para mim em larga medida...’, etc. A vontade real é disfarçada como um ato de fé em uma certa racionalidade da história, em uma forma empírica e primitiva de finalismo apaixonado, que aparece como um substituto da predestinação, da providência etc., das religiões confessionais” (Ibid., 1958, p. 22).

Sem dúvida, como coloca em evidência diversos estudos, a leitura na chave “determinista, fatalista, mecanicista” da teoria de Marx não é exclusiva dos períodos de recuo da classe trabalhadora e do movimento de massas. No próprio período formativo da doutrina marxista, em pleno processo de

emergência e após o auge da Segunda Internacional, constituiu-se a leitura dominante de Marx.

A propósito dos problemas metodológicos da difusão do marxismo, o historiador francês Georges Haupt chamou a atenção sobre a distância que media a recepção de Marx e a recepção do “marxismo”. É que, de um lado, estamos frente a um corpo de ideias, uma teoria crítica da sociedade de enorme complexidade; de outro, a uma “doutrina” que é o modo no qual um movimento social – nesse caso, em primeiro lugar, o movimento socialista formado na Europa ocidental nas três últimas décadas do século XIX – apropria-se e socializa essa teoria crítica.

A pesquisa dos intelectuais marxistas no centro da socialdemocracia internacional – como mostrou Perry Anderson – garantiu uma certa unidade entre teoria e prática nesse período. Do ponto de vista do desenvolvimento da teoria marxista, esse período conhece desenvolvimentos decisivos (os nomes de Antonio Labriola na Itália, de Kautsky e Bernstein na Alemanha, assim como os de Plejanov e o jovem Lenin na Rússia estavam inquestionavelmente ligados a esses desenvolvimentos, para não falar ainda da geração de teóricos marxistas que emerge com o novo século: León Trotsky, Rosa Luxemburg, Rudolf Hilferding, Otto Bauer, etc.) (ANDERSON, 1976/1979, p. 11ss.). Porém por outro lado, a teoria inicial, para se tornar doutrina, perde complexidade e riqueza: ao se reduzir a um conjunto mínimo de variáveis facilmente manejáveis para facilitar o processo de identificação das grandes massas, necessariamente se vulgariza: o léxico se reduz, a sintaxe se empobrece, a linguagem se simplifica. “Expansão e empobrecimento, difusão e esquematização, parecem ser as duas faces da trajetória do marxismo entre o final do século XIX e o princípio do novo século” (ANDREUCCI, 1980, p. 15).

Em um processo de forte assimilação da ideologia positivista (hegemônica no período que estudamos aqui), certas dimensões da teoria marxiana – como, por exemplo, a problemática do fetichismo da mercadoria – tendem quase a desaparecer do horizonte intelectual da doutrina marxista, enquanto que outras são enfatizadas, sofrendo importantes mutações. O marxismo do fim do século tende a obliterar seu legado filosófico-crítico acentuando, em troca, seu caráter de ciência social, de modo que dois dos grandes paradigmas teóricos do século

XIX, que tinham nascido de modo agonístico – o marxismo e a sociologia –, mostram uma grande propensão a sobrepor-se e a confundir-se.<sup>6</sup>

Esse marxismo enfatiza seu caráter de ciência social capaz de estabelecer a legalidade que rege a história humana transcorrida, assim como a política presente e futura. A complexa teoria histórica de Marx, sobre os modos em que cada época histórica organiza sua produção social e realiza a apropriação do excedente econômico, foi lida, no marco da doutrina marxista da Segunda Internacional, nos termos de uma teoria evolucionista de corte histórico-filosófico, segundo a qual a História marchava inevitavelmente, seguindo uma série de estados sucessivos e necessários, do comunismo primitivo ao comunismo moderno, passando pela escravidão, pela servidão e pelo capitalismo. A chave *materialista* da concepção materialista da história vinha dada pela determinação econômica de todo o processo histórico – e em certas versões incluía-se a predominância do “fator econômico” sobre outros “fatores” –, a um ponto tal que a doutrina marxista é nomeada habitualmente, não só pelos cientistas sociais, mas também pelos próprios marxistas, como a “concepção econômica da história”.

Como demarcou Andreucci, a complexa dialética marxiana entre liberdade e necessidade se traduz no final do século em um marxismo, que através de um largo e tortuoso caminho, fundamenta-se na ideia de que “a luta de classes é uma lei da evolução social” (é a frase posta por Jack London na boca de um de seus personagens em *O Tachão de Ferro*). Nesse otimismo histórico – emoldurado em um período de relativa paz internacional que se seguiu à derrota da Comuna em 1897, de poderosa expansão capitalista e de profundas inovações tecnológicas –, a fé no progresso irreversível da humanidade confunde-se inextricavelmente com a crença em que a história marcha de modo inelutável até a emancipação humana.

Em suma, a celebração do domínio do homem sobre a natureza, do trabalho, da indústria, da ciência e da técnica tende no marxismo do fim do século a amortizar a dimensão crítico-utópica da teoria marxiana. Enrico Ferri,

---

<sup>6</sup> Uma crítica prematura à confusão entre marxismo e sociologia pode ser encontrada na polêmica de Gramsci com o *Manual de Materialismo Histórico* de Nicolau Bukharin (GRAMSCI, 1958, p. 128 e ss.). Uma história comparada de ambos os paradigmas foi levada a cabo com competência por G. Therborn (THERBORN, 1980).

o criminologista socialista italiano, expressou com clareza meridiana essa doutrina em um livro que logo encontraremos entre os textos fundadores do socialismo argentino:

“O que o socialismo científico pode afirmar e afirma, com segurança matemática, é que a direção, a trajetória da evolução humana, marcha no sentido geral indicado e previsto pelo socialismo, quer dizer, no sentido de uma contínua e progressiva preponderância dos interesses e das utilidades da espécie, sobre os interesses e as utilidades do indivíduo [...] A respeito dos detalhes mínimos do novo edifício social, não podemos prevêê-los, justamente porque esse novo edifício social será e é um produto *natural e espontâneo* da evolução humana.” (FERRI, 1894/1904, p. 63, ênfase no original).

Em 1914, a Segunda Internacional pagou duramente o preço de seu próprio colapso, as “ilusões do progresso”. Walter Benjamin, um dos marxistas das gerações seguintes que chegaram à maturidade no turbulento período que se abre em 1914 com o estouro da Primeira Guerra Mundial e que se fecha em 1945 com o fim da Segunda, foi quem mais longe levou a crítica ao conformismo da leitura segundointernacionalista de Marx. Benjamin deixou escrito em suas “Notas sobre o conceito de história”: “Nada há que corrompera tanto a classe operária alemã como a opinião de que ela nadava a favor da corrente” (BENJAMIN, 1940/1995, p. 56).

### Socialismo, marxismo e movimento operário: algumas precisões conceituais

Tem sido recorrente em boa parte da historiografia moderna a tendência de identificar marxismo com socialismo e este com movimento operário. É indubitável que as concepções histórico-políticas que deixaram Karl Marx e Friedrich Engels conquistaram, a partir da década de 1880, uma crescente hegemonia dentro do campo do socialismo. Da mesma forma, não é menos certo que o socialismo foi em certas regiões e durante determinados períodos históricos a doutrina hegemônica no movimento operário europeu. Porém, as vicissitudes das relações entre movimento operário e socialismo não permitem

conceber a esse último como a consciência última e necessária do proletariado universal.

Seria conveniente, pois, discriminar esses três conceitos, não só para compreender aquelas parcelas do movimento operário identificadas com outras vertentes políticas, nem para compreender aqueles socialismos não-marxistas somente, mas também para entender melhor aqueles momentos históricos – como aquele em que nos centramos aqui – nos quais marxismo, socialismo e movimento operário pareciam tender a sobrepor-se e confundir-se.

Em primeiro lugar, o problema do alcance do conceito de marxismo. Seguimos aqui o critério de Hobsbawm, que em seu estudo-modelo sobre a difusão do marxismo na Europa, parte de uma definição ampliada do que entende por marxismo, incluindo não só aqueles marxismos pretensamente ortodoxos, mas também outras vertentes marxistas, inclusive conscientemente críticas à ortodoxia, como o chamado “revisionismo” (HOBSBAWM, 1974). Descartamos, pois, aquela perspectiva polêmica, frequente nos estudos de certos autores sobre o marxismo, que os leva a apresentar só como tais aquelas figuras ou correntes que coincidem com as opiniões do autor e reserva para as outras, por exemplo, o uso irônico de aspas: “marxistas”. Entenderemos, pois, por marxismo, aquele conjunto de doutrinas e ideias derivadas das obras de Marx e Engels que se estabelece como doutrina do movimento socialista internacional desde 1890 e, simultaneamente, como “concepção materialista” (ou “científica”, ou “econômica”) da história nos meios jornalísticos, acadêmicos e intelectuais. Em todos aqueles casos nos quais me interessem contrapor aos discursos do marxismo como fenômeno historicamente determinado – digamos “realmente existente” – a letra e as ideias da teoria do próprio Marx, utilizarei a expressão discurso marxiano.

Em segundo lugar, o problema da relação entre socialismo e marxismo. Dado que a pluralidade de teorias socialistas é um fenômeno tão antigo como o próprio socialismo, quase todos os autores foram precavidos com isso, apelando a definições inclusivas do mesmo (como Lalande, Williams, etc.). O problema surge quando o estudo da recepção e da difusão das doutrinas socialistas sobrepõe-se, a partir do último terço do século XIX, ao da recepção e da difusão do marxismo. A hegemonia do socialismo marxista sobre outras vertentes do socialismo (a lassalliana, por exemplo, com muito peso entre os operários

alemães de *Verein Vorwärts*) corresponde, tanto na Europa, quanto em certos países latino-americanos como a Argentina, a um processo muito maior e mais complexo do que como se fora entendido habitualmente. Aricó adverte em seu estudo sobre a recepção do marxismo na América Latina que, ainda na década de 1890, Marx era mais um dentro da plêiade de reformadores sociais (mal) traduzidos do francês na Espanha, sendo mais citados autores como Louis Blanc, Paul Lafargue ou Enrico Ferri, para não falar dos anarquistas Bakunin, Proudhon, Malatesta ou Reclús (ARICÓ, 1991). A respeito da Argentina, veremos como alguns operários e intelectuais do período podem ser definidos como marxistas e como tais preferiam se identificar, como nos casos de Germán Avé-Lallemant ou Carlos Mauli (um pouco mais tarde, no princípio do século XX, do Valle Iberlucea). Assim como outros, o jovem Ingenieros ou Justo, concebiam a si mesmos como socialistas que tomavam conceitos e propostas de Marx, sem atribuir a toda a doutrina marxista (o que foi então entendido).

Onde houve efetiva preponderância do socialismo marxista sobre outros socialismos – de Saint-Simon a Proudhon, de Bakunin a Lassalle, de Dühring a Bernstein –, ela deve, em todo caso, ser explicada e em tal caso a explicação deve levantar-se, não como natural superioridade da Ciência sobre a *Doxa*, ou do *Logos* sobre o Mito, porém como construção hegemônica. O tipo de interrogação que guiou minha pesquisa pode resumir-se em perguntas como essas: no campo político socialista argentino do final do século XIX, levando-se em consideração que circulavam distintas teorias socialistas em disputa entre si, que vantagens liam os operários e intelectuais socialistas de 1890 ou de 1900, que queriam construir um partido de classe, nos textos do socialismo marxista, diante dos textos de outras variantes do socialismo? Que vantagens percebiam nos textos socialistas diante dos textos anarquistas? Por outro lado, diante do complexo problema do progressivo refluxo de ideias marxistas no centro do socialismo argentino no princípio do século XX e da crescente hegemonia do socialismo reformista que preconiza Justo, deixamos de lado a perspectiva de antigas leituras manejadas em termos como “traição” ou “má compreensão” a respeito de Marx, para nos perguntar sobre as vantagens relativas, assim como sobre os limites, que podiam oferecer aos dirigentes, intelectuais e obreiros socialistas argentinos a recepção de textos de autores socialistas que não

professavam um “marxismo ortodoxo”, como por exemplo, o italiano Enrico Ferri, o alemão Eduard Bernstein e o francês Jean Jaurès.

Em terceiro lugar, o problema da relação entre socialismo/marxismo e classe operária. Nesse terreno, mostra-se hoje também inaceitável, em uma investigação de história intelectual, a perspectiva evolutiva que dominou durante décadas as histórias do pensamento social e dos trabalhadores, segundo a qual o marxismo seria a consciência definitiva e irreversível de um movimento operário destinado a atravessar, em todos os espaços do planeta, um mesmo processo de etapas sucessivas e necessárias. Aricó celebrava a perspectiva histórica com que Antonio Labriola fora capaz de pensar a formação do marxismo, pois, ela habilitava “abordar em termos de problemática histórica a querela sobre o encontro do marxismo, enquanto teoria da transformação social, com o movimento social, não só dos países capitalistas centrais, mas também do resto do mundo”. Somente levantando as relações em termos de encontro (possível historicamente) de duas realidades, restitui-se seu caráter problemático, pois se “o amadurecimento do pensamento de Marx não é um feito puramente individual, posto que se *corresponde* com o amadurecimento de um processo em que ele assume uma decisiva importância, a transformação histórica desse sujeito concreto, na qual a doutrina demarca uma função essencial, instala a pesquisa historiográfica no terreno concreto de uma realidade dada e outorga no encontro do marxismo com o movimento operário o caráter de um problema sempre aberto, na medida em que cada um dos termos elabora-se em sua relação com o outro” (Ibid., 1999, p. 60n).

### Os processos de recepção intelectual

O conceito de recepção remete a um processo maior de produção/difusão intelectual no qual é necessário discriminar (não temporal, mas analiticamente) produtores, difusores, receptores e consumidores das ideias, ainda que esses processos confundam-se na prática e que esses papéis possam ser assumidos de forma simultânea por um mesmo sujeito. É assim, que dentro do processo global de produção e circulação de ideias, podemos distinguir, não etapas temporais sucessivas, porém distintos momentos, cada um deles

correspondentes a certos tipos de intelectuais, isto é, de sujeitos específicos que desenvolvem capacidades e habilidades concretas. Esses momentos são: (1) o da produção; (2) o da difusão; (3) o da recepção; (4) o da apropriação.

1. *O momento da produção* de uma teoria, levada a cabo por intelectuais conceptivos. Em nosso caso, é o momento da elaboração de uma concepção materialista da história por parte de Marx e Engels. Esses autores construíram, com polêmicas e diferenciação de outras vertentes do socialismo e do anarquismo de sua época, uma teoria crítica da sociedade e da história, materializada em uma série de textos.

2. *O momento da difusão* de um corpo de ideias através de sua edição em livros, folhetos, periódicos, revistas, cursos, conferências, resenhas, debates, resumos, escolas, traduções, etc. A difusão pode ser levada a cabo pelos mesmos intelectuais conceptivos, ainda que existam agentes especializados nessa função, seja por interesses comerciais, culturais ou políticos, como editoras que publicam livros, editores ou coletivos editoriais de periódicos e revistas, tradutores profissionais, divulgadores, “publicistas” e propagandistas, partidos ou movimentos que podem assumir uma teoria e dirigir para diversas vias sua difusão. Durante a vida de Marx e Engels, a difusão de suas obras confunde-se com sua produção, pois eles mesmos foram os difusores de suas próprias obras, através de uma intensa atividade de edição em órgãos próprios, a colaboração com artigos em revistas e periódicos, a publicação de seus livros, a edição de folhetos populares, a pronúncia de conferências, a promoção de controvérsias, a correspondência (com outros teóricos, com dirigentes operários, com seus discípulos, etc.). Após a morte de Marx em 1883, seu amigo Engels transformou-se em seu executor político-literário, buscando manter um ritmo constante de reedição de suas obras, enquadradas em novos prólogos, e estabelecer seus textos inéditos em novos volumes – *Das Kapital* II e III – ou em forma de artigos e cartas difundidos por meio da imprensa da socialdemocracia internacional.

É assim que, desde 1883, foi possível distinguir no trabalho de Engels, entre suas tarefas de produção propriamente teóricas (ampliação, renovação ou retificação da concepção materialista da história), a difusão do legado literário de Marx. Com a morte de Friedrich Engels em 1895, deixa-se “disponível” esse extraordinário legado: uma grande massa de textos editados e inéditos,

elaborados por ambos fundadores da concepção materialista da história, que passaria a ser administrada agora pela geração dos discípulos. Esse foi o momento da construção do *corpus* textual marxista. Foram, sobretudo, Kautsky e Eduard Bernstein os que assumiram a principal responsabilidade no processo de difusão, ainda que simultaneamente trabalhassem no nível de produção, tentando eles também, cada um ao seu modo, ampliar, renovar e ratificar o legado teórico marxiano. O trabalho dos discípulos de Engels constituiu, de qualquer modo, o primeiro laço de uma extensa corda de difusão que se prolongaria nos trabalhos de toda uma plêiade de editores que reproduziam os artigos de *Die Neue Zeit* e *Der Sozialdemokrat* nos periódicos locais ou em edições de folhetos populares, de divulgadores, comentadores, conferencistas, etc.

3. *O momento da recepção* define a difusão de um corpo de ideias em um campo de produção diverso do original do ponto de vista do sujeito receptor. É um processo ativo, no qual determinados grupos sociais sentem-se interpelados por uma teoria produzida em outro campo, tentando adaptá-la ao (recepção-la em) seu próprio campo. Os mecanismos utilizados são também a reedição das obras em forma de livros, folhetos, artigos; sua tradução em caso de origens de outras línguas; sua anotação e introdução, etc. Em nosso caso, centramo-nos no momento da recepção das ideias de Marx na Argentina entre o fim do século XIX e o começo do XX, perguntando-nos qual Marx chegava (e qual não) às nossas praias, através de quais meios – orais ou escritos, em livros, jornais, etc. –, por intervenção de quais sujeitos (imigrantes, exilados, operários, cientistas e intelectuais) e através de quais rotas, direta ou indireta (por exemplo, diretamente da Alemanha, ou por meio da Espanha, França ou Itália). E, sobretudo, conforme quais interesses esses sujeitos traduzem, fazem prólogos, editam ou citam um autor estrangeiro, estabelecendo uma espécie de “marcação”.<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> Ainda que, como demarcou não sem ironia Pierre Bourdieu, o termo “interesse” choque em um ambiente como esse, todo exercício de transferência implica algum grau de apropriação simbólica: “Penso que quem se apropria, com toda boa-fé, de um autor e o que se faz dele o introdutor, tem benefícios subjetivos completamente sublimados e sublimes, mas que, sem dúvida, são completamente determinantes para compreender o que ele faz o que faz” (BOURDIEU, 1999, p. 1962).

As ideias não vieram sozinhas, mas sim através de sujeitos que são seus portadores e por meio de seus suportes materiais favoritos (livros, folhetos, revistas, periódicos, etc.) Em nosso caso, os sujeitos privilegiados da recepção são exilados (como os *communards* franceses ou os alemães perseguidos pelas leis de Bismarck), emissários políticos (como Raymond Wilmart, mensageiro de Marx no Rio da Plata), conferencistas ilustres (como o anarquista Pietro Gori e o socialista Enrico Ferri), ou participantes de um congresso político (Alejo Peyret no Congresso Socialista de Paris de 1889). Todos esses meios precisam de emissores (por exemplo, o Conselho geral da AIT em Londres, ou os dirigentes espanhóis da PSOE) e receptores locais. A gama dos possíveis receptores é amplíssima: vai desde um livreiro, como o socialista italiano José Momo, até um editor como Bartolomé Victory y Suárez, passando por importantes distribuidores de itens europeus que perseguem um fim comercial, ou um fim social e político (os membros da *Verein Vorwärts* ofereciam aos seus compatriotas folhetos da socialdemocracia europeia). Mas também são receptores e difusores um tradutor (Juan B. Justo convertendo ao espanhol *O Capital*), um intérprete (Ernesto Quesada, leitor de Marx) ou um divulgador (como o conferencista Adrián Patroni). Se coloca aqui em evidência toda uma cadeia de recepção e difusão, que envolve uma rede crescentemente complexa de tradutores, editores, distribuidores, livreiros.

Isso implica, por sua vez, em uma rede crescente de consumidores, desde os membros da elite e as suas grandes bibliotecas – Ernesto Quesada – até a fração alfabetizada dos trabalhadores que assinava a imprensa operária ou que, depois da grande jornada de trabalho, ia à biblioteca popular ou ao centro socialista para se instruir sobre o socialismo científico de Marx, o evolucionismo de Darwin ou as teorias cosmológicas de Hæckel. Como observou Andreucci,

“Seguir a atividade de alguns editoriais, observar as colaborações em algumas grandes revistas, sondar o terreno, totalmente virgem, dos manuais socialistas significa reconstruir uma *koiné* cultural, um mundo de ideias, de paixões, de interesses que, ao menos à primeira vista, revela uma singular homogeneidade. As iniciativas editoriais dirigidas à publicação de textos socialistas, de obras de Marx ou Engels, de textos de divulgação ou de manuais sobre o marxismo, são um fascinante capítulo da história do movimento operário internacional” (ANDREUCCI, 1980, p. 67).

4. *O momento de apropriação* corresponde ao consumo de um corpo de ideias por parte de um suposto leitor “final” no término da cadeia de circulação. As aspas estão para nos recordar que a distinção é sempre analítica, pois nunca há um leitor “final”, na medida em que esse leitor que, está no final da cadeia, converte-se eventualmente em um novo difusor, receptor, ou inclusive produtor... Além do mais, não há leitor exclusivo no final da cadeia: em cada momento nos encontramos com leitores, com verdadeiras políticas de leitura, pois, produtor, o difusor e receptor são, nesta perspectiva e diante do todo, leitores. No que se refere ao nosso estudo, esse momento é o da leitura da obra de Marx e dos marxistas europeus na Argentina entre o período de 1871-1900, seja por meio de leitores interessados em sua novidade científica ou na sua promessa de redenção, seja por meio de leitores que procurassem lê-las criticamente, buscassem uma identificação doutrinária ou aspirassem a uma “utilização” efetiva na hora de produzirem “análises marxistas”.

#### Problemas relativos a uma teoria da recepção: Marx e a querela das interpretações

Diante da caótica situação de dispersão e da perda documental que ocorre há décadas nos estudos sobre a primeira imprensa operária argentina ou a formação do socialismo local no século XIX, fiz um grande esforço para localizar e recuperar uma grande massa de livros, folhetos, periódicos, revistas, cartas assinadas, atas, manuscritos e outros documentos de grande valor histórico para desenvolver esta pesquisa. Consciente da desesperadora situação com que frequentemente se encontra o historiador diante dos textos com referências bibliográficas incompletas e imprecisas (déficit habitual entre memorialistas, mas não totalmente ausente entre os historiadores profissionais), esforcei-me em apresentar com a maior precisão possível o grande volume de fontes hoje disponíveis, com a esperança de facilitar o acesso de futuros pesquisadores.

Como toda investigação historiográfica, a levada a cabo por mim em *Marx en la Argentina* fundou-se em um trabalho de transcrição fidedigna dos textos,

assim como de minuciosa interpretação dos mesmos. Pode-se afirmar que, mesmo na transcrição dos textos, por mais fidedigna e precisa que seja a referência bibliográfica, nela já está contida uma interpretação, inclusive por sê-la feita a partir do recorte de um fragmento determinado de seu texto original e transcrição em outro. É assim: meu interesse em destacar certas passagens e minhas leituras dos mesmas nascem de um horizonte de perguntas a partir das quais me proponho interrogar esses textos.

Sem dúvida, como todo estudo de recepção, o meu não se propôs avaliar se os socialistas argentinos leram “corretamente” ou “incorretamente” Marx, porém levantar como o leram, por que o leram e como o leram. Não foi meu objetivo submeter à crítica as interpretações de Marx realizadas pelos socialistas argentinos sobre a base de uma interpretação que se propõe a verdadeira (a do autor), porém, investigar quais leituras de Marx eram possíveis e se realizaram a partir das coordenadas geográficas, temporais e sociais da Argentina do final do século XIX.

Ao estudar como se estabeleceu o conjunto de preceitos de leitura e a conseguinte canonização de determinado corpus textual, propus-me mostrar: tanto os problemas, quanto as vantagens que acarretaram aos socialistas argentinos sua interpretação de Marx; certas dimensões de sua obra que se destacaram com proveito, ao lado de outras as quais se mostraram incapazes de se adequar; aqueles textos que quiseram privilegiar, enquanto outros que eram solapados ou ignorados.

É produtivo, desde logo, demarcar os limites do horizonte da leitura de Marx por parte de Germán Avé-Lallemant, José Ingenieros ou Juan B. Justo. O que hoje carece de sentido, por anacronismo, é um exercício de discussão com essas figuras históricas a partir de uma presumida interpretação “correta” de Marx por parte do autor no presente. A partir da postura assumida aqui, renuncio desde o início a chancela de princípios de ser o possuidor da interpretação mais ajustada ao texto de Marx. Contamos hoje, a respeito dos homens da geração de 1890, com a vantagem da perspectiva histórica: conhecemos “efeitos” histórico-políticos da obra de Marx que eles necessariamente desconheciam. Temos, além do mais, ao nosso favor mais de um século de leitura de Marx que podem inspirar a nossa, um corpus interpretativo rico e completo ao qual não tiveram acesso Avé-Lallemant,

Ingenieros ou Justo. Sem dúvida, não há nenhuma lei evolutiva que garanta um maior “acerto” das interpretações recentes diante das passadas...

Todos, inevitavelmente, interpretamos quando lemos: a leitura é em si mesma um ato de interpretação. Antes da interpretação, pode-se argumentar, existe o texto.<sup>8</sup> Em certo sentido, é inegável, porém essa preposição tem tanto valor como aquela que afirma a objetividade do real enquanto prévia e independente da consciência humana. É que o texto não existe como coisa em si, se não para nós, leitores. Somos os leitores quem o realizamos, o atualizamos, e nesse sentido o criamos em cada leitura.

Em outros termos, o texto não existe fora da história de suas interpretações. Entre o leitor e o texto, interpõem-se necessariamente toda uma malha de interpretações prévias. Cada texto acumulou uma história de efeitos e interpretações que são parte constitutiva de seu significado para nós. O texto não é senão a história do texto, a história de suas leituras. Não existe uma via de acesso direto, objetivo, neutro, ao texto original, virgem de interpretações. Pretender essa via equivale a cancelar nossa própria historicidade, saltando por cima da história.

A moderna hermenêutica, que se inaugura com Gadamer, já não parte da premissa de que interpretar significa recuperar a intencionalidade do autor original: a interpretação não é um processo reprodutivo, mas sim produtivo (JAY, 1990, p. 35). Inspirada na primeira obra de Gadamer, a primeira formulação pragmática da teoria da recepção foi inicialmente postulada por Hans Robert Jauss no terreno da crítica literária. Esse marxista alemão, leitor de Benjamin e de Kosik, lançou em 1967 uma severa crítica à “estética da produção” que se fundava nas teses da soberania do autor, assim como a

---

<sup>8</sup> Quando essa pesquisa tinha ainda o formato de uma tese de doutoramento, o doutor Carlos Astarita alertou-me, desde a banca examinadora, que o enfoque assumido aqui, a focalizar no momento da recepção, corria o risco de perder de vista a dimensão objetiva da obra diante do emaranhado de interpretações. Mesmo admitindo que *O Capital* de Karl Marx podia ser e havia sido objeto das mais diferentes (e inclusive inverossímeis) interpretações, recebi a observação que, antes de todas elas, estaria a objetividade da própria obra: assim, seu caráter científico seria prévio a quaisquer interpretações vulgares ou profanas; o seu caráter objetivamente revolucionário seria anterior a qualquer interpretação reformista. O presente parágrafo é uma versão da defesa, que fiz na ocasião, da teoria da recepção contra as teses da intencionalidade do autor e da objetividade textual.

metodologia estruturalista que se fundava nas teses sobre a consistência e autonomia do texto, postulando a soberania do leitor pela primeira vez.

Fazer ressaltar o caráter “aberto” da obra (tal como em Umberto Eco) a diversas significações não a faz desaparecer. As significações não são arbitrárias, se não por aquilo que é possível estabelecer por meio da investigação de certos padrões de significações determinados historicamente. O caráter não referencial da linguagem que está nas bases do “giro linguístico”, com todas as suas consequências (a “polifonia” do texto – Bakhtin –, o caráter ambíguo da palavra, a versatilidade significativa da linguagem...), está na base do caráter sempre aberto da obra e por causa disso no caráter dialógico da leitura. A perspectiva gadameriana, à qual recorre Jaus, pode ser entendida, então, como um movimento surgido do interior da interpretação, que parte do autor para chegar até o texto e aos seus receptores. Gadamer deslocou o *locus* do sentido da interpretação do autor até algum lugar intermediário entre o texto e o leitor.

Ao privilegiar a dimensão da leitura, não se desaparece com o leitor, mas se o reconsidera em seu caráter de leitor: o autor é, nessa perspectiva, um leitor que escreve, enquanto que o leitor não o é. É uma perspectiva condizente com Gramsci que afirmava que todos os homens são filósofos, porém que só alguns, uns poucos, escrevem sistemas filosóficos. Parafraseando Gramsci, podíamos dizer que, em certo sentido, “todos os homens são leitores”, todos interpretam textos, ainda que só alguns sintetizem suas interpretações convertendo-as em escrituras.

É possível objetar contra essa perspectiva, ainda admitindo que a obra é aberta, que a abertura não é indeterminada, nem que todas as interpretações devem ser igualmente aceitáveis. Não podemos deixar de valorar as diversas interpretações, embora não seja possível fazê-lo com os velhos parâmetros da “verdadeira” leitura – segundo a pretensão de se ajustar mais cabalmente ao texto original. Pois, uma leitura tão minuciosamente apegada à letra do texto corre o risco de não interpretar, mas, no limite, de reescrever pura e simplesmente a obra, à maneira de Pierre Menard. Por outro lado, toda leitura forte é aquela capaz de tomar distância da letra, aquela que em parte “violenta” o texto, para o fazer dizer algo novo e produtivo, algo que, ao mesmo tempo, está e não está no texto interpretado, algo que não estava, porém emerge no momento quando uma interpretação é capaz de demarcá-lo convincentemente.

Não é o caso de uma “má leitura criativa” (Bloom) a que fez, por exemplo, Marx da obra de Hegel? Não importa aqui, pois, se Marx fez uma leitura “correta” ou verdadeira de Hegel, visa-se a produtividade de sua interpretação. Se Marx não tivesse feito uma “má leitura” de Hegel, seguramente teria sido um bom professor de história da filosofia na Universidade de Berlim, porém não produziria o “marxismo”.

Por causa das sucessivas proclamadas “crises do marxismo”, em muitas ocasiões colocou-se na ordem do dia o lema de “voltar a Marx”: tudo consistia em deixar de lado os maus intérpretes para fazer uma leitura direta de Marx por meio de seus próprios textos. É impossível ler “diretamente” Marx, ou quem seja, sem a mediação de seus sucessivos intérpretes.

Entenda bem: sem dúvida, é possível (e produtivo) ler Marx nos seus textos, o que é inaceitável é que se pretenda lê-lo “objetivamente”, isto é, de fora da história, desde um presumido “grau zero” da ideologia, fazendo como se se desconhecesse o que se conhece (outros intérpretes que lemos de forma direta ou indireta, e que nos dotaram de filtros e lentes de leitura que já levamos consciente ou inconscientemente incorporados em nossa visão). Como não podemos lê-lo fora da história de seus “efeitos” histórico-políticos; se se aceita, então, que a obra de Marx não pode ser concebida fora da história de seus leitores, deve-se admitir que para “chegar a Marx” é preciso um árduo trabalho arqueológico: atravessando as capas das sucessivas leituras que foram significando e ressignificando sua obra ao longo de mais de um século de interpretações. E que esse “chegar a Marx” nunca será, definitivamente, um inacessível “Marx *em si*”, será sempre um “Marx para nós”.

Como demarcou Martin Jay: “A história dos efeitos de um texto pode muito bem ser uma crônica de sucessivas más interpretações mais de que uma reprodução perfeita, aquele ‘mapa de más leituras’ demarcado por Harold Bloom, mas a potencialidade para as distorções específicas que se produzem pode ser considerada como latente no texto original” (Ibid., 1990, p. 46). Os textos de Marx, como quaisquer outros, têm a suficiente abertura, as suficientes tensões internas, lacunas ou contradições, para permitir que sobre eles sejam fundadas as mais diversas leituras, desde o determinismo mais excludente (Plekhanov) até o voluntarismo político mais enérgico (Luxemburg); desde o gradualismo e o reformismo político (Kautsky) até a perspectiva que enfatiza o

momento da crise e da revolução (Lenin); desde aproximações estatistas e totalitárias (Stalin) até filosofias libertárias (Guerin); desde perceptivas que enfatizam seu caráter científico (Althusser) até outros que acentuam sua dimensão ético-política (Rubel). É o caso, como veremos em parte aqui também, das leituras argentinas de Marx, tanto no século XIX, como no século XX: socialistas reformistas e revolucionários, comunistas e trotskistas, maoístas e guevaristas, e inclusive nacionalistas e desenvolvimentistas, todos leem Marx, todos buscam fundar em seus textos a legitimidade de suas leituras.

Contudo, ler Marx, desde as mais diversas perspectivas e desde os mais variados interesses de leitura, significa renunciar a participar da querela das interpretações declarando-a vã ou se condenar a aceitar como legítimas todas e cada uma delas? Ao contrário, a tese defendida aqui nos habilita a identificar certas operações de leitura e, em todo caso, a convidar para outras leituras do texto de Marx que consideramos mais sugestivas, mais produtivas ou mais radicais. Põe-se em questão a razão ingênua e objetiva, não a razão crítica. O jogo intertextual das múltiplas leituras não deriva em pura intersubjetividade: seguimos discutindo Marx, em torno ao que seus textos “dizem” e “não dizem”, só que sem tal ingenuidade epistemológica.

### O autor e sua recepção: Marx frente aos seus leitores russos

Umberto Eco definiu os três momentos da interpretação de modo preciso: “o debate clássico apontava que, ao se descobrir um texto, se dava, ora o que o autor procurava dizer, ora o que o texto dizia independentemente das intenções de seu autor. Somente depois de aceitar a segunda possibilidade, cabe se perguntar se o que se descobre é o que o texto disse em virtude de sua coerência textual e se há um sistema de significação subjacente ao original, ou o que os destinatários descobrem nele é uma virtude de seus próprios sistemas de expectativas” (ECO *et al.*, 1995, p. 68).

O debate contemporâneo vem girando em torno dessas duas opções: ou a soberania do texto, ou a soberania do leitor, desejando as pretensões da antiga hermenêutica (cujas raízes remontam-se ao movimento da Reforma), segundo a qual a interpretação devia recapturar a intenção original do autor de um texto.

Eco entende que na dialética entre “intenção do leitor” e “intenção do texto” a “intenção do autor empírico ficou totalmente postergada”. A interpretação deverá, pois, “respeitar ao texto”, não ao “autor empírico”. Esse sabe, ou deveria saber, que “quando um texto se produz, não para um único destinatário, porém para uma comunidade de leitores (...) será interpretado, não segundo suas intenções, porém segundo uma completa estratégia de interações que também implica a leitores, assim como a sua competência na língua enquanto patrimônio social” (Ibid., 1995, p. 70-72).

Sem dúvida, Eco postula uma exceção cuja exploração poderia resultar produtivamente. “Existe (...) um caso em que pode ser interessante recorrer à intenção do autor empírico. Há casos em que o autor ainda está vivo, os críticos dão suas interpretações do texto e pode ser então interessante perguntar quando e em qual medida ele, como pessoa empírica, era consciente das múltiplas interpretações que seu texto permitia” (Ibid., 1995, p. 78).

A história do marxismo oferece um caso emocionante nesse sentido, na qual a interpretação provoca inclusive subsequentes modificações no processo de produção: é o caso dos leitores russos de *O Capital* de Marx. Trata-se, ademais, de um caso extraordinário que permite mostrar como o “leitor ideal” e o “leitor empírico” podem não coincidir. *O Capital* de Marx concebe certo “leitor ideal” – o moderno proletariado europeu ocidental –, porém sem dúvida essa obra encontra, para surpresa do próprio autor, um campo de maior interesse entre os grupos populistas da atrasada Rússia.

De uma parte, a ala esquerda do movimento populista ansiosamente leu *O Capital* após a sua aparição em 1867 e se colocou, desde então, em um enorme esforço para convertê-lo ao russo, tornando Marx no seu referencial teórico-político e seu interlocutor privilegiado. Através de Vera Zasúlich, um dos expoentes máximos do populismo revolucionário, os encarregados de se comunicar diretamente com ele lhe fizeram, através de uma carta (1881), a “grande pergunta”: como se deve entender *O Capital*? Pode a Rússia, segundo essa obra, “saltar” o estado capitalista passando diretamente das antigas formas comunais russas (pré-capitalistas) para o socialismo, ou, em vez disso, a partir da perspectiva dessa obra, deve-se entender que a Rússia está sujeita, como todos os povos do planeta, a atravessar uma série de etapas históricas sucessivas e necessárias? No primeiro caso, *O Capital* pode ser beneficentemente apropriado

pelos populistas de esquerda como uma legitimação de sua luta revolucionária contra o czarismo e como uma defesa da manutenção de suas tradições e instituições comunais arcaicas, as quais ganham legitimidade como a base sobre a qual o futuro socialismo iria ser erguido.

Por outro lado, se *O Capital* deve ser lido em termos de férrea necessidade evolutiva, essas instituições arcaicas ficam condenadas a desaparecer em nome de uma forma econômica superior (o capitalismo) ao mesmo tempo no qual as lutas populistas resultam desacreditadas como pura rebelião romântica que desconhece as leis científicas da História. Marx, confrontado pelos populistas russos diante das leituras possíveis de sua obra, tem (até certo ponto) a opção de decidir como quer que seja interpretado. Talvez nunca, desde a Reforma Protestante, uma pergunta sobre como interpretar um texto encerrou tanto drama histórico.

Poucos anos antes, em 1887, outro populista russo havia questionado a aplicação da teoria de Marx na Rússia, entendendo *O Capital* como uma espécie de filosofia da história, segundo a qual todos os países deviam experimentar exatamente o mesmo processo de expropriação do campesinato que houvera sucedido na Inglaterra. Nesse sentido, escrevia Mikhailovsky: “Inclusive considerando somente seu tom de superioridade, pode ver-se facilmente qual seria a atitude de Marx para com os esforços dos russos que tentam descobrir para seu país um caminho diferente de desenvolvimento ao que vem seguindo e ainda segue na Europa Ocidental” (SHANIN, 1990, p. 80). Segundo Mikhailovsky, a filosofia da história eurocêntrica de Marx o impediria de compreender a especificidade da história russa e sua real dinâmica histórica.

Na sua resposta a Mikhailovsky (1887), Marx desautorizou as leituras que fazem de sua obra uma nova filosofia eurocêntrica da história. Nesta pequena mas significativa peça, o autor de *O Capital* circunscreve a análise da acumulação originária ao “caminho pelo qual na Europa ocidental nasceu o regime capitalista do centro do regime econômico feudal” e questiona, portanto, as tentativas de “converter meu esboço histórico sobre as origens do capitalismo na Europa Ocidental em uma teoria filosófico-histórica sobre a trajetória geral que se encontram submetidos fatalmente todos os povos, quaisquer que sejam as circunstâncias históricas nas quais eles ocorrem”. Seu método, esclarece, consiste em estudar em sua especificidade os diferentes

meios históricos para logo compará-los entre si, e não na aplicação da “chave universal de uma teoria geral da filosofia da história, cuja maior vantagem reside precisamente no feito de ser uma teoria supra-histórica” (MARX, 1877, p. 63-65).

É graças a leitura que Mikhailovsky fez de *O Capital* nessa chave, assim como as perguntas que simultaneamente lhe fizeram os populistas de esquerda, que Marx pode começar a pensar em uma perspectiva progressiva/evolucionista da história. É a partir desses desafios que Marx amplia sua percepção do desenvolvimento desigual (e não linear) do capitalismo, que enfatiza – sem abandonar a concepção materialista – o caráter “aberto” da história, superando a noção de que existiria um tipo de Caminho da História que todas as sociedades deveriam recorrer necessariamente. Alguns autores, como Teodor, sugerem que a partir desses questionamentos, apesar de não chegarem a constituir uma nova formulação da concepção materialista de história, pode-se falar de um “último Marx” ou de um “Marx tardio” (SHANIN, 1990).

Marx teve, pois, a oportunidade de reagir sobre as leituras de *O Capital* e, em certa medida, de influir no seu curso. Sem dúvida, todos os seus protestos não conseguiriam mudar o modo canônico que começou a ser lido nos últimos anos de sua vida. O paradoxo de tudo isso é que os esforços teóricos do último Marx caminharam em sentido contrário ao que estabeleceu como doutrina marxista. Enquanto que o Marx das décadas de 1870 e 1880, estimulado pelos desafios que lhe levantaram as leituras de seus interlocutores russos, começou a colocar em questão crescentemente o modelo histórico-filosófico evolucionista, progressista e determinista, a doutrina da Segunda Internacional faria desse modelo um sinônimo de “marxismo”. E, no processo de constituição dessa doutrina, se estabelece um corpus de textos de Marx nos quais os seus vínculos com os populistas permanecem quase desconhecidos. Esses textos aos quais aludimos – a carta a V. Zasúlich, a réplica a Mikhailovsky, a correspondência com Danielson, seus rascunhos sobre a comuna rural russa – só foram recuperados e significativamente lidos um século depois de publicado *O Capital*. Durante 100 anos, ou são excluídos, ou são desconsiderados, inclusive pelos marxistas, como carentes de significação teórico-política.

A leitura evolucionista que fez de *O Capital* o marxismo da Segunda Internacional parecia autorizar-se em seções dessa mesma obra, assim como em

numerosos textos prévios de Marx. Por exemplo, os artigos do New York Daily Tribune, do princípio da década de 1850, sobre a penetração do capital britânico na Índia. Marx tenta ali pensar o problema desde uma dialética do progresso, articulando ao mesmo tempo uma condenação moral do colonialismo inglês e de seus efeitos destrutivos na Índia, até uma justificação histórica da expansão capitalista em nome do progresso. Marx não desconhece os horrores da dominação ocidental: “a miséria ocasionada no Indústão pela dominação britânica foi de natureza muito distinta e infinitamente superior a todas as calamidades experimentadas até então por aquele país”. Longe de portar progresso social, a destruição capitalista do tecido social tradicional agravou as condições de vida da população. Sem dúvida, em última análise, apesar de seus crimes, a Inglaterra foi “o instrumento inconsciente da história” ao introduzir as forças de produção capitalistas na Índia e provocando uma verdadeira revolução social no estado social (estacando) da Ásia (MARX, 1853 (1973), p. 24-30).

Em um artigo subsequente, “Futuros resultados da dominação britânica na Índia”, Marx explica sua postura: a conquista inglesa da Índia revela, de outro modo, “a profunda hipocrisia e a barbárie próprias da civilização burguesa”. A Inglaterra cumpre uma função histórica progressiva, na medida em que o “período burguês da história está nomeado a criar as bases materiais de um novo mundo”, por exemplo, o socialismo. A célebre conclusão desse texto resume perfeitamente a grandeza e os limites dessa primeira forma de dialética do progresso:

“Somente quando uma grande revolução social se apropriar das conquistas da época burguesa, o mercado mundial e as modernas forças produtivas, submetendo-os ao controle comum dos povos mais avançados, somente então haverá deixado o progresso humano de se parecer com esse horrível ídolo pagão que só quer beber o néctar no crânio do sacrificado”. (Ibid., p. 71-77).

Como demarca Michael Löwy, Marx percebeu claramente a natureza trágica do progresso capitalista e não ignora em absoluto o seu lado sinistro, sua natureza de Moloch exigindo sacrifícios humanos; porém ele não crê menos no desenvolvimento burguês das forças produtivas em escala mundial – promovido por uma potência industrial como a Inglaterra – e, em última

análise, historicamente progressiva (i.e., benéfico) na medida em que ele prepara o caminho para a “grande revolução social”. Faz-se aqui patente o traço hegeliano, histórico-filosófico, da concepção marxiana do progresso: a “astúcia da razão” – uma verdadeira Teodiceia – permite explicar e integrar todo acontecimento (ainda os piores) no movimento irreversível da história para a Liberdade. Essa forma de dialética fechada – já predeterminada para um fim – parece considerar o desenvolvimento das forças produtivas – impulsionadas pelas grandes metrópoles europeias – como idêntico ao progresso, na medida em que ele nos conduz necessariamente ao socialismo (LÖWY, 1996, p. 197).

No Prólogo de *Crítica a Economia-Política* de 1859, Marx parecia retomar essa visão progressiva e sequencial de modos de produção sucessivos, no marco de uma concepção determinista tecnológica da história. Poucos anos depois, *O Capital*, com sua ênfase nas leis históricas, parecia confirmá-la ao mostrar como os “países industrialmente mais desenvolvidos não fazem mais do que colocar diante dos países menos progressivos o espelho de seu próprio porvir” (MARX, 1867 (1946), I: XIV).

Então, até onde podia protestar Marx, o autor empírico, contra interpretações de sua obra que, como a de Mikhailovsky, se baseavam, efetivamente, em leituras de *O Capital* ou inclusive de suas leituras prévias que parecem validar essa perspectiva? Sem dúvida, por detrás do marxismo que canonizou essa perspectiva nos termos de um tipo de Filosofia do Progresso, é possível vislumbrar um último Marx que, através de suas cartas com os populistas, de novos estudos sobre a questão russa e de uma infinidade de rascunhos, está repensando sua concepção da história em um sentido aberto e multilinear, abrindo inclusive perspectivas que permitirão às gerações seguintes pensar a problemática da dinâmica do capitalismo na periferia.

Talvez, o sintoma mais evidente de certo desajuste existente entre a teoria histórica tal como Marx a concebia e o que começava a institucionalizar-se como Filosofia marxista da História, foi o mal-estar e o estranhamento do próprio Marx diante dos “marxistas” que criam ser fiéis ao seu professor,

reduzindo a história a um relato pré-constituído de matriz economicista: “Tudo o que sei é que eu não sou marxista”.<sup>9</sup>

### Marx e América Latina: a recepção como mal-entendido

O conceito de recepção de ideias parece simples, porém encerra uma enorme complexidade. Pierre Bourdieu o demarcou de modo imbatível: dado que as ideias circulam de um espaço social a outro sem seus contextos (independentemente de seu campo de produção), os receptores as reinterpretem segundo as necessidades ditadas por seu próprio campo de produção. Essa é a causa, demarca o autor de *Intelectuais, política e poder*, de “formidáveis mal-entendidos” que não são circunstanciais: na base de todo processo de recepção haveria um “mal-entendido estrutural”.

É que o trabalho de recepção do socialismo europeu e de difusão local, levado adiante por exilados e *criollos* na Argentina das últimas três décadas do século XIX, não pode ser pensado como uma mera reprodução (uma simples, ingênua e falida “tradução”) da doutrina socialista europeia. É muito mais produtivo pensá-lo como um intento (independentemente de ter sido exitoso ou frustrado) da recepção seletiva e da apropriação crítica das ideias do socialismo europeu para pensar e transformar essa realidade específica, irreduzível à Europa, porém ao mesmo tempo impensável sem as categorias sociais forjadas no velho continente.

É assim que “o sentido e a função de uma obra estrangeira estão determinados, ao menos, tanto para o campo da recepção, quanto para o campo de origem. Em primeiro lugar, porque o sentido e a função do campo originário são, com frequência, completamente ignorados. E, também, porque a

---

<sup>9</sup> O célebre testemunho é de Engels, em uma carta a Conrad Schmidt escrita em Londres e datada de 5 de agosto de 1890. Engels queixava-se do economicismo do qual faziam gala alguns expoentes do socialismo alemão, identificando-os como aqueles “marxistas” (as aspas são de Engels) que surgiram na França no final dos anos 70 e que motivaram a famosa frase de Marx. Notas de Engels: “Em geral, a palavra materialista serve a muitos dos jovens escritores alemães como simples frase a qual se rotula sem mais estudos toda classe de coisas; pegam essa etiqueta e creem que a questão está resolvida. Porém, nossa concepção da história é, sobretudo, um guia para o estudo, e não uma alavanca para construir da mesma maneira do que os hegelianos” (MARX; ENGELS, 1972, p. 392-393).

transferência de um campo nacional a outro se faz através de uma série de operações sociais” (BOURDIEU, 1999).

Os estudos da recepção, então, não podem limitar-se à sinalização erudita e descritiva da transferência de ideias e autores de um espaço cultural para outro. Para Raul Fonet Betancourt (1995, p. 9-10), um estudo da recepção “implica a reconstrução histórica das condições que preparam a possibilidade para que determinada filosofia torne-se histórica no contexto de determinadas condições de vida e de pensamento”. Trata-se, pois, de reconstruir o processo histórico por meio do qual uma filosofia é integrada na dinâmica da história, no âmbito específico de determinada tradição cultural. Não é possível, então, desenhar uma história meramente interna das ideias, deve-se examinar as condições contextuais que facilitaram ou dificultaram a incorporação de uma corrente de pensamento dentro da história cultural de determinada região.

Nesse sentido, intentamos aqui pensar problematicamente a relação entre as teorias socialistas europeias e a realidade argentina, buscando evitar tanto as aproximações funcionalistas que tendem a convertê-las em realidades facilmente assimiláveis, como as perspectivas nacionalistas que as pensam como realidades irredutíveis *a priori*. Alerto uma vez mais para a perspectiva aberta por Aricó: “se a doutrina marxista conseguiu difundir-se e conquistar uma presença hegemônica, ou pelo menos significativa, entre as classes trabalhadoras europeias, vencendo a forte resistência que a opunham outras correntes ideológicas anarquistas, nacionalistas, democráticas; na América Latina, esse processo teve que afrontar além do mais outros obstáculos inéditos e em boa parte ainda inesperados”. Pois se ainda hoje na Europa socialismo e movimento operário são – em certo sentido – dois aspectos de uma mesma realidade, “na América Latina constituem duas histórias paralelas que em ocasiões demarcadas identificaram-se e que na maioria dos casos mantiveram-se estranhas e até opostas entre si”. E conclui Aricó: “A história do socialismo latino-americano não resume a história do movimento operário, nem essa encontra plena expressão naquela” (ARICÓ, 1999, p. 23, 29).

Contudo, assim como advertimos dos riscos do esquema torpemente racionalista, segundo o qual o marxismo seria uma teoria definitiva e universal disponível para todos aqueles povos que quisessem simplesmente “aprendê-la” e “aplicá-la”, tampouco pretendemos reiterar aqui a perspectiva inversa,

segundo a qual a matriz eurocêntrica do socialismo (e/ou do marxismo) converte-se inevitavelmente em uma “flor exótica” no solo latino-americano, congenitamente incapaz de pensar a especificidade de nossa realidade (a “anomalia” latino-americana em relação à Europa) e oferecer uma solução prática para a nossa emancipação. Através da presente investigação pretendemos mostrar como o socialismo primeiro, e o marxismo depois, formaram “parte da história das diversas formulações teóricas e das resoluções práticas que sucessivamente o pensamento latino-americano” foi dando a esse problema e uma e outra vez apelando ao pensamento europeu.

Embora seja paradoxal, “mesmo nos seus momentos de maior exterioridade, o marxismo foi parte de nossa realidade”. É que “seu destino foi em boa parte o destino percorrido por todo o pensamento latino-americano, por assim dizer, como ainda hoje é dito, de sua insuperável limitação ‘europeísta’, fingindo de tal modo contrapô-lo a outras correntes de pensamento não sabemos por quais razões isenta de tal estigma, não é senão uma forma extravagante e caprichosa de desconhecer que o pensamento europeu foi na América Latina o pressuposto universal por todos reconhecido para sistematizar de maneira racional qualquer tipo de reflexão sobre sua natureza e suas características definidoras” (Ibid., 1999, p. 22).

Nesse marco conceitual, entendemos que, mesmo o labor inicial de recepção e difusão realizado por imigrantes e *criollos* na Argentina do final do século XIX, poderia efetivamente ter nascido de uma ingênua ilusão de uma simples reprodução local (uma “tradução” lisa e plana) da doutrina socialista europeia. Mostra-se muito mais produtivo pensar que as dificuldades, os conflitos e os debates surgidos na marcha da construção do socialismo argentino foram revelando a esses sujeitos as assimetrias entre o marxismo nascido na Europa e na realidade argentina. Apesar de seus limites teóricos ou seus subsequentes fracassos políticos, de Echeverría e a Geração de 1937 até Juan B. Justo, veremos aparecer diversos projetos político-intelectuais que buscaram estabelecer uma relação politicamente produtiva entre teoria socialista e movimento social argentino. Projetos que, tanto enfatizaram a necessidade de uma apropriação crítica, quanto foram questionados (pelas elites do poder, pela grande imprensa nacional, pela sociologia acadêmica e inclusive pelos porta-vozes do socialismo europeu) em termos de “exotismo”.

A primeira crítica ao caráter “exótico” do socialismo recepcionado por intelectuais argentinos originou-se das elites dominantes: foi Pedro de Ángelis, um “intelectual orgânico” do regime rosista, que em 1847 zombava, nas páginas do *Archivo Americano*, do “europeísmo” e do “utopismo” do *Dogma Socialista de Esteban*. De Ángelis estigmatizava, além do mais, o *Dogma* como “saint-simonista”, enquanto que Echeverría fingia haver julgado de modo realista a situação argentina valendo-se do “critério socialista”.<sup>10</sup> Desde então, discutiu-se durante um século sobre os alcances do “saint-simonismo” de Echeverría e da Geração de 1937, desde Paul Groussac até Renato Treves, passando por José Ingenieros, Abel Cháneton, Alberto Caturelli, Alberto Palcos etc. Se é possível concordar que Echeverría, o jovem Alberdi e o jovem Sarmiento ignoraram as obras centrais de Saint-Simon e embora o seu conhecimento dessa obra fosse parcial e além do mais mediado pela divulgação e reelaboração de seus epígonos, não é menos certo que os membros da Joven Argentina foram, ao seu modo, “saint-simonianos”. Fizeram um uso seletivo das doutrinas saint-simonianas para conceber seu próprio programa (por exemplo, a distinção entre a dimensão social e a dimensão política, ou a crítica do individualismo possessivo de posições solidaristas). Assim como, no sentido do conhecido provérbio italiano, toda “tradução” é “traição”, nenhuma recepção é neutra nem total: todo processo de recepção implica um certo grau de seleção e adequação. Dizemo-lo uma vez mais, em termos de Bloom, toda leitura forte é em certo sentido uma “má leitura”.

Em todo caso, os próprios atores históricos – Ángelis e Echeverría – discutem (na linguagem de sua época) sobre os problemas da recepção: sobre a possibilidade/impossibilidade da universalização das doutrinas socialistas europeias; sobre as condições locais que fariam viáveis/inviáveis sua recepção etc. (TARCUS, 2016). Há outro momento intenso, que trataremos com atenção neste volume, quando outro dos atores refletia sobre as condições locais da recepção de *O Capital* de Karl Marx. Trata-se das cartas desconsoladas de Raymond Wilmart para o próprio Marx, nas quais o emissário, enviado pelo Conselho Geral da AIT a Buenos Aires, informa daqui sobre as dificuldades para se construir uma associação operária que funcionasse como filial da

---

<sup>10</sup> Para uma análise detalhada da questão, ver Tarcus (2016).

Internacional e, simultaneamente, para difundir os textos de Marx na Argentina em 1873: “Começo a crer (...) que não há nada para fazer com os elementos daqui. Há muitas possibilidades de se fazer pequeno patrão e de explorar os operários recém desembarcados para que eles pensem em atuar de alguma maneira”, escreve Wilmart para Marx.

Roberto J. Payró, 25 anos depois, apelou para transformações dessas condições sociais para explicar o fenômeno da expansão da imprensa socialista na Argentina do fim do século. Impressionava-se com o crescimento de um movimento operário socialista em uma sociedade argentina que colocava travas cada vez maiores no sonho da mobilidade ascendente: “Até poucos anos, era fácil criar um capital, conquistar o sustento, assegurar o pão da velhice. Os que viviam de seu trabalho tinham a esperança, muitas vezes realizadas, de chegar a ser ricos. Hoje, os capitais assim formados querem ser exclusivos, os grandes absorvem os pequenos, e o trabalhador, o assalariado, observa com dor e não sem protesto que seu salário alcança apenas a sua subsistência e a de sua família, levando-o ainda a grandes privações...” (PAYRÓ, 1897, p. 55).

Porém, provavelmente nada define melhor o “mal-entendido” inerente à problemática da recepção argentina do socialismo e do marxismo do que o debate Justo-Ferri de 1908. O autor de *Teoria e Prática da História* havia chegado ao socialismo, como outros homens de sua geração, por meio da leitura de Herbert Spencer. Um dos primeiros livros editados por socialistas argentinos foi precisamente *Socialismo e ciência positiva* (1905), no qual o italiano Enrico Ferri buscava conciliar o socialismo com o evolucionismo darwiniano e spenceriano. Quando em sua visita à Argentina em 1908, o deputado e criminólogo italiano declarou que o socialismo era na Argentina uma “flor artificial”, Justo apoiou-se no modelo de Marx para enfatizar o caráter capitalista da Argentina e a sua inserção no mercado capitalista mundial. E seria em sua confrontação com o socialista italiano que seu pensamento tomou uma significativa distância crítica do modelo evolucionista “marxista”, segundo o qual o crescimento do movimento operário e socialista internacional seria o “produto natural” do processo de expansão capitalista desde o centro até a periferia.

Ferri considerava, como o fazia então a elite argentina e o faria anos depois, com maior ênfase, o nacionalismo vernáculo, enquanto que o socialismo

argentino era um fenômeno de exportação trazido para aquelas praias pelos trabalhadores imigrantes “e imitado pelos argentinos ao traduzir os livros e os folhetos socialistas da Europa”. Justo questionou o que denomina “sociologia de mentira”, a incapacidade de Ferri “para o método socialista”, pois o italiano, incapaz de apreciar *in situ* a realidade do socialismo argentino, insistia com o rígido esquema que trazia da Itália sobre a inviabilidade do socialismo nos países atrasados. É certo que Justo não elabora uma conceituação sobre o desenvolvimento desigual entre industrialização e emergência do proletariado equivalente ao que então desenvolviam Lenin, Trotsky e os marxistas russos, porém ao menos coloca em questão em vários pontos o modelo evolucionista, segundo o qual o crescimento do movimento operário e socialista seria uma função da expansão capitalista: por um lado, o proletariado – observa Justo – não é um produto da máquina a vapor, mas aparecera e se desenvolvera na Europa vários séculos antes de seu descobrimento; por outro lado, apelando a Marx da “moderna teoria da colonização”, recorda a Ferri como procede o capital para produzir um proletariado nas colônias, sem necessidade de trazer máquinas a vapor.

A réplica de Justo a Ferri continha o esboço da crítica às concepções evolucionistas do capitalismo que influenciariam os marxistas argentinos das gerações seguintes – desde José Boglich até Rodolfo Puiggrós, desde Silvio Frondizi até Milcíades Peña (TARCUS, 1996) – ao mesmo tempo que um chamado a dar vida a teoria socialista a partir da própria experiência: “Porém essa doutrina, obra nossa, não a deixemos cristalizar-se na boca dos charlatães e dos epígonos, para que não se sobreponha a nós. Agreguemos a ela nova vida para que seja constantemente semeada por novos feitos, fazendo-a receber em seu centro todas as novas realidades, para que não se degenere em um novo evangelho”. E conclui Justo: “Que, ao prolongar-se e estender-se, nosso movimento adquira novas modalidades, se alargue e enriqueça nossa doutrina; que cresça eternamente a diferença dos credos mumificados apenas pela luz!” (JUSTO, 1908 (1920), p. 141).

Finalmente, Ferri havia esboçado, em sua intervenção polêmica, uma teoria das condições sociais para a produção teórica ao afirmar que na Argentina Marx não poderia ter escrito *O Capital*: “que ele havia derivado do seu gênio no industrialismo inglês”. Justo replica-lhe com agudeza que “se não

temos uma indústria como a da Inglaterra, onde escreveu Marx *O Capital*”, temos sem dúvida na Argentina um movimento socialista; enquanto que na industrializada Inglaterra ela havia de explicar, conforme o critério evolucionista, “o retardo e a lentidão do desenvolvimento do Partido Socialista” (Ibid., p. 131, 140). Paradoxos da produção e da recepção: a industrializada Inglaterra oferecia, pois, as condições sociais para que se produzisse uma obra como *O Capital*, porém as condições sociais da periférica Argentina haviam permitido que a *opera magna* de Marx encontrasse aqui traduções, leitores e seguidores por acaso mais entusiastas do que no próprio berço do capitalismo e da classe operária moderna.

Justo invitava, pois, a Ferri, há um século, a compreender o fenômeno do “ideal socialista propagando-se entre nós” (Ibid., p. 139), que é o objetivo desta investigação.

### Os sujeitos da recepção: das elites aos trabalhadores

Minha investigação inicia-se no período em que nasce a primeira recepção de Marx na imprensa nacional, no meio dos ecos chegados a estas praias sobre a Comuna de Paris (1871), e se encerra com a configuração do campo socialista e a incorporação do pensamento de Marx ao incipiente campo das ciências sociais nos anos 1910. A respeito do período de que nos ocupamos (1871-1910), pode-se distinguir analiticamente quatro momentos no processo de difusão que o marxismo conheceu na Argentina:

a) entre 1871 e 1880, a recepção do primeiro socialismo marxista, fundamentalmente através dos imigrantes franceses que fugiam da repressão seguida à queda da Comuna de Paris;

b) entre 1880 e 1890, a recepção de Marx, originária do contexto do socialismo alemão, que trazem os imigrantes alemães expulsos de seu país pelas “leis antissocialistas” promulgadas pelo Chanceler Bismarck;

c) entre 1890 e 1900, a recepção de um marxismo que, na chave do “socialismo científico” e ao mesmo tempo da corrente que motiva o moderno

movimento operário, acompanha a emergência e o apogeu da chamada Segunda Internacional;

d) entre 1895 e 1910, a incorporação do pensamento de Marx ao incipiente campo das ciências sociais.

Não é o mesmo o que se entende por “marxismo” em cada um desses momentos da recepção, não se lê o mesmo corpus em cada um, nem é idêntica a imagem pública que se construiu de Karl Marx. Na década de 1870, embora circule na imprensa pública uma certa informação sobre o Marx científico – como veremos, um tipo de Lúcifer moderno empenhado em despejar seu imenso saber para destruir a civilização –, a imagem predominante é a do Marx revolucionário, líder da “temida” Associação Internacional dos Trabalhadores e responsável pela tragédia da Comuna. Os primeiros textos de Marx que alcançam alguma circulação na Argentina são, precisamente, o “Manifesto inaugural”, os estatutos e outros documentos políticos redigidos por Marx para a Associação Internacional dos Trabalhadores. Com a mediação dos imigrantes alemães, ao longo da década de 1880, assenta-se a imagem do “Marx científico”, aquele a quem a humanidade deve uma “concepção científica da história”. Não se desconhecia seu papel político na Revolução de 1848 ou como dirigente da Internacional, porém se acentua seu caráter de homem da ciência que colocou seu enorme saber a serviço da causa da redenção social. Assim, o Lúcifer de 1871 passa a ser em 1890 um tipo de Prometeu moderno.

Coroando esse processo de difusão do Marx científico, em 1898, aparece em Madrid a primeira versão espanhola do primeiro volume de *O Capital*, traduzido pelo argentino Juan B. Justo. Porém, no contexto da configuração do campo socialista da década de 1890, a disputa em torno dessas duas dimensões do pensamento de Marx – “o científico” e “o revolucionário” – vai conhecer intensas tensões, de acordo com as posições de um naturalista como Germán Avé-Lallemant; as de um cientista que se aproxima da política como Justo; as de um operário autodidata como Adrián Patroni; ou as de um jovem socialista em trânsito para o campo acadêmico como José Ingenieros. Finalmente, a emergência do campo acadêmico das ciências sociais coloca na ordem do dia a tarefa de “depuração” do pensamento de Marx, resgatando o que para seus cultuadores seriam seus “núcleos científicos” em detrimento de sua dimensão

mítico-política, cara à “demagogia” socialista. Cada movimento e cada corrente luta para construir sua própria imagem de Marx e apela a determinado corpus marxiano, atribuindo ênfase hoje em certas obras chave que amanhã cairão eclipsadas em um segundo plano para colocar outras em relevo.

Cada um desses momentos da recepção remete a distintos sujeitos, a agentes específicos da recepção. Um estudo prévio sobre o percurso do itinerário das ideias socialistas na Argentina entre 1839 e 1870 conduz desde a elite letrada de Buenos Aires e certas capitais provinciais até os trabalhadores europeus exilados em nosso solo a partir de 1852. Em um primeiro momento, como foi dito, as ideias saint-simonianas são recebidas e difundidas pelos jovens da elite ilustrada de Buenos Aires, a partir dos quais, por sua vez, projetam-se sobre as elites provinciais (e logo sobre as do Uruguai e do Chile). O período que se abre em 1848 testemunhou a metamorfose política da elite, do romantismo ao liberalismo. A partir de então, será o turno dos imigrantes políticos ilustrados na recepção e na difusão das ideias socialistas. Jornalistas, advogados, docentes, homens que ocuparam lugares de prestígio intelectual, ainda que de segunda ordem, dentro das engrenagens do Estado-Nacional ou das instituições civis, o que não os impedia de estabelecer relações com o incipiente movimento operário e socialista. Francisco Bilbao, Bartolomé Victory e Suárez, Alejo Peyret, Serafín Álvarez são republicanos de esquerda, federalistas antiunitários, democratas radicais, maçons laicos e anticlericais, que colocam em circulação as ideias socialistas cristãs, utopistas ou proudhonianas. Figuras de um pensamento em transição, tanto na Europa, quanto na América, são mais republicanos e ainda menos socialistas no sentido moderno do termo.

Em franco contraste com essas figuras, os sujeitos privilegiados da recepção de Marx serão (no período que nos ocupamos) os trabalhadores e os intelectuais vinculados ao mundo do trabalho. Nas últimas décadas do século XIX, começaram vertiginosas transformações sociais no país: a grande expansão do comércio exterior havia provocado uma dimensão de toda atividade econômica. O crescimento da população e da urbanização viu-se empurrado pela crescente massa de imigração europeia que se integrava como assalariada para trabalhar no campo, no porto, nas ferrovias, na construção, nos frigoríficos, assim como nos pequenos escritórios e nas fábricas, que conheceram um relativo crescimento a partir de 1890. Como resistência à precária condição do

trabalhador, na década de 1850, começaram a se estruturar as primeiras formas de organização coletiva sobre a base do ofício. As “sociedades de resistência” surgiram como diferenciação de dentro das organizações, nos fins da década de 1870, em toda a cidade de Buenos Aires e se generalizaram entre os dois últimos anos da década de 1880 e da década seguinte. Pode dizer-se que, a partir de 1888, o movimento operário da Argentina começou uma ação reivindicatória e política, não esporádica, porém, contínua (FALCÓN, 1984, p. 11, 83).

Uma das formas de associação de caráter organizacional, social e cultural – sem, contudo, objetivos políticos precisos – eram as associações por nacionalidades estrangeiras. Essas foram, em certo modo, derivações das organizações sociais e políticas dos países de origem. As associações italianas “eram predominantemente republicanas, e assim correspondiam muitos de seus nomes: *Unione e Benevolenza*, *Fratellanza*, *Mazzini*, *Garibaldi*, etc.” (PANETTIERI, 1992, p. 42). Em 1892, o nome de uma nova associação, *Fascio dei laboratori*, revela uma orientação operária e socialista. Muitos imigrantes franceses de orientação socialista agruparam-se na *Les Egaux*, enquanto que os operários socialistas alemães expulsos de seu país pelas leis antissocialistas do Chanceler Bismarck constituíram, em 1882, o *Verein Vorwärts*, a Associação ou Clube “Adelante”, pois este – *Vorwärts* – era o nome de um periódico emblemático da socialdemocracia alemã.

Ao longo de todo esse período, vemos nascer também uma grande quantidade de periódicos, os quais são órgãos das sociedades de resistência, das associações por nacionalidades ou de vertentes políticas (socialistas, anarquistas, mazzinistas, etc.) que falam de um processo em curso de configuração de uma cultura operária característica do período que vai, aproximadamente, de 1880 a 1910. Essa cultura, desde cedo, não só se forjou nos periódicos: “Cunhou-se nos cortiços, oficinas ou associações e derivou-se em ações de maior envergadura, como o ciclo das grandes greves da primeira década desse século [XX]” (GUTIÉRREZ; ROMERO, 1995, p. 11). Para caracterizá-la brevemente nesta introdução, podemos demarcar nesses autores expostos que seus aspectos distintivos eram: sua identidade centrada no trabalho; uma religiosidade deslocada ao culto da ciência; um caráter crítico e contestatório frente ao Capital e ao Estado. Ela surge em um contexto de marcada heterogeneidade social (diversidade de origens, de tradições, de línguas),

estendida pela filiação de distintas associações de coletividade, diversidade de condições laborais, em um mundo de pequenos estabelecimentos, forte rotação de emprego, diversidade de destinos. Porém, ao mesmo tempo, são homogeneizadas pela compacta localização no centro da cidade ou no bairro La Boca, as experiências comuns derivadas da instabilidade crônica de emprego, da superlotação de cortiços, da vulnerabilidade à enfermidade (Ibid., 1995, p. 10).<sup>11</sup>

Como veremos, as ideias socialistas e marxistas pesaram significativamente na configuração dessa cultura, apesar da hegemonia anarquista, constituindo o que poderíamos denominar como uma subcultura socialista dentro daquela cultura operária. Exerceram um influxo importante sobre certos setores da classe trabalhadora em formação, partindo dos operários de origem alemã e francesa e penetrando crescentemente entre os republicanos italianos. Na configuração dessa identidade marxista, teremos a oportunidade de ver o peso que conquistaram as representações imaginárias: a iconografia de Marx nos centros e nas habitações operárias, as bandeiras vermelhas, o canto coletivo da “A Internacional” nos comícios e inclusive o “culto dos livros”, particularmente o qual naquela época chamou-se de “A Bíblia do proletariado”: *O Capital*.

Entretanto, a pergunta que se impõe aqui é por que a teoria de Marx exerceu essa atração em uma ampla camada de operários imigrantes. Segundo as teses de Aricó, foi o perfil eurocêntrico da tradução latino-americana do marxismo, por parte dos socialistas, o que de algum modo facilitou sua apropriação por aqueles trabalhadores “de origens esmagadoramente europeias”. Uma intensa vontade de transformação social estava associada à ideia de auto-organização política do proletariado, independente da burguesia, que os delimitava das posturas antipolíticas anarquistas. “A partir de então – concluiu Aricó –, todos aqueles que se colocaram a partir do ponto de vista da classe operária e expressaram a necessidade de constituir um partido político próprio, pensaram-se a si mesmos como marxistas, não importa que conhecimentos tivessem das ideias de Marx”. O “marxismo”, então, antes que “uma forma de saber reconhecida em suas categorias fundamentais”,

---

<sup>11</sup> Colocamos em nosso estudo um cuidado especial em precisar a localização de habitações operárias e locais socialistas: sua projeção em um plano da cidade confirmaria essa concentração urbana nos bairros de Balvanera, Monserrat, San Cristóbal e Constitución, bem como nos de *La Boca y Barracas*.

funcionava como “uma delimitação de fronteiras precisas, em relação aos anarquistas e à democracia burguesa” (ARICÓ, 1991, p. 944).

Em último lugar, porém não último em importância, devemos demarcar os agentes de autonomia dos processos de recepção de ideias: os intelectuais. Em certa medida, voltaremos aqui ao mundo da elite letrada, aos seus cenáculos, à universidade pública, à grande imprensa nacional. Veremos aparecer no diário *La Nación* as primeiras referências precisas a respeito da vida e da obra de Marx. E veremos também como o emissário do Conselho General da AIT em Buenos Aires, Raymond Wilmart, transforma-se em poucos anos em um advogado da elite letrada, assim como Ernesto Quesada e Juan Agustín García dedicam aulas completas a Marx nos cursos da nascente sociologia argentina.

Porém, assistiremos também a emergência de advogados e médicos provenientes de setores médios que se voltaram à política socialista e difundiram o pensamento de Marx na cátedra universitária, na imprensa operária e inclusive no parlamento. Paralelamente, veremos surgir, como diferenciação no interior do mundo do trabalho, uma ativa camada de intelectuais operários. É assim que filhos rebeldes da elite, profissionais médios e operários intelectualizados confluíram, não sempre harmonicamente, na formação do socialismo argentino. Como contribuição ao estabelecimento de uma tipologia dos intelectuais socialistas nesse período, poderíamos agrupar algumas dessas figuras, que logo vamos encontrar dentro dos seguintes tipos:

- Intelectuais de tipo tradicional, isto é, profissionais médios (médicos, advogados, jornalistas e escritores) que se orientam para a classe trabalhadora e para o socialismo. O intelectual tradicional de corte humanista de décadas atrás, do tipo de Alejo Peyret, deixou seu lugar ao intelectual de perfil técnico-científico, cujo protótipo é Germán Avé-Lallemant;
- Intelectuais “orgânicos” da classe trabalhadora, tornam-se políticos profissionais, seja porque são sustentados por sua organização política, seja porque sua atividade parlamentar lhes oferece ingressos para se dedicar à política como atividade de tempo quase completo. É o caso, em parte, de Raymond Wilmart, um “quadro político” *avant la lettre*, enviado pela Internacional em missão à Buenos Aires; ou de Juan B. Justo e Nicolás Repetto, que abandonaram a profissão médica para se dedicar à atividade

política; ou o dos operários que abandonaram sua profissão – ao menos por certos períodos – para se transformarem em “deputados operários” e em políticos de tempo quase completo;

- Intelectuais “operários”: são os trabalhadores que se intelectualizaram, não só porque cultivaram uma formação autodidata, porém também porque, como jornalistas, conferencistas, editores de periódicos, folhetos etc., passaram a cumprir funções intelectuais, como Carlos Mauli, Domingo Risso ou Adrián Patroni.

Esses “tipos” correspondem a diversas posições dentro do campo político socialista e permitem compreender diferentes leituras de Marx, assim como um sem número de conflitos que, no interior do movimento socialista argentino, se estabeleceram entre “científicos” e “doutrinários”, entre partidários da “razão científica” e do “mito revolucionário”, entre intelectuais com vocação criativa e divulgadores, entre “partidários da revisão” e “defensores do dogma”, entre adeptos do “realismo ingênuo” e defensores do “materialismo dialético”, entre intelectuais e políticos, entre intelectuais e operários.

Em *Marx en la Argentina* me interessei pelos conflitos que se sucederam entre os operários imigrantes alemães da *Verein Vorwärts* e os intelectuais que em 1896 constituíram o Centro Socialista de Estudos; ou o ríspido debate que se sucedeu em 1895-1896 entre um naturalista de formação clássica alemã como Germán Avé-Lallemant e o jovem José Ingenieros, expoente de uma cultura política e científica inspirada em autores franceses e italianos; ou os persistentes debates que explodem entre o operário socialista Adrián Patroni, apaixonado divulgador do socialismo e, outra vez, o jovem Ingenieros, que procurava articular ciência positiva com reformismo político; são sintomáticos desse tipo de problemas, relativos à questão da autonomia dos intelectuais dentro do partido, às tensões entre teoria e doutrina. Por um lado, necessidade de crítica e renovação teórica; por outro, exigência militante de socialização e divulgação.<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup> O mesmo Juan B. Justo, no seu empenho pela democratização do saber, temia que o movimento socialista cristalizasse uma divisão horizontal entre um socialismo sofisticado e um esotérico das elites, por “cima”, e um socialismo dos “homens singulares”, por “baixo”. Por isso, chega a postular o “El realismo ingênuo”: “Movimento popular e científico, o Socialismo para ser genuíno tem que ser ingênuo; para ser consciente, tem que ser vulgar” (JUSTO, 1903 (1947), p. 269).

Conflitos desse tipo projetaram-se inclusive além do movimento socialista: por exemplo, a querela de legitimidade desdobrada entre Ernesto Quesada e o jovem Partido Socialista em 1908. O apelo teórico à teoria de Marx era revelador de como esse partido pensava e praticava a sua relação com os intelectuais extrapartidários e como via o movimento socialista a intelectualidade progressista.

Independentemente dessas tensões, o marxismo exerceu um enorme atrativo para esse conjunto de intelectuais em relação às teorias científicas então fortemente implantadas. Em parte, isso pode ser entendido a partir de certas características progressivas do positivismo argentino que, diferentemente do europeu, favoreceram a recepção do socialismo e do marxismo por parte de alguns intelectuais positivistas (SOLER, 1968). Assim mesmo, o marxismo recebido na Argentina a partir de 1890, previamente modelado pela socialdemocracia alemã, não deixava de apresentar afinidades científico-filosóficas com o positivismo. Ainda que ambos compartilhem uma perspectiva evolutiva e etapista sobre o percurso das sociedades desde a antiguidade até o capitalismo, os textos marxistas possibilitaram leituras menos literais, mais complexas e mais dramáticas desse processo.

A recepção marxista mostrava-se como portadora da extraordinária novidade da “interpretação econômica da história”. A partir de 1890, e por várias décadas, ambos os termos funcionaram frequentemente como sinônimos, inclusive entre os partidários do marxismo.<sup>13</sup> Embora quase todos os autores ofereçam suas objeções a essa leitura da história inspirada no peso de um único “fator”, é também unânime o reconhecimento ao “descobrimento de Marx” sobre o peso decisivo das determinações econômicas na história. Além do mais, a teoria marxista, com sua centralidade no conflito de classes como motor e núcleo racional da história, aparecia como um prisma apropriado para dar conta de uma realidade argentina que se mostrava atravessada por contradições sociais e políticas insolúveis. A centralidade outorgada por essa teoria à classe

---

<sup>13</sup> Em uma data tardia como 1930, uma editora do Partido Socialista publica o *Manifiesto Comunista* e outros textos complementares por meio do título: *Interpretación económica de la Historia* e o socialista Jacinto Oddone, ainda em 1937, intitula sua “aplicação” do marxismo à história da Argentina do século XIX como *El factor económico en nuestras luchas civiles*.

trabalhadora na luta pela emancipação social parecia encontrar o seu equivalente no peso específico que essa nova classe operária ia ganhando progressivamente dentro de nosso sistema. As teses marxistas da renda da terra, dos ciclos e das crises capitalistas, da formação de uma grande indústria e do proletariado moderno mostravam-se particularmente fecundos para dar conta do ciclo de formação da Argentina moderna. As teses marxianas sobre a acumulação de capital, a “acumulação originária” e a “moderna colonização capitalista” ofereciam conceitos e ideias muito apropriadas para pensar o problema da gestação do capitalismo argentino no marco da expansão do capitalismo mundial para a periferia.

Como se demarcou mais acima, nem a teoria marxiana, tampouco os desenvolvimentos posteriores dos marxistas europeus, concebidos para outros parâmetros históricos e geográficos, mantinham com a realidade argentina (e latino-americana) sensíveis relações de “aplicabilidade”. Para pensar produtivamente a América Latina a partir do marxismo, foi necessário um grande progresso por meio da gestação de uma consciência crítica no próprio processo de recepção. Somente sobre essa base era possível superar as formas mais imediatas e instrumentais da recepção, em busca do que poderíamos denominar uma reaproximação do marxismo. Já não um marxismo na América Latina, mas um marxismo latino-americano. Nesse “descobrimento” está, precisamente, uma das chaves da jornada do marxismo argentino e latino-americano, que é a história de um “nascimento” prolongado, de Lallemand a Justo e de Mariátegui até Aricó.

### A história intelectual: algumas indicações sobre o método de pesquisa

Na medida em que minha investigação busca inscrever-se dentro dos estudos sobre a difusão internacional das ideias de Marx durante as duas últimas décadas do século XIX e o princípio do século XX, parece situar-se no plano da história das ideias. Sem dúvida, a perspectiva clássica da história das ideias, que se apresentava na forma genealógica e contextual dos “sistemas de pensamento” de cada “grande pensador” através de seus “grandes textos”, foi

objeto de fortes questionamentos, por isso, cobra-se especial atenção na hora de estudar a recepção de Marx e do marxismo em decorrência dessas objeções. Pois o marxismo – diferentemente de outras filosofias de caráter mais “especulativo” e como “expressão teórica de um movimento prático” (segundo a clássica definição de Karl Korsch) – excede sempre a mera teoria, vai mais longe no plano das ideias, para se projetar sobre as práticas sociais. Retomando os termos gramscianos, mais do que o marxismo em termos de teoria, interessou-nos aqui o marxismo em termos de “ideologia”, isto é: os processos de sua recepção, difusão e recriação na Argentina, nos diversos âmbitos onde teve lugar: não só nos “grandes livros”, mas também na imprensa e nos folhetos do movimento operário e socialista, nos diários e nos cenáculos da elite, nas aulas, nos folhetos e nos livros dos fundadores da “sociologia científica”.<sup>14</sup>

Portanto, antes de inscrever nosso trabalho dentro da história das ideias, preferimos fazê-lo em termos de Marichal, dentro da história intelectual. Mais do que prestar atenção em uma “sequência temporal das ideias”, atentamos “às suas encarnações temporais e aos seus contextos biográficos”. Às ideias, porém também aos seus portadores: os sujeitos. Ou melhor, seus forjadores e difusores: os intelectuais. E não só nos ocupamos dos grandes “intelectuais conceptivos”, dos “grandes autores”, mas também dos animadores culturais, dos editores, dos tradutores, dos divulgadores, etc. Mais do que as grandes ideias-núcleo de uma época, pretendemos reconstruir uma trama mais ampla, tratando de restituir a muitas delas seu rol de ideias hegemônicas, porém ao lado de outras que aparecem como residuais, emergentes ou contra hegemônicas. Aí nosso

---

<sup>14</sup> Por exemplo, em *Marx en la Argentina* intentamos mostrar como um clássico de nosso pensamento social, a *Sociología argentina* de José Ingenieros, é uma compilação e reformulação de textos nascidos no jornalismo político socialista.

interesse, não só pelos “grandes textos”, mas também pelos “gêneros menores”, como a correspondência, os folhetos e o jornalismo.<sup>15</sup>

Se a história das ideias havia colocado o foco, nas décadas passadas, nas linhas mestras de uma época, em seus grandes textos e em seus “intelectuais-faróis”, e se a biografia tradicional se propunha a estudar minuciosamente a vida pública e privada das figuras consagradas dentro da alta cultura, os novos desenvolvimentos da história intelectual, sem desconsiderar o papel desempenhado pelos grandes intelectuais, tendem a repensá-los dentro de tramas político-culturais mais vastas. O foco foi se abrindo, do lugar central ocupado pelos grandes criadores intelectuais até lugares menos iluminados ou espetaculares, talvez secundários, emergentes ou residuais, ocupados por figuras que desempenham funções intelectuais menos significativas que as do grande produtor no campo intelectual, seja como criadores “menores”, divulgadores, publicistas, difusores, docentes, redatores de uma revista ou assessores de uma coleção editorial. Esses novos desenvolvimentos – que Anthony Grafton engloba dentro do “giro material” que adotou a história intelectual a partir da década de 1990 – fixam sua atenção nos suportes materiais dos processos intelectuais, a partir dos quais é possível uma “reconstrução de comunidades intelectuais e editoriais” (GRAFTON, 2007, p. 144).

Fornet-Betancourt exemplifica essa questão demarcando que as primeiras ideias marxistas “chegaram à América-Latina não por livros especializados, nem pelo ensino de docentes progressistas em instituições acadêmicas, porém pela tradição oral transmitida pelos imigrantes de trabalhadores europeus em meados do XIX, especialmente pelos trabalhadores alemães”. Estes traziam, obviamente, elementos fragmentários de um programa socialista, antes do que

---

<sup>15</sup> “A história intelectual (...) ocupa-se da recepção entre ideias e *opinantes*, em um lugar e em um tempo concreto da história humana. Essas ideias não são exclusivamente filosóficas, nem ocupam sempre um posto na ‘história das ideias’, concebida inclusive mais amplamente do que Lovejoy. Disso se desdobra duas consequências metodológicas de suma importância para a história intelectual. A primeira é a atenção prestada nos textos aparentemente secundários, ou de fato marginais de uma época. Isto é, os textos de autores menores que foram como afluentes tributários nas gêneses do pensamento central, digamos assim. Ou também os textos derivados, na forma de esporas laterais, de uma forte personalidade criadora. Aí nesses textos, tributários ou derivados – às vezes marcadamente modestos – o investigador da história intelectual encontra as nuances mais reveladoras de uma época” (MARICHAL, 1978, p. 23).

claras representações filosóficas. Porém, essa recepção inicial, conclui esse autor, contribui para despertar o interesse explícito a respeito do conteúdo propriamente filosófico do marxismo”. Não é casual, então, como conclui o autor, que nas tradicionais “histórias das ideias filosóficas” na América Latina, que só seguem o itinerário das ideias dos “grandes pensadores”, frequentemente Marx não aparece sequer citado (GUTIÉRREZ; ROMERO, 1995, p. 10-12).

A respeito dos desafios e dos problemas que levanta a história intelectual, Martin Jay formulou-os em termos que apresento plenamente: “Julgada frequentemente como um híbrido entre a filosofia, a história dos intelectuais e das suas instituições e a história cultural em um sentido amplo, a história intelectual foi acusada de não contemplar bem nenhuma das tarefas dessa disciplina. Seu modo de manipular as ideias raras vezes é suficientemente rigoroso para o filósofo profissional; a atenção que presta no contexto com frequência é demasiado superficial para satisfazer os sociólogos do conhecimento, e o persistente interesse que manifesta pela cultura da elite ofende as sensibilidades anti-hierárquicas de muitos historiadores da cultura.

Sem dúvida, poderia ser uma força oculta da história intelectual o feito de que essa opera na cambiante intersecção de diferentes discursos frequentemente em conflito. Consciente da dívida que o pensamento atual tem com o passado, a história intelectual evita a falácia de pensar que a originalidade é sempre uma virtude evidente por si mesma. Antes que desmerecer o ‘mero’ comentário e considerá-lo inferior à inovação criadora, essa disciplina reconhece o impacto ainda poderoso que exercem as ideias do passado em novas e inesperadas constelações com outros procedentes de diferentes contextos. Com inevitável sintonia com as tendências intelectuais recentes, desconfia dos enfoques históricos que fingem indiferença diante das disputas teóricas atuais. Pelo contrário, os historiadores intelectuais frequentemente sentem-se impulsionados a incorporar algumas realizações dos desenvolvimentos recentes em seu intento de recriar o passado. A variada recepção das ideias – a emaranhada madeixa de leituras e apropriações errôneas que caracterizam a circulação de qualquer ideia ou criação cultural que mereça ser estudada – inevitavelmente inclui aquelas que dominam a própria época em que vive o historiador” (JAY, 2003, p. 15-16).

## Para uma história do marxismo argentino no marco dos marxismos latino-americanos

Pelo que se vê, a literatura sobre esta problemática é imensa ou é mínima. Há, pois, uma literatura quase inacabável sobre o socialismo e o marxismo argentino, ainda que em sua grande maioria esteja ligada em excesso à politização e elaborada com excessiva falta de rigor, equivalente ao que demarcou Juan Carlos Portantiero a propósito dos estudos sobre Juan B. Justo.<sup>16</sup> Os estudos rigorosos, que levam a cabo uma leitura interna dos textos, atendam às suas tensões, sejam capazes de mostrar luzes e sombras de um pensador ou uma corrente, inovações e limites – como os estudos de Aricó e Dotti sobre Justo, ou os de Terán sobre José Ingenieros ou Ernesto Quesada – são, lamentavelmente, escassos. Não se pode deixar de reconhecer, de todos os modos, os méritos e o labor pioneiro de historiadores militantes que resgataram muitas dessas ideias e figuras do risco do desaparecimento e do esquecimento, deixando-nos pistas preciosas para serem retomadas hoje, como a *História do socialismo argentino* de Jacinto Oddone ou *Os marxistas argentinos de 90* de José Ratzler.

E se a abundante literatura política é de limitada utilidade para nosso projeto, isso também ocorre com a literatura acadêmica sobre o pensamento filosófico e sociológico na Argentina e na América Latina. Salvo honrosas exceções, para os historiadores do pensamento, a recepção das ideias de Marx não foi um tema relevante em nosso país ou nosso subcontinente, reservando no máximo uma breve referência a Marx a propósito de autores como Juan B. Justo, Aníbal Ponce ou Carlos Astrada.<sup>17</sup>

Quando empreendi meu projeto, no final do século XX, chamava-me a atenção a ausência de uma investigação de conjunto sobre a recepção do marxismo na Argentina, levando-se em conta a irradiação do pensamento de Marx em nosso pensamento, ao menos até meados dos anos 1970 do século

---

<sup>16</sup> “Salvo contadas exceções, a obra de Justo não tem entre nós uma recepção rigorosa. Por um lado, o entusiasmo apologético de seus correligionários; por outro, as críticas, carregadas de ideologia e anacronismo histórico, forjadas pelo nacionalismo popular e pelas correntes adversas da esquerda” (ARICÓ, 1999, p. 11).

<sup>17</sup> Por exemplo, existe a obra clássica de Luis Farré (1958).

passado. A exceção, sem dúvida, estava representada por José Aricó, que abriu o caminho nesse sentido, deixando dois livros fundamentais, fundacionais, para pensar esses problemas – *Marx e América Latina* e *A cauda do diabo* –, assim como uma série de investigações particulares, plenas de ideias, orientações e sugestões, que lamentavelmente sua prematura morte em 1991 impediu-lhe de reelaborar em uma obra maior. Não é preciso esclarecer que essa obra foi uma referência constante, um estímulo e um desafio para minha própria pesquisa.

A obra de Aricó desenrola-se em sintonia com uma preocupação pela difusão e pela história do marxismo que se manifesta em todo o mundo com notável intensidade desde os fins da década de 1960 e os princípios da de 1980. Refiro-me aos estudos já mencionados sobre história e difusão do socialismo e do marxismo empreendidos sistematicamente durante os anos 1970 por historiadores como Eric Hobsbawm, Georges Haupt, Franz Marek, Ernesto Ruggioneri, Franco Andreucci, Massimo Salvadori, Vittorio Strada, Robert Paris, Madelaine Rébèrioux, Carlos Rama, Jacques Droz, Pierre Vilar, Aldo Zanardo, Valentino Gerratana, Bo Gustaffson, Perry Anderson, Alvin Gouldner (1983), etc. Esses esforços cristalizaram-se em numerosos livros e em três grandes obras coletivas, cada uma delas em vários volumes: a *História do marxismo contemporâneo* que começou a ser publicada em 1974 pelo Instituto Feltrinelli de Milão; a *História do marxismo* que começou a ser publicada pela Einaudi em 1978, dirigida por um coletivo integrado por Hobsbawm, Haupt, Ruggioneri, Strada e Vivanti; e a *História geral do socialismo* por meio da direção de J. Droz publicada pela PUF de Paris.

Todo o novo corpus historiográfico – de Hobsbawm a Haupt, de Paris a Aricó – havia constituído na Europa um verdadeiro campo profissional de estudos sobre a difusão do socialismo e do marxismo, que se manifestava, não só pelo necessário distanciamento crítico a respeito de seu objeto, que a antiga historiografia militante ou partidária carecia, nem exclusivamente pelo maior rigor na citação das fontes, porém sobretudo porque instalava um corpo novo e produtivo de perguntas, que permitia visualizar dimensões da história intelectual e dos fenômenos de recepção imperceptíveis pelas antigas versões.

Por exemplo, o estudo de Hobsbawm (1974, p. 102) citado sobre a difusão do marxismo na Europa no período 1890-1905 é um modelo. O historiador britânico definia seu objetivo como “o influxo das ideias de qualquer gênero

derivado de Marx e Engels”, em primeiro lugar sobre os movimentos operários e socialistas; em segundo lugar, sobre a intelectualidade. Para ele, “a difusão do marxismo dependeu do atrativo que o movimento socialista exerceu nos dois grupos entre os quais era mais provável encontrar apoio: o proletariado (trabalhadores manuais) e os intelectuais”, enquanto também estudava seu influxo, de acordo com as diversidades culturais, sobre outros setores sociais, como campesinato, estudantes, acadêmicos, etc. (Ibid., 1974, p. 103-104). Completava seu estudo com um mapa da difusão do marxismo pela Europa e pelo mundo, uma cronologia (atendendo as temporalidades diferentes de cada país) e apoiava alguns trechos de suas análises qualitativas com informações quantitativas, a partir de bases de dados comparadas, por exemplo, a quantidade de edições dos principais textos de Marx de acordo com cada país para um mesmo período (Ibid., 1974, p. 117) ou a quantidade de publicações sobre marxismo em cada país para o mesmo período (Ibid., 1974, p. 121).

Foram, por conseguinte, de grande utilidade para nosso objeto as investigações sobre as vicissitudes do marxismo na América Latina de Michael Löwy (1999), Aricó (1981, 1988) e Raúl Fonet-Betancourt (1994). Esses trabalhos têm, além do mais, o benefício da perspectiva de análise comparada das formações políticas e culturais de cada nação ao longo de um século de história. Sem dúvida, têm necessariamente um limite: dada a amplitude de seu objeto, vêm-se obrigados a circunscrever-se aos autores consagrados do marxismo latino-americano, aos debates históricos e às grandes obras.

Nas obras de Hosbawm e colaboradores, assim como na de Droz (1984/1985), os capítulos destinados ao socialismo e marxismo na América Latina foram consistentemente elaborados por historiadores do molde de Aricó, Paris, Rébèrioux e Rama. Sem dúvida, também nesses casos, foram trabalhos pioneiros que não haviam podido beneficiar-se, como no caso dos seus pares europeus, do acesso a fundos documentais organizados e a repertórios bibliográficos estabelecidos, a uma tradição local de estudos históricos críticos ou a uma rede de intercâmbios profissionais de centros de pesquisa especializados, claramente inexistentes na América Latina nas décadas de 1970 e 1980. Deve-se demarcar que a documentação operária e socialista latino-americana reunida em centros e universidades europeias – onde se nutriram Paris, Rébèrioux y Rama – é muito grande, porém necessariamente incompleta

e de nenhuma maneira poderia suprir a busca exaustiva em repertórios latino-americanos. Basta para demonstrá-lo um exemplo: na monumental reconstrução histórico-bibliográfica realizada por Bert Andréas sobre as edições do *Manifesto Comunista* em todo mundo entre 1848 e 1918, editada pela Feltrinelli em 1963, não há sequer uma só menção da Argentina, quando nesse período realizaram-se, em Buenos Aires, pelo menos duas edições do *Manifesto* (uma em 1893 e outra em 1914). No apêndice, Andréas reúne edições dessa mesma obra em distintas cidades do mundo entre 1919 e 1959, e volta estar ausente a Argentina, onde na verdade se conhecem ao menos vinte edições (ANDRÉAS, 1963).<sup>18</sup>

Uma investigação sobre o conjunto do marxismo na América Latina, que busque recuperar a complexidade da trama da recepção, da circulação e do consumo, considerando a multiplicidade de sujeitos que nela intervêm – teóricos conceptivos, divulgadores, tradutores, editores, etc. –, só poderá ser o resultado de uma obra coletiva em vários volumes e que reconheça, por sua parte, uma soma de investigações locais e prévias.

Hoje, temos muito caminho pela frente antes de poder abordar um projeto latino-americano de magnitude. Por quê? Por múltiplos motivos: porque faltam em muitos países de nosso continente repositórios adequadamente organizados<sup>19</sup>, edições de fontes da imprensa operária, revistas especializadas, dicionários do movimento operário de nossos países (cf. TARCUS, 2013), assim como uma rede de vínculos estáveis entre os investigadores consagrados a esses temas. Contudo, *História do marxismo no Brasil*, obra pioneira em nosso continente, veio dizer-nos que um projeto de investigação em escala latino-americana é possível. E uma série de obras surgidas nos últimos dez anos – meu

---

<sup>18</sup> As edições argentinas em livro ou folheto que cheguei a identificar em todo o interim (1890-1959) apareceram nos seguintes anos: 1893, 1914, 1919, 1929, 1930, 1931, 1932, 1942, 1940, 1943, três em 1946, 1948, 1953, 1955, 1956, 1957, 1959. No livro de Andréas, a América Latina está representada apenas com três edições do célebre folheto: uma mexicana de 1888 (que, na verdade, apareceu em 1884), a de Porto Alegre de 1924 e a chilena de 1948. Um levantamento exaustivo me permitiu identificar mais de 500 edições latino-americanas do *Manifesto Comunista*, desde 1884 até o presente ano. Ocupo-me do tema em uma investigação de publicação próxima: *El Manifiesto Comunista en América Latina*.

<sup>19</sup> Brasil conta, entre outros, com o Arquivo Edgard Leuenroth (AEL-Unicamp) de Campinas e o CEDEM de São Paulo; México com o CEMOS, Argentina com o CEDINCI. Porém, não existem ainda equivalentes dessas instituições em outros países latino-americanos.

próprio *Marx en la Argentina*; o volume *Edição e Revolução* coordenado por Marisa Midori Deaecto e Jean-Yves Mollier (2013); a obra coletiva organizada por Carlos Illades (2017) sobre comunismo e marxismo no México – representam alguns marcos nesse sentido. Gostaria que, ao apontar esses vazios, os meus colegas latino-americanos entendam essa iniciativa como um convite para preenchê-los com trabalho. Gramsci dizia: “Pessimismo da inteligência, otimismo da vontade”.

### Referências bibliográficas

- ANDERSON, Perry. *Consideraciones sobre el marxismo occidental*. Madrid, Siglo XXI, 1977.
- ANDRÉAS, Bert. *Le Manifeste Communiste de Marx et Engels: histoire et bibliographie, 1848-1918*. Milano: Feltrinelli, 1963.
- ANDREUCCI, Franco. La difusión y vulgarización del marxismo. In: HOBBSAWM, E.; G. HAUPT, G.; MAREK, F. ; RAGONERI, E.; STRADA, V.; VIVANTI, C. (dir.). *Historia del marxismo*. Barcelona: Bruguera, 1980. v. 3
- ARICÓ, José. Marxismo latinoamericano. In: BOBBIO, Norberto *et al. Diccionario de política*. México: Siglo XXI, 1991. v. 2
- \_\_\_\_\_. *La hipótesis de Justo: escritos sobre el socialismo en América Latina*. Buenos Aires: Sudamericana, 1999.
- BENJAMIN, Walter. *La dialéctica en suspenso: fragmentos sobre la historia*. Santiago de Chile: Arcis/LOM, 1995.
- BOURDIEU, Pierre. *Intelectuales, política y poder*. Buenos Aires: Eudeba, 1999.
- DEAECTO, Marisa Midori; MOLLIER, Jean-Yves (orgs.). *Edição e revolução: leituras comunistas no Brasil e na França*. São Paulo/Belo Horizonte: Ateliê Editorial/UFMG, 2013.
- DROZ, J. *Historia general del socialismo*. Barcelona: Destino, 1984-1985. 8 v.
- EAGLETON, T.. *Ideología: una introducción*. Buenos Aires: Paidós, 1997.
- ECO, Umberto; RORTY, Richard; CULLER, Jonathan; BROOKE-ROSE, Christine. *Interpretación y sobreinterpretación*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- FALCÓN, Ricardo. *Los orígenes del movimiento obrero (1857-1899)*. Buenos Aires: CEAL, 1984.

- \_\_\_\_\_. *El mundo del trabajo urbano (1890-1914)*. Buenos Aires: CEAL, 1986.
- FORNET-BETANCOURT, Raúl. *O marxismo na América Latina*. São Leopoldo: Brasil, 1995.
- GARCÍA CANTÚ, César. *El socialismo en México*. Siglo XIX. México: ERA, 1969.
- GIMÉNEZ, Ángel. *Precursores del socialismo en la República Argentina: La Vanguardia*, 1917. Páginas de historia del Movimiento Social en la República Argentina. Buenos Aires: Sociedad Luz, 1927.
- GOULDNER, Alvin. *Los dos marxismos*. Madrid: Alianza, 1983.
- GRAFTON, Anthony. La historia de las ideas. Preceptos y prácticas, 1950–2000 y más allá. *Prismas. Revista de historia intelectual*, a. 11, n. 2, p. 123-148, 2007.
- GRAMSCI, Antonio, *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce [1932-1935]*. Buenos Aires, Lautaro, 1958.
- HAUPT, Georges. Marx y marxismo. In: HOBBSAWM, E.; G. HAUPT, G.; MAREK, F. ; RAGONERI, E.; STRADA, V.; VIVANTI, C. (dir.). *Historia del marxismo*. Barcelona: Bruguera, 1979. v. 2
- HOBBSAWM, Eric. La difusión del marxismo (1890-1905). In: *Marxismo y historia social*. Puebla: UAP, 1974.
- \_\_\_\_\_. La cultura europea y el marxismo entre los siglos XIX y XX. In: HOBBSAWM, E.; G. HAUPT, G.; MAREK, F. ; RAGONERI, E.; STRADA, V.; VIVANTI, C. (dir.). *Historia del marxismo*. Barcelona: Bruguera, 1980. v. 3
- \_\_\_\_\_. Las vicisitudes de las ediciones de Marx y Engels. In: HOBBSAWM, E.; G. HAUPT, G.; MAREK, F. ; RAGONERI, E.; STRADA, V.; VIVANTI, C. (dir.). *Historia del marxismo*. Barcelona: Bruguera, 1979. v. 2
- HOBBSAWM, E.; G. HAUPT, G.; MAREK, F. ; RAGONERI, E.; STRADA, V.; VIVANTI, C. (dir.). *Historia del marxismo*. Barcelona, Bruguera, 1979-1983. 8 v.
- ILLADES, Carlos (coord.). *Camaradas: nueva historia del comunismo en México*. México: Secretaría de Cultura / Fondo de Cultura Económica, 2017.
- JAUSS, Hans Robert. La historia de la literatura como provocación a la ciencia literaria (1967). In: *La literatura como provocación*. Barcelona, Península, 1976.
- JAY, Martin. ¿Debería la historia intelectual tomar un giro lingüístico? Reflexiones sobre el debate Habermas-Gadamer. In: *Socialismo fin-de-siècle*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1990.
- \_\_\_\_\_. Campos de fuerza. In: *Entre la historia intelectual y la crítica cultural*. Buenos Aires: Paidós, 2003.

- JUSTO, Juan B. El realismo ingênuo. *Revista Socialista*, n. 6/5, jun. 1903. Socialismo, Buenos Aires: La Vanguardia, 1920.
- KOHAN, Néstor. De Ingenieros al Che. Ensayos sobre el marxismo argentino y latino-americano. Buenos Aires: Biblos, 2000.
- KOLAKOWSKY, Leszek. *Las principales corrientes del marxismo*. Madrid: Alianza, 1980-1983, 3 v.
- KONDER, Leandro. *A derrota da dialética*. Rio de Janeiro: Campus, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Intelectuais brasileiros & marxismo*. Belo Horizonte e São Paulo, Oficina de Livros, 1991.
- \_\_\_\_\_. *O marxismo na batalha das idéias*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1984.
- LICHTEIM, George. *El marxismo: un estudio histórico y crítico*. Barcelona: Anagrama, 1971.
- LÖWY, Michael. La dialectique marxiste du progrès et l'enjeu actuel des mouvements sociaux. CONGRÈS MARX INTERNATIONAL. *Cent ans de marxisme: bilan critique et prospectives*. Paris: Actuel Marx Confrontation/PUF, 1996.
- \_\_\_\_\_. *O marxismo na América Latina: uma antologia de 1909 aos dias atuais*, São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 1999.
- MARICHAL, Juan. *Cuatro fases de la historia intelectual latino-americana: 1810-1970*. Madrid: Fundación J. March/Cátedra, 1978.
- MASSARDO, Jaime. *Investigaciones sobre la historia del marxismo en América Latina*. Santiago de Chile: Bravo y Allende Editores, 2001.
- MORAES, João Quartim de (org.). *História do marxismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra; Campinas: Unicamp, 1995.
- ODDONE, Jacinto. *Historia del socialismo argentino*. Buenos Aires: La Vanguardia, 1934. 2 v.
- PARIS, Robert; REBÉRIOUX, Madelaine. Socialismo y comunismo en América Latina. DROZ, J. *Historia general del socialismo*. Barcelona: Destino, 1984-1985. t. IV, v. 2.
- PARIS, Robert. Difusión y apropiación del marxismo en América Latina. *Boletín de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*, n. 36, jun. de 1984.
- PASO, Leonardo. Introducción de las ideas de Marx y Engels en la Argentina. In: *Federico Engels, nuestro contemporáneo*. Buenos Aires: Centro de Estudios, 1971.
- RAMA, Carlos. *Historia del movimiento obrero y social latino-americano*. Barcelona: Laia, 1976.

- \_\_\_\_\_. *Mouvements ouvriers et socialistes (Cronologie et bibliographie). L'Amérique Latine (1492-1936)*. Paris: Les Editions Ouvrières, 1959.
- \_\_\_\_\_. (ed.). *Utopismo socialista (1830-1893)*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1977.
- RATZER, José. *Los marxistas argentinos del 90*. Córdoba: Pasado y Presente, 1970.
- REBÉRIOUX, Madelaine. El socialismo francés de 1871 a 1914. In: DROZ, J. *Historia general del socialismo: de 1875 a 1918*, Barcelona, Destino, 1984, 2 v.
- RIBAS, Pedro (ed.). *Verbreitung und Rezeption der Werke von Marx und Engels in Spanien*. Trier: Schriften aus dem Karl-Marx-Haus, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Aproximación a la historia del marxismo español (1869-1939)*. Madrid: Endymión, 1990.
- \_\_\_\_\_. *La introducción del marxismo en España (1869-1939): ensayo bibliográfico*. Madrid: Ediciones de la Torre, 1981.
- RUBEL, Maximilien. *Bibliographie des œuvres de Karl Marx*. Paris: Marcel Rivière et. Cie, 1955.
- SÁNCHEZ Vázquez, Adolfo. *El marxismo en América Latina: filosofía, praxis y socialismo*. Buenos Aires: Tesis 11, 1998.
- \_\_\_\_\_. Sobre el marxismo occidental y la influencia de Marx en América Latina. In: *Escritos de política y filosofía*. Madrid: Ayuso/FIM, 1987.
- SHANIN, Teodor (ed.). *El Marx tardío y la vía rusa: Marx y la periferia del capitalismo*. Madrid: Revolución, 1990.
- TARCUS, Horacio. ¿Es el marxismo una Filosofía de la Historia? Marx, la teoría del progreso y la cuestión rusa. *Realidad Económica*, n. 174, ago-set., 2000.
- \_\_\_\_\_. El corpus marxista. 1955-1976. In: CELLA, Susana (coord.). *La irrupción de la crítica*. Buenos Aires: Emecé, 1999. v. 10
- \_\_\_\_\_. *Marx en la Argentina: sus primeros lectores obreros, intelectuales y científicos*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2007
- \_\_\_\_\_. La biografía colectiva. Por un Diccionario de las izquierdas y los movimientos sociales latino-americanos. *Iberoamericana*, n. 52, p. 139-154, dez. 2013.
- \_\_\_\_\_. Para un programa de estudios sobre los marxismos latino-americanos. *Memoria*, n. 257, p. 62-73, 2016/ Disponible em: <http://revistamemoria.mx/?p=877>

\_\_\_\_\_. *El socialismo romántico en el Río de la Plata (1837-1870)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2016.

THERBORN, Göran. *Ciencia, clase y sociedad: sobre la formación de la sociología y el materialismo histórico*. Madrid: Siglo XXI, 1980.

VRANICKI, Predrag. *Storia del marxismo*. Roma: Riuniti, 1972. 2 v.

WILLIAMS, Raymond. *Palabras clave*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2000.

ZANARDO, Aldo (ed.). *Storia del marxismo contemporaneo*. Milano: Feltrinelli, 1974. 5 v.