

CRÍTICA DEL “COMUNISMO A LA TICA” DESDE EL MARXISMO LATINOAMERICANO DESCOLONIZADO

Roberto Herrera Zúñiga

Resumen

Este trabajo se inscribe en el marco de una historia de las ideas políticas en América Latina, a estas se ingresa con criterios de análisis marxista (estructural y situacional) y desde un marco que es la construcción de una teoría radical emancipacionista latinoamericana. Ambos criterios se utilizan para analizar el comunismo “a la tica” como expresión ideológica que debe ser criticada y superada.

Palabras claves: Pensar colonizado, socialismo colonizado, comunismo “a la tica”.

Abstract

This work is part of a history of the political ideas in Latin America, approached from Marxist criteria (structural and situational) and from a framework of construction of a radical emancipationist Latin American theory. Both criteria are used to analyse a ‘tican’ (Costa Rican) style communism (comunismo “a la tica”), as an ideological expression that must be criticised and overcome.

Key words: colonized thought, colonized socialism, comunismo “a la tica”.

Constantino Láscaris escribe en *El costarricense* (texto fundante de la filosofía de este país): “No he escrito ni de Historia, ni de Economía, ni de Sociología, ni de Etnología, ni de Filosofía. Desde cada una de esas especialidades temo que seré excomulgado” (Láscaris, 1992: 9). Algunos problemas metodológicos de este tipo se encontraron al elaborar este ensayo, así que como señaló el mismo Láscaris: “solo me responsabilizo de la buena voluntad.” (óp., cit., 9). El desafío central planteado por este ensayo consiste en lograr criticar y superar el pensar colonizado, desde una óptica marxista latinoamericana descolonizada, reposicionando las comprensiones del marxismo europeo original sobre la base de condiciones sociohistóricas latinoamericanas, en este mismo movimiento se quería reposicionar, a la vez, el pensar radical costarricense superando la forma específica que tuvo el socialismo colonizado en nuestro país, esto sería el comunismo “a la tica”.

Recordemos, siguiendo a Gallardo, que el pensar colonizado es la forma del pensar que producen y reproducen los trabajadores intelectuales y aspirantes a trabajadores intelectuales que hablan para las clases dominantes. Este pensar:

Enmascara a nivel de élites, en el discurso de los medios de comunicación social, en el aula, en el “clima cultural” de los países coloniales, la historia real.” es “la palabra que permite el enmascaramiento, la mantención y la profundización de la explotación y de la satisfacción antihumana y subhumana que se estructuran entre nosotros (Gallardo: 1977, 127).

A la vez señala Gallardo que el pensador colonizado:

Solo habla “para” los grupos dominantes, no habla “por” ellos o “en” ellos. Los grupos dominantes no necesitan la palabra [del pensador colonizado] sino en el semejante sentido en que se invita a un cantante famoso o a un cómico para amenizar una comida o un desfile de modas; el [pensador colonizado] es periférico al sistema de dominación, entretiene, divierte, sofisticada la brutalidad, hace recordar a los explotadores que el hombre también es un animal débil, que piensa y siente (óp., cit., 127).

La síntesis teórica de las prácticas sociales y políticas de liberación que resisten esa explotación y satisfacción inhumana enmascarada y justificada por los pensadores colonizados constituiría el pensar radical latinoamericano, señala Gallardo:

Lo que caracteriza a un pensar que se hace radical, es decir, al pensar que expresa conceptualmente su raíz y su legalidad, (...) es su capacidad para fundar y asumir su propia legalidad. (...) el pensar que es función de construcción de un nuevo orden (...) [que] se propone como tarea central contribuir al ámbito -práctico- desde el cual es necesario y posible “pensar”. (...) El pensar se llena así no sólo con su sociedad y con sus conflictos y desgarramientos, sino que también y específicamente con la moralidad que emana desde y que sostiene a esa sociedad. El carácter histórico-social del pensar es, al mismo tiempo, su sentido moral, su urgencia, y su toma de partido. (...) El pensar radical, teórico, expresa profundamente y sintetiza prácticas sociales de explotación y liberación y, sobre todo, toma partido (1981, 17).

Ha estos aciertos gallardianos habría que agregarles lo señalado por Milcíades Peña: “Toda realidad ofrece cierto grado de resistencia al conocimiento. Pero en el proceso del conocimiento éste engendra a su vez para compensar su debilidad un andamiaje de mitos que a su turno contribuyen a hacer más inaprensible a la realidad.”(2007). Este hecho cierto, se vuelve más intenso cuando el objeto de este conocer es algo que nos era familiar y se nos convirtió en extraño, la inspección radical de algunos temas parece herir saberes y sensibilidades, certezas asumidas, historias que se han ocultado, parece levantar -como decía Engels, a propósito de El capital-: “las pasiones más vio-

lentas, más mezquinas y más repugnantes que anidan en el pecho humano, todas las furias del interés privado” (Engels citado por Alvater, 1972: 19).

Varios de los ejes vertebradores de este ensayo tienen este particular efecto, movilizar en su debate odios y afectos, recuerdos, dolores no sellados. Pareciera que ese es el precio de la lucha ideológica por conquistar la hegemonía popular. La identidad nacional costarricense, el carácter colonizado de los saberes, la pertinencia del marxismo en el siglo XXI, la posibilidad o no de imaginar, construir y vivir en una sociedad sin clases sociales, la pertinencia de la práctica del pensar y el actuar de las organizaciones de inspiración socialista en Costa Rica son todos temas que no se pueden ver con asepsia, todos estamos íntimamente vinculados a ellos y a veces cuando los escrutamos a fondo nos sentimos ofendidos o atacados, algunas conclusiones nos producen extrañamiento o dolor. De esto es lo que trata este trabajo, cuya hipótesis principal consiste en señalar que la corriente principal del pensamiento de la izquierda costarricense es la ideología/estrategia del “comunismo a la tica”, esta ideología/estrategia terminó subsumiendo o neutralizando las formas alternativas de ser políticamente pueblo y sigue siendo una ideología/estrategia que permea la actividad de las capas, clases y categorías subalternas en nuestro país, por ejemplo sigue siendo una significativa autocomprensión de algunos de los sectores populares que se opusieron y lucharon contra la aprobación del Tratado de Libre Comercio entre Centroamérica y Estados Unidos. Esta ideología/estrategia ha sido a su vez asumida por el pensar colonizado, por el nacionalismo metafísico costarricense como parte integrante de sus cuadrículas teóricas y políticas, algunos de los mismos pensadores colonizados han asumido como parte de su trama discursiva la necesidad de tener un socialismo vallecentrado, nacionalista y metafísico, esto es de un comunismo “a la tica”. El esfuerzo profundo del trabajo es lograr criticar y superar las inercias y puntos flacos del pensamiento colonizado, el socialismo colonizado (la ideología marxista-leninista de impronta soviética) y el comunismo “a la tica” como formas específicas de no ser políticamente pueblo. Este trabajo evidentemente tiene algunas debilidades, la primera es la falta de un diálogo más sistemático sobre sus resultados, con el activismo social y popular costarricense y centroamericano, con los intelectuales ocupados en pensar una convivencia más democrática, pero eso será un proceso posterior. La otra es la necesidad de una combinación más armoniosa de las disciplinas y saberes que se utilizaron para producirla, la tercera evidentemente son las condiciones precarias y adversas en las que toca escribir y pensar en América Latina. Lo fundamental que queremos señalar es que la ideología/estrategia del comunismo “a la tica” se articula sobre una serie de afluentes prácticos y teóricos: la ideología marxista-leninista, las identificaciones nacionalistas metafísicas y una especie de catolicismo cultural no asumido explícitamente, pero políticamente operante que facilitó la alianza con el catolicismo social representado por la jerarquía católica. Buscamos de esta forma superar y criticar esta ideología/estrategia y sus afluentes; para lograr liberar la analítica popular costarricense de sus inercias y debilidades.

Después de la implosión de las sociedades del socialismo histórico y la consiguiente orgía ideológica orquestada por los medios de comunicación masiva y las editoriales de las academias imperiales; el marxismo como mapa conceptual orientador de las acciones de las capas y clases subalternas en su proceso de emancipación fue permanentemente puesto en duda.

“Aberración teórica que nunca debió haber nacido”, “la forma radical de un error total”, “justificación ideológica y moral de montañas de cadáveres”. Este tipo de comprensiones se podían encontrar en pensadores típicamente colonizados como Miguel Ángel Rodríguez, Julio Rodríguez y en Vargas Llosa (padre e hijo). Más sofisticado fue otro tipo de ataque más “débil”, el marxismo sobrevivirá como una sección de los programas de formación académica, un investigador culto, un observador agudo de la política tiene que conocer el marxismo, pero tiene exactamente el mismo valor que conocer la teoría lingüística u otro idioma, es una herramienta en un mundo moderno y complejo, se encuentra esta opinión en Héctor Pérez Brignoli (1991: 13-22).

En *Disculpe el señor*, una canción de Joan Manuel Serrat, se narra como un grupo de pobres se va agolpando alrededor de la casa del señor, el mayordomo del señor le advierte una y otra vez que siguen llegando más y más pobres y que estos no quieren limosna, no aceptan la limosna, finalmente el mayordomo prudentemente se retira y deja al señor solo con los pobres, para sus adentros se dice: “estos [los pobres] no se han enterado que Carlos Marx está muerto y enterrado”.

El inicio de siglo contradictoriamente dio nacimiento a uno de los más descabellados y totalitarios proyectos imperiales desde el nazismo alemán, el Proyecto para un Nuevo Siglo Americano. También dio inicio el ciclo de rebeliones populares latinoamericanas y al inicio de gobiernos de mediación, anómalos en ese sentido. Nadie se preocupó por explicarles a los pobres urbanos de Argentina, a los campesinos y pueblos originarios de Bolivia, a los barrios de los cerros de Venezuela que ya había sido enterrado el marxismo, que sus prácticas eran anacrónicas, como ha dicho John Holloway: “no sabía que era imposible, fue y lo hizo”, parecía que a alguien, a algunos les seguía importando que sobreviviera el marxismo.

Costa Rica sin llegar a los niveles de movilización del cono sur también ha tenido sus estallidos y movilizaciones sociales, a esto se acompaña un profundo malestar, un sentimiento de extrañeza frente a las instituciones y el personal político de la burguesía. Este es definitivamente el ámbito del pensar de este ensayo. Un esfuerzo por realizar una caracterización marxista con raigambre latinoamericana del actual y concreto proceso de refundación del pensar radical costarricense. Es normal escuchar entre los activistas populares de la necesidad de recuperar el marxismo, de reactualizarlo, de superar sus tesis más dogmáticas, Pérez Brignoli también lo decía en su desencantado artículo, varias preguntas saltaban a la vista: ¿Qué es lo que estaba mal?, ¿cuáles son las tesis o los presupuestos que están mal?, ¿por qué normalmente los señalamientos de inactualidad y dogmatismo iban acompañados de una clara tendencia a colocarse en

el centro-centro político? La “crítica” desencantada del marxismo pasaba por recuperar la teoría de los dos demonios, en aceptar la democracia patriarcal y semicolonial como una idea pura, inmutable y solo perfectible. Lo sospechoso de estos argumentos se siente con facilidad.

El primer problema que queremos tratar es la necesaria reactualización del marxismo latinoamericano, iniciando con una reconstrucción de su recepción en el continente. Aquí encontramos que las críticas más agudas del marxismo clásico a las identificaciones metafísicas del marxismo-leninismo: su cosmología materialista mecánica para el universo y la sociedad, presente ya en el Anti Dühring, una teoría del conocimiento cercana al realismo ingenuo, un filosofía de la historia donde la historia estaba gobernada por leyes naturales y por una sucesión necesaria de estadios, no bastan para comprender la extrañeza entre el marxismo y los sectores populares en América Latina. Pese a que el HISMAT y EL DIAMAT permeó tanto al PC Alemán como al PC salvadoreño y costarricense, ¿alguna diferencia debería haber, no? Aquí esta el primer núcleo del debate. El marxismo-leninismo en América Latina no era solo la ideología que justificaba el apoyo a la geopolítica soviética (Mires, 1980), sino que era también una forma del dispositivo de los saberes coloniales (Quijano, 2000), el sistema de dominio imperial logró generar en nuestros países un socialismo colonizado, un socialismo que reforzaba la menquedad mental del individuo colonizado (Fannon, 1972; Martínez de Heredia, 2002). Es fácil (salvo que uno sea un energúmeno fascista) comprender el carácter colonizado, ladino de mierda (Gallardo, 1993) del periodismo a sueldo de Julio Rodríguez, tranquiliza el alma criticar a Rodríguez. Asegurar que el marxismo-leninismo, “la ciencia verdadera” que guiaba teóricamente al Partido Comunista de Costa Rica, también era parte de los saberes coloniales, suena menos tranquilizante, algo de insulto parece haber.

Podríamos pensar este humilde ensayo como una “Hoja de Ruta” para descolonizar el marxismo, esa descolonización debe ser fundada desde adentro del marxismo mismo, reconstruyéndolo en clave latinoamericana. No creemos en la lectura fácil de señalar el “europeísmo” de Marx, nos parece una solución falsa, condescendiente, uno de los recursos típicos del exotismo populista, que en el caso costarricense significa una adscripción al nacionalismo de la excepción. Toda una serie de escritos ignorados por la tradición ortodoxa muestra la agudeza de Marx para pensar sociedades periféricas (Turquía, Persia, China, India, Irlanda) pero no se encuentra nada parecido en relación a América Latina.

Apoyado en Aricó (1980) y Scaron (1972), hemos concluido que la descolonización del marxismo latinoamericano no puede circunscribirse a la crítica del marxismo-leninismo, esa sería una pelea de sombra, mucha tinta se ha puesto allí, la clave pasa por aceptar que hay una dificultad, un punto de fuga en el marxismo clásico, en el marxismo de Marx y Engels en relación a América Latina, ellos no lograron comprender qué pasaba por estas tierras, la crítica de Marx a Bolívar, peca de los mismos

defectos que Marx le critica a Víctor Hugo en su interpretación de Bonaparte, los escritos de Engels sobre la guerra México-Norteamericana son motivo de escándalo inmediato. Así, que viendo que era un tema de raíz, nos fuimos a las tres partes y tres fuentes integrantes del marxismo: el socialismo utópico francés, la economía política británica y la dialéctica de Hegel. Hay un punto que creemos no se le ha puesto mucha atención: ¿Qué tienen que ver, qué significan estas fuentes integrantes con América Latina? Las tres son ideologías del progreso hacia mejor y sabemos los efectos que eso tiene en las sociedades del capitalismo periférico.

Si nos fijamos los proyectos utopistas en América Latina venían acompañados de manera filantrópica la expansión neocolonial, la economía política británica fue fuente de inspiración de las oligarquías balcanizadoras antibolivarianas, para Hegel América (o sea Estados Unidos, no está pensando en América Latina) no era más que el continente del futuro, su gradación dentro del Espíritu era insignificante. Entonces, ¿cuáles son los fundamentos sociohistóricos de un posible marxismo latinoamericano?

Ocupábamos entonces una política radical de la memoria y unos fundamentos que nos permitieran acercarnos en un óptica marxista latinoamericana al fenómeno del comunismo “a la tica”. Proponemos que una serie de los integrantes podrían ser: el socialismo sin nación (es decir un clasismo cosmopolita, sin raigambre nacional popular), el romanticismo anticapitalista que corta la vida política y cultural latinoamericana (pero que tiene presente una fuerte tentación ladina) y el pensar agrario nacional popular de la revolución mexicana. Ese crisol funda el marxismo latinoamericano.

Este ensayo pone énfasis en criticar los principales pensamientos políticos pretendidamente radicales por la ausencia de una mirada radical hacia los emprendimientos populares, criticamos pues las comprensiones teóricas y las políticas de la memoria de las corrientes que han defendido las ideas de una “emancipación popular por arriba” (el bolivarianismo, el socialismo utópico latinoamericano, el romanticismo anticapitalista).

La revolución nacional popular mexicana es quien logra un criterio de ingreso más radical para comprender la realidad social latinoamericana, logra vislumbrar que el modo de producción tributario-despótico y el modo de producción colonial heredó al capitalismo dependiente un desprecio permanente a la vida de los trabajadores como uno de sus rasgos característicos y luego, que la clave de toda transformación radical pasa por las acciones históricas independientes de los sectores populares, capaces de crear una fuerza social (militar, institucional, cultural) capaz de sustituir el Estado, la justicia y la cultura política de las oligarquías criollas. Entramos luego a Centroamérica y al comunismo “a la tica”, nuestra tesis es que pese a todas las dificultades teóricas que eso implica, es necesario abandonar el análisis de los procesos sociales centroamericanos país por país, se debe ingresar comprendiendo Centroamérica como una totalidad concreta e histórica, como una nacionalidad artificialmente dividida en 6 estados (tesis

por cierto de filiación trotskista). Nos parece que sin este criterio de ingreso los fenómenos sociales y políticos, desde las formas de acumulación hasta las subjetividades y sujetividades populares tienden a oscurecerse. El sandinismo, el Partido Comunista de El Salvador y el comunismo radical costarricense fueron tres matices de como los sectores populares centroamericanos respondieron a una misma crisis de dominio. La Guardia Nacional, la Matanza y el populismo calderonista/catolicismo social fueron las estrategias de contra insurgencia para enfrentarlos. Rodolfo Cerdas todavía en 1998, insistía en comprender estos fenómenos, como tres fenómenos distintos, de tres países distintos, esta comprensión de Centroamérica como “estancos” contribuye desde la izquierda a la consolidación de las metafísicas nacionales, tema en el que por cierto Cerdas Cruz tiene un largo currículum.

Para las comprensiones del socialismo colonizado que arraigó en Centroamérica y la forma específica que cobró en Costa Rica, el comunismo “a la tica”, la revolución centroamericana es y será una exterioridad: O influencia externa o solidaridad “hacia afuera”, nunca un proceso que ilumina desde el interior la lucha emancipatoria de las clases subalternas costarricenses. Una debilidad permanente de corrientes populares más radicales que el Partido Vanguardia Popular, es que finalmente la mayoría de ellas se disolvieron o bien muchos de sus dirigentes terminaron asumiendo las tesis de la necesidad de un “socialismo excepcional para una nación excepcional”. Ambas tesis se refuerzan mutuamente: que hasta la izquierda sea tributaria de la leyenda blanca (Edelman, 1998, 30), no hace más que reforzarla, vuelve más difícil el combate contra ella. Así el pensar colonizado y el socialismo colonizado se unen para ocultar la historia real, para ocultar en la academia y en el clima cultural, las prácticas de explotación y humillación.

El comunismo “a la tica” aunque oficialmente fundado por Mora en 1936, se convirtió en una ideología/ estrategia que permeó y de la que es tributaria una serie variopinta de pensadores e intelectuales, hasta nuestros días. No solo es una ideología/ estrategia, también es una política de la memoria. En la historiografía del comunismo “a la tica” Costa Rica es un continuum de vida democrática (que algunas veces se interrumpe, pero rápidamente se reconstituye) que va desde Braulio Carrillo hasta Manuel Mora. Asimismo, existe una serie de grandes personalidades que van sucediéndose y perfeccionando institucionalmente el país: Carrillo, Mora, Jiménez, Calderón Guardia, y una serie de intelectuales con amplios valores democráticos: García Monge, Zeledón, Octavio Jiménez. Todos son a su manera afluentes del comunismo costarricense el cual sería un continuación superadora de las grandes tradiciones democrático nacionales, lo único diferente es que los comunistas “a la tica” buscarían “darles contenido económico” a esa institucionalidad. De las interpretaciones históricas de los comunistas “a la tica” uno no logra comprender que fue lo que paso en este país, pues finalmente siempre termina primando la tesis de la excepcionalidad nacional y la solidez institucional del país que justificaba una estrategia de desgaste electoral del régimen y de alianzas policlasistas. La historia mostró que los únicos que se desgastaron fueron los

mismos comunistas.

¿Por qué si Ricardo Jiménez era tan democrático, casi marxista según Mora, expulsó sin miramientos a Adolfo Braña, concejal comunista? ¿Por qué la solidez institucional y las reformas sociales no bastaron para evitar la guerra civil? ¿Por qué la abolición del ejército no evitó que continuara la violencia política? Interpelaciones como estas se las ha hecho Alexander Jiménez a la primera generación de filósofos profesionales costarricenses, en su búsqueda por criticar y superar lo que Jiménez estima una práctica filosófica que justificó prácticas clasistas, colonialistas y racistas (2003, 37). Pero curiosamente casi nadie- incluyendo a Jiménez- se las efectúa a los intelectuales orgánicos del comunismo “a la tica”. Nadie aclara si la ideología/estrategia de “una profundización de la democracia con contenido económico” fue un éxito o un fracaso en el proceso de desmontar las ideologías dominantes de la identidad nacional, y en que habría constituido este éxito o este fracaso.

La obsesión de los comunistas “a la tica” es mostrar que ellos también colaboraron en la construcción del país blanco, excepcional, democrático y pacífico. Su obsesión es ingresar por la puerta grande del nacionalismo étnico metafísico. Esta estrategia actúa sobre una petición de principio: la existencia de una solidez institucional y democrática en nuestro país, pese que está demostrado que el fraude electoral era parte de la cultura política, el caudillismo y la reforma vertical eran las formas fundamentales de vivir la política, que la ciudadanía es débil y unilateralmente igualada al derecho al voto. La política de co responsabilidad y de olvido colectivo que promovió el régimen de la segunda república, produce que si uno sigue las elaboraciones de los comunistas “a la tica”, no se entienda por qué fue que perdieron la guerra, ni siquiera las razones de su ilegalización.

Nuestra tesis es que la estrategia de contrainsurgencia montada por la oligarquía tica combinó el populismo calderonista y el catolicismo social, ambos complementarios. La estrategia era marcar desde cerca de los comunistas y su evidente crecimiento orgánico.

El calderonismo articula un grupo de políticos que quieren revalorizar el rol de la Iglesia Católica y echar atrás las leyes liberales de finales del siglo XIX. El acercamiento internacional de Moscú y el Vaticano en el año 43, facilitó la confluencia con un comunismo que se proclamaba defensor de las más auténticas tradiciones costarricenses, tal cuales eran y además estaba muy impregnado de catolicismo cultural bebido en la infancia de sus dirigentes. La Iglesia Católica por su parte necesitaba recuperar el espacio perdido por las reformas liberales y generar una avanzada en el campo educativo y sindical (cosa que logró con éxito).

El comunismo “a la tica” fue asumiendo poco a poco como propias las tesis sobre el decurso necesario de la historia, el materialismo grosero, las leyes de la historia, la teoría de las dos revoluciones, de la colonización feudal, mientras que mezclaba como parte de su ideología “original”, las formas metafísicas de la identidad nacional: población centralmente ubicada en el Valle Central (eso explica por cierto la extrañeza de los comunistas criollos hacia el Guanacaste o hacia Limón), apelación a la sangre

costarricense que corre por sus venas como justificación de su práctica política.

El comunismo “a la tica”, necesita inventar una historia sobre como fue el país y como fue su lucha de clases, para auto justificar su existencia, esta comprensión histórica es subsidiaria además de las versiones socialdemócratas y liberales. Evidentemente esto mella cualquier posibilidad radical, pues supone pensar con las cuadrículas mentales de los sectores dominantes. El otro elemento clave que absorbe el comunismo “a la tica” de la cultura política nacional, pero también del culto a la personalidad de la época staliniana es la idea que la historia es el campo donde actúan las grandes personalidades. La gran política será la de los grandes pactos o las grandes traiciones entre los grandes hombres (Por ello la importancia del Pacto de Ochoмого en la historiografía comunista).

La facilidad con que en nuestra época ha reflatado la ilusión de poder tener un socialismo excepcional, para un país excepcional, de algún tipo de comunismo “a la tica” divisa que fue fácil de escuchar en el proceso previo al enfrentamiento electoral del 7 de Octubre, tiene que ver que la política de ficcionalización de la historia y la cultura política que aceptó llevar adelante el Partido Vanguardia Popular, la cual le otorgó algunos beneficios colaterales. Su participación en la política del “olvido patriótico de la guerra del 48” le permitió a Manuel Mora subir al panteón democrático nacional junto con “los grandes hombres” que hicieron a Costa Rica “diferente”, la ventaja de subir hasta allí, es que se pretende que las acciones de estos prohombres queden excluidas del juicio y el examen de los seres humanos comunes, solo el juicio de largo alcance de la Historia los puede juzgar. Criticar su obra, desmentir su ficcionalización se constituye en una empresa de mal gusto, anti nacional.

Tres líneas permanentes pues, fundamentan el trabajo y abren caminos de investigación y debate político: que mucho de la refundación y reactualización del marxismo pasa por complementar la empresa teórica, histórica y programática de fundar un marxismo latinoamericano no colonizado, que a nivel meso de este análisis Centroamérica debe ser colocada como una totalidad histórica, como realidad compleja, pero que es la que le otorga sentido a los procesos “nacionales” de las seis provincias.

Finalmente a nivel nacional, el proceso de desmonte teórico e histórico de la leyenda blanca costarricense pasa por desmontar los presupuestos y comprensiones de la versión de izquierda de la leyenda blanca, del comunismo “a la tica”.

Bibliografía

- Aricó, J. (1980). *Marx y América Latina*. México: Alianza Editorial Mexicana.
- Botey, A. (1984). *La crisis de 1929 y la fundación del Partido Comunista de Costa Rica*. San José: Ed. de la Universidad de Costa Rica.
- Cerdas, R. (1986). *La Hoz y El Machete*. San José: EUNED.
- Dalton, R. (1982). *Miguel Mármol. Los sucesos de 1932 en El Salvador*. Centroamérica: EDUCA.
- Draper, H. (2001) *Las dos almas del socialismo*. Buenos Aires: Marxists Internet Archive.
- Edelman, M. (1999). *La lógica del latifundio*. (Trad. Jeanina Umaña Aguilar) San José: de la Universidad de Costa Rica.
- Fanon, F. (1972). *Los condenados de la tierra* (Trad. Julieta Campos, 3ª ed.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Gallardo, H. (1981). *Pensar en América Latina*. Heredia: EUNA.
- _____. (1991). *Crisis del socialismo histórico*. San José: DEI.
- _____. (1993). *Fenomenología del Mestizo*. San José: DEI.
- _____. (2005). *Siglo XXI: Militar en la Izquierda*. San José: Arlekín.
- _____. (2006). *Siglo XXI: Producir un mundo*. San José: Arlekín.
- Gilly, A. (2004). *La revolución interrumpida*. (6ª reimpresión) México: Era.
- Gudmundson, L. (1983). *Hacendados, políticos y precaristas: La ganadería y el latifundismo guanacasteco 1800-1950*. San José: Ed. de la Universidad de Costa Rica.
- Jiménez, A (2003). *El imposible país de los filósofos*. San José: Arlekín.
- Lowy, M. (1980). *El marxismo en América Latina*. (Trad. Oscar Barahona y Uxo Doyhamboire) México: Era.
- Marx, K. (1986). *El capital*. III Tomos. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Molina, I. y Lehoucq, F. (1999). *Urnas de lo inesperado*. San José: Ed. de la Universidad de Costa Rica.
- _____. (2007). *Anticomunismo reformista*. San José: Ed. de la Universidad de Costa Rica.
- Mora, E. (2000a). *Un comunismo a la tica*. San José: Juricentro.
- Mora, M. (1980). *Discursos 1934-1979*. San José: Presbere.
- Peréz, H. (1991). *El marxismo en 1990: muerte y transfiguración* en Herra, R. (1991) (Compilador) *¿Sobrevivirá el marxismo?* San José: Ed. de la Universidad de Costa Rica.
- Solís, M. (2006). *Institucionalidad Ajena. Los años cuarenta y el fin de siglo*. San José: Ed. de la Universidad de Costa Rica.
- Zapata, E. (1986). *Manifiestos*. México: Ediciones Antorcha.

Revistas

- Ching, E (1998). *El partido comunista de Costa Rica, 1931-1935: los documentos del archivo ruso del Comintern*. *Revista de Historia 37 / Escuela de Historia, Universidad Nacional, Centro de Investigaciones Históricas de América Central, Universidad de Costa Rica*, 7-226.
- Gallardo, H (1977). *Pensamiento iberoamericano: las limitaciones de la filosofía clásica*. *Revista*

- de Filosofía de la Universidad de Costa Rica, XV (40), 109-149.
- Mires, F (1980). El subdesarrollo del marxismo en América Latina. Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica, XV (40), 109-149.
- Molina, I. (2008). La influencia del marxismo en la historiografía costarricense. A contracorriente. Una revista de historia social y literatura de América Latina. Vol. 5, No. 2, Winter, 220-236.