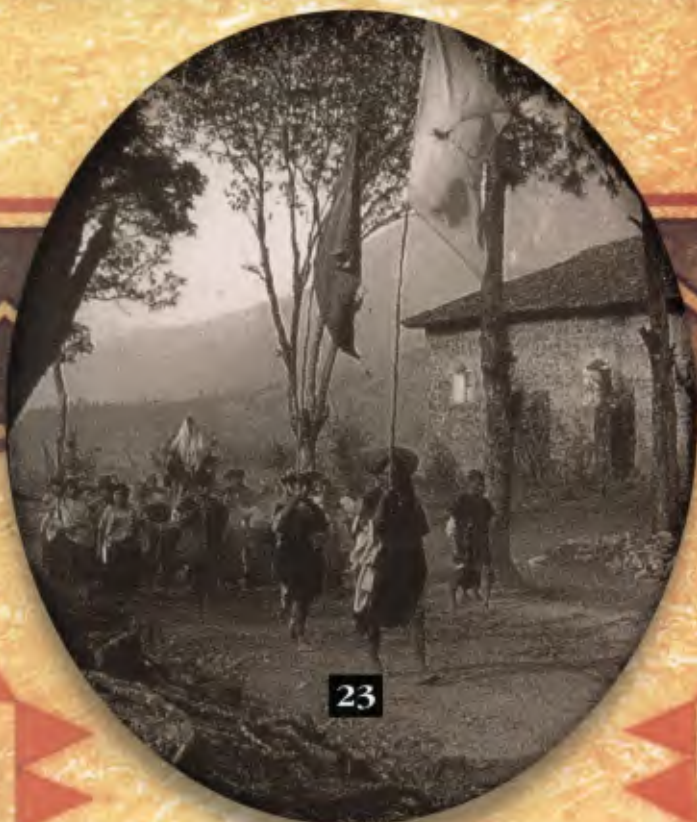


MULTICULTURALISMO
Y GLOBALIZACIÓN

La cuestión indígena

Samuel Arriarán Cuéllar





**Multiculturalismo
y globalización**

La cuestión indígena

Colección Textos

• Número 23 •

COLECCIÓN
TEXTOS

Multiculturalismo y globalización

La cuestión indígena

Samuel Arriarán Cuellar

Universidad Pedagógica Nacional
MÉXICO • 2001

Samuel Arriarán Cuéllar
Multiculturalismo y globalización
La cuestión indígena

Colección **Textos**. Número 23

Marcela Santillán Nieto

Rectora

Tenoch E. Cedillo Ávalos

Secretario Académico

Arturo García Guerra

Secretario Administrativo

Abraham Sánchez Contreras

Director de Planeación

Juan Acuña Guzmán

Director de Servicios Jurídicos

Elsa Mendiola Sanz

Directora de Docencia

Aurora Elizondo Huerta

Directora de Investigación

Fernando Velázquez Merlo

Director de Biblioteca y Apoyo Académico

Adalberto Rangel Ruiz de la Peña

Director de Unidades UPN

Valentina Cantón Arjona

Directora de Difusión Cultural y Extensión Universitaria

Subdirectora de Fomento Editorial

Anastasia Rodríguez Castro

Diseño de colección

Margarita Morales Sánchez

Revisión

Luis Antonio Borrayo

Formación

Rita Yolanda Sánchez Saldaña

© Derechos reservados por el autor

Samuel Arriarán Cuéllar

Esta edición es propiedad de la Universidad Pedagógica Nacional

Carretera al Ajusco núm. 24, Col. Héroes de Padierna

Delegación Tlalpan, C.P. 14200. México, D.F.

ISBN 970-702-022-9

HM104	Arriarán Cuéllar, Samuel
A7.7	Multiculturalismo y globalización: la cuestión indígena / Samuel Arriarán.-- México: UPN, 2001.
	171 p. -- (colección Textos; 23)
	ISBN 970-702-022-9
	1. Cultura - Aspectos sociales
	MITH 2. Comunicación intercultural 3. Multiculturalismo 4. Globalización - Aspectos sociales I. t. II Serie

Queda prohibida la reproducción parcial o total de esta obra, por cualquier medio, sin la autorización expresa de la Universidad Pedagógica Nacional.

INTRODUCCIÓN

Del Estado nacional al Estado plural y multicultural

Uno de los fenómenos más importantes del nuevo siglo es el multiculturalismo. Este fenómeno social tiene su origen en el proceso contradictorio de la globalización. Proceso que empezó a configurarse en 1980 a raíz de una revolución tecnológico-informacional. La globalización que intenta crear la homogeneización económica en el nivel mundial ha provocado una mayor diferenciación cultural. Así pues, multiculturalismo y globalización se presentan históricamente como las dos caras de un mismo proceso. Podríamos decir que ambas son expresiones de un proceso mayor, que es la configuración de una nueva sociedad conocida como la posmodernidad. Esta nueva sociedad se desarrolla después de la Segunda Guerra Mundial y se caracteriza fundamentalmente por la nueva forma de funcionamiento del capitalismo tardío.¹

La posmodernidad consiste en un complejo campo cultural triangulado por tres coordenadas históricas nuevas:

1. La sobrevivencia de la burguesía después de la Segunda Guerra Mundial.
2. El advenimiento de la televisión y de la nueva sociedad basada en redes de información.
3. Los cambios políticos (derrota del socialismo y triunfo del neoliberalismo).

De estas nuevas condiciones históricas surgió una nueva sociedad como la respuesta del sistema capitalista frente a la crisis de los años sesenta. Esta respuesta se da en varias formas, principalmente como un aplastamiento contra la clase trabajadora y el desplazamiento de las inversiones hacia el sector de los servicios.² Lo que caracteriza a la nueva

¹ F. Jameson, *Teoría de la posmodernidad*. Madrid, Trotta, 1996.

² Perry Anderson. *Los orígenes de la posmodernidad*. Barcelona, Anagrama, 2000.

sociedad no es tanto una especie de “liberación o desaparición del trabajo” (como dice Viviane Forrester), sino más bien una reorganización de la división internacional del trabajo a partir de la revolución de la tecnología de la información. Pero más que la nueva forma de reorganización tecnológico-económica del capitalismo, lo que caracteriza a la nueva sociedad es la imposición de una poderosa estructura política que ha llevado a la neoliberalización de casi todos los gobiernos. Lo grave de todo esto es que una mayoría de seres humanos ha dejado de ser necesaria para la élite de ricos que, por regir la economía, detenta el poder. Según ellos, multitudes de seres humanos son perfectamente desechables (por no ser “productivos”) y por tanto carecen de motivos racionales para vivir.³

Según esta lógica, no sólo muchos países e incluso continentes enteros del planeta están siendo considerados “no productivos”, también se incluyen amplios sectores como los jóvenes. No es casual que dentro de las recomendaciones del Banco Mundial, la OCDE y del Fondo Monetario Internacional, la educación se plantea como totalmente elitista y mercantil. Más que preparar a las nuevas generaciones se trata, por el contrario, de hacer ingresar a unos pocos elegidos en un círculo estrecho y muy cerrado. La mayoría de los jóvenes son marginados. En educación básica, media y superior estamos viendo cómo se eliminan materias y carreras que “no encarrilan a los estudiantes hacia un empleo”. Se recomienda apuntar a una inserción profesional que por supuesto nunca se producirá.

Por el lado de la resistencia frente a la globalización se observa cierta parálisis del movimiento. Lo que genera esta parálisis es la ideología neoliberal que afirma que no existe otra alternativa. Según esta ideología todos los países deben modernizarse. Y aquí está la clave, ¿qué significa modernidad? No existe sólo una forma de modernidad, sino varias: capitalista, socialista, barroca, etcétera. Lo que hay que tratar de entender es de qué manera la modernidad se desarrolló históricamente en América Latina. Es evidente que a diferencia de Europa, aquí la modernidad no está agotada.⁴ Ni siquiera puede asegurarse que

³ Cfr. Viviane Forrester. *El horror económico*. Buenos Aires, FCE, 1996.

⁴ Samuel Arriarán. *Filosofía de la posmodernidad. Crítica a la modernidad desde América Latina*. México, UNAM, 1997.

se inició (si entendemos que la *modernidad* como desarrollo político-cultural es diferente de la *modernización* en sentido económico). Desde esta perspectiva podemos plantear el problema del probable agotamiento del Estado nacional, ¿puede afirmarse que la globalización ha vuelto inoperante al Estado en su forma histórica tradicional?

Para intentar responder a este problema es necesario ubicarnos en la perspectiva de Marx, que entendía la *modernización* como mundialización (lo que hoy se denomina "globalización"); hay que entender entonces que hace mucho tiempo nos encontramos con el agotamiento de los Estados nacionales, ya que lo que se desarrolló históricamente fue un proceso de integración económica universal. Pero una cosa es la *modernización* y otra la *modernidad*. Si entendemos la *modernidad* como el desarrollo de una estructura político-cultural, en el que además se entremezclan desarrollos democráticos del capitalismo altamente industrial y de las culturas premodernas, queda claro que esta modernidad no existe ya que sólo se desarrolló un tipo de Estado monocultural, y que hoy es innegable que se encuentra totalmente agotado (sin embargo, proponemos que puede existir como Estado plural o multicultural).

De lo anterior se deduce la necesidad de profundizar el tema del multiculturalismo, para salir del círculo de las reivindicaciones nacionalistas y plantear la transformación del Estado nacional en un Estado plural. Esto significa que tomando en cuenta los problemas de una frustrada modernidad en América Latina, hay que pensar en la posibilidad del desarrollo de una democracia pluricultural. En esta perspectiva se ubica la revolución zapatista. En los años noventa esta revolución ha venido a significar un nuevo paradigma en la cuestión nacional. Frente a un modelo homogéneo que impone la globalización aparece un importante proceso de resistencia que se generaliza en todo el mundo. Como dice Manuel Vázquez Montalbán: "la reivindicación indígena como factor inmediato ayuda a diseñar la reacción futura y universal del globalizado frente al globalizador, lo que en el pasado fue la reacción del colonizado contra el colonizador".⁵

⁵ Manuel Vázquez Montalbán. *Marcos, el señor de los espejos*. Madrid, Aguilar, 1999, p. 124.

A partir de este contexto de la globalización podemos dividir varios tipos de multiculturalismo (el multiculturalismo conservador, liberal, y el multiculturalismo crítico, de izquierda). El que más nos interesa es este último, ya que ahí podemos ubicar la rebelión zapatista. Es cierto que la defensa del multiculturalismo ha sido utilizada para reforzar la tiranía social. Es el caso, por ejemplo, de Cataluña.⁶ Pero eso no justifica posiciones condenatorias (como las de Fernando Savater, Mario Vargas Llosa o las de los intelectuales mexicanos neoliberales) que identifican los derechos colectivos o comunitarios con las exigencias de homogeneización ideológica.

Este problema se puede plantear de la siguiente manera: ¿son más importantes los derechos individuales o los colectivos? Para los filósofos liberales (como Ernesto Garzón Valdés, Fernando Salmerón, León Olivé, etcétera) lo único que tiene valor son los derechos individuales. Mientras que para los conservadores únicamente tienen valor los derechos colectivos (por ejemplo los filósofos posmodernos contextualistas como MacIntyre). Siguiendo a Luis Villoro, no tratamos de negar en este libro los derechos individuales ni colectivos. Éste es un falso dilema. Los derechos colectivos se mantienen vivos no sólo a través de unos usos, una tradición o una lengua común. También requieren la existencia de intereses individuales:

Podemos considerar el bien de la asociación en cuanto tal como una condición necesaria para la realización del bien de cada uno de sus componentes, en un respecto determinado. Es pues un valor que sólo es real en cuanto medio para la realización del bien de sus componentes. Pero es un medio imprescindible, pues ningún miembro de la asociación obtendría el beneficio que espera de ella, si no se realiza el bien colectivo... El respeto a los valores colectivos de una etnia, de una nación son una condición para que en ella puedan desarrollarse las capacidades y virtudes de los individuos que la componen.⁷

Al subrayar la necesidad del multiculturalismo crítico, de izquierda, dedicamos nuestra atención al análisis de los valores individuales y colectivos

⁶ Cfr. Xavier Rubert de Ventós. *De la identidad a la independencia: la nueva transición*. Barcelona, Anagrama, 1999.

⁷ Luis Villoro. *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*. México, FCE, 1997, p. 232. Cfr. también del mismo autor: *Estado plural, pluralidad de culturas*. México, Paidós, UNAM, 1998.

desde otras perspectivas no conservadoras ni liberales (que legitiman la dominación social bajo el argumento de la inviolabilidad de los derechos del individuo o del mercado). Planteamos que no es posible entender, por ejemplo, las estructuras colectivas como las naciones, como una ideología o una forma de hacer política, sino que también hay que considerarlos un fenómeno cultural; es decir, hay que conectar estrechamente con la problemática de la identidad, que es un concepto multidimensional y ampliarlo de tal manera que incluya una lengua, unos sentimientos y unos símbolos específicos.⁸ Esto significa que hay que replantear la idea de nación en el contexto de la globalización. Al incluir los sentimientos o las pasiones, además de una lengua y unos símbolos determinados, se puede decir que tanto la mística colectiva como el sentimiento de pertenencia provienen de un estadio o estrato anterior a toda racionalidad analítica. Un juicio generalizado es que estamos asistiendo a un renacimiento de fundamentalismos: que la pertenencia mueve hoy más que la doctrina, que la discusión ideológica cede su lugar a la reivindicación de la identidad. Los fundamentalismos han venido a llenar el vacío dejado por las utopías modernas (el fundamentalismo del progreso universal) de modo que “éste es el verdadero síntoma de nuestro tiempo”.⁹

Esta manera de definir la nación tiene la ventaja de evitar el riesgo de caer en la apología de los fundamentalismos nacionalistas. En el momento actual, luego del derrumbe del “socialismo real” y del triunfo del neoliberalismo, resurge este tipo de expresiones irracionalistas. No es que esos resurgimientos estén lejos de nosotros (en la ex Yugoslavia, ex Unión Soviética, etcétera), sino que se encuentran en todos nosotros en forma latente como un reptil cuyo punto de inercia escapa a las consideraciones más sensatas.

Ahora bien, compartir este temor ante tal resurgimiento de lo irracional en nosotros, no significa que debemos prescindir y rechazar las formas elementales de pertenencia. Frente a quienes sostienen un universalismo abstracto (con razones y argumentos que en el fondo son nacionalistas) se puede defender, por el contrario, la necesidad

⁸ Cfr. Anthony Smith. *La identidad nacional*. Madrid, Trana Editorial, 1997.

⁹ Xavier Rubert de Ventós. *Nacionalismos. El laberinto de la identidad*. Madrid, Espasa, 1999, p. 201.

de un Estado plural por razones universalistas. En este sentido tiene valor plantear una nueva transición en América Latina. Hay que replantear la historia de la conquista. Lo cierto es que el mestizaje y la influencia del barroco habían sentado ya las bases para un proceso de tipo europeo que nos alejaría de las tentaciones fundamentalistas (las bases de que carecían precisamente los imperios precolombinos).

Por supuesto que ésta sería una tesis un tanto heterodoxa o por lo menos herética si tomamos en cuenta de que actualmente lo nacional se confunde fácilmente con el indigenismo. Pero esto lleva al fundamentalismo intolerante (tal como se deriva por ejemplo de la experiencia de Sendero Luminoso). Frente a este peligro totalitario hay que recuperar el *ethos barroco*, es decir, la idea de otra modernidad propiamente no capitalista. Quizá el mayor peligro para América Latina no es tanto ser europeos sino más bien intentar continuar siendo prehispánicos y premodernos.

Plantear la recuperación de un *ethos barroco* como una modernidad alternativa no significa resucitar un Estado barroco. Esto no tiene nada que ver con el modelo de la Inquisición del Estado absolutista español. Hablar de una ciudadanía barroca en la actualidad resulta tan peligroso como postular la necesidad de una policía política dispuesta a examinar no sólo los actos sino también las convicciones y presuntas intenciones. Esto equivale más bien a la política del Estado neoliberal. No es casual que Estado neobarroco (europeo) se identifica con el Estado posmoderno, es decir, con la reconfiguración autoritaria del capitalismo.

Para bien o para mal nuestra identidad cultural nos es dada a través de una serie de pertenencias: familiar, ciudadana, etcétera. Estas pertenencias nos permiten reconocer y respetar también el pluralismo real del mundo en que actualmente vivimos. Por eso es que dichas pertenencias son tan constitutivas de lo que somos como peligrosas para nuestros semejantes. Si esto es así, no tiene sentido criticar o denostar tales tendencias. Lo que hay que hacer en cambio es aprender a contar con ellas y si es posible civilizarlas. Según Manuel Castells, en la era de la información la gente construye su identidad a partir de su experiencia y sus códigos culturales. Algunos externos, como Dios. Otros históricos, como la Nación. Otros geográficos, como el territorio. Otros histórico-biológicos, como ser mujer. Es partiendo de estas

identidades como se pueden reconstruir la ciudadanía y los derechos de los trabajadores.¹⁰

Hay que replantear la cuestión nacional e indígena en América Latina a partir de esta teoría de la identidad. La modernidad que se desarrolló tiene otras características. Se trata de una modernidad latina. La identidad latinoamericana hay que analizarla desde *otra* perspectiva iberoamericana o hispanoamericana. La conquista y la evangelización encuentra su contrapunto en la Contraconquista. Esto significa que hay procesos de conversión contraria. No se trata ya de continuar las viejas lamentaciones de Ortega y Gasset sobre las desmembraciones de España. Ni tampoco de repetir las atribuciones de la culpa al imperialismo estadounidense o a la globalización en abstracto.

Estas situaciones no son tanto el producto de algún fatalismo histórico sino de un complejo proceso de mestizaje cultural, de “un laberinto de la hispanidad” cuyo origen histórico proviene de la época del barroco.¹¹

En otro capítulo desarrollamos el tema de lo nacional y la religión. En América Latina al igual que en otras partes del mundo donde aparece con mayor claridad el fenómeno de la identidad nacional, éste viene asociado con la religión. Tal es el caso de Irlanda o Polonia. En los procesos revolucionarios de América Latina el tipo de religión que históricamente se ha desarrollado deriva de la Teología de la Liberación. No es casual que en Chiapas el levantamiento zapatista estuvo impulsado por la labor educativa de los jesuitas. Para comprender el fenómeno zapatista desde una perspectiva multicultural se puede replantear el papel de la religión como una función utópica, es decir, como expresión del *principio esperanza*. Una de las cosas positivas del derrumbe del “socialismo real” es que podemos repensar la religión y su papel liberador. Es innegable que en América Latina las clases sociales se identifican históricamente con símbolos religiosos que al mismo tiempo tienen un significado nacional, es decir, los símbolos religiosos pueden generar una conciencia nacional (por ejemplo, la virgen de Guadalupe).

En la actualidad, el enfrentamiento de los pobres contra el neoliberalismo adquiere la forma de una lucha religiosa. Se trataría de

¹⁰ Manuel Castells. *La era de la información*, tres volúmenes. Siglo XXI, México, 1999.

¹¹ Xavier Rubert de Ventós. *El laberinto de la hispanidad*. Barcelona, Anagrama, 1999.

una especie de “guerra de dioses”, es decir, de símbolos e imágenes religiosos. Los símbolos supuestamente cristianos se enfrentan contra los “dioses del capitalismo” (el dinero, la mercancía, etcétera). Esta guerra del cristianismo liberacionista contra la idolatría capitalista se presenta como una guerra de dioses, entre un Dios de la Vida y el Dios de la Muerte.¹²

En realidad esto no tiene nada de nuevo. Ya Marx hablaba del fetichismo de las mercancías en su crítica del capitalismo como falsa religión. Por supuesto que Marx nunca redujo la lucha política a la lucha religiosa (tal como lo hacen hoy los teólogos de la liberación).

Con todo, el problema principal no es tanto de tipo teórico sino más bien ¿hasta dónde puede tener influencia la teología de la liberación como movimiento nacional capaz de movilizar a amplios sectores de la población? Como aclara el Subcomandante Marcos, hay necesidad de diferenciar la lucha política y la lucha religiosa:

Se corre el riesgo de que la alianza de un ejército y una religión diseñe enemigos no por la posición política, sino por la creencia religiosa. Entonces, no podíamos construir la propuesta política del zapatismo ni la organización político militar sobre la base de creencias religiosas porque se iba a convertir en una guerra santa.¹³

Frente a planteamientos idealistas recuperamos la historia del concepto de la nación en la tradición marxista. En esta tradición se ve cómo tal concepto (que para nada es abstracto o metafísico) adquiere significados diferentes según las luchas políticas concretas en cada periodo. Por tal razón, Eric Hobsbawm reconoce que los mejores cerebros de la tradición marxista (Lenin, Rosa Luxemburgo, Otto Bauer, Gramsci, etcétera) siguen constituyendo una referencia teórica insuperable (en relación con los teóricos de la tradición liberal) para entender adecuadamente la cuestión nacional.

En América Latina tenemos el caso de José Carlos Mariátegui, quien planteó mejor que nadie el estrecho vínculo de lo nacional con lo indígena. Según este gran marxista peruano, la cuestión indígena cons-

¹² Michael Lowy. *Guerra de dioses. Religión y política en América Latina*. México, Siglo XXI, 1999.

¹³ Entrevista con Manuel Vázquez Montalbán. *Marcos, el señor de los espejos*. *Op. cit.*, p. 141.

tituye el problema social fundamental de muchos países latinoamericanos. Cuando hoy la reivindicación indígena ocupa los primeros planos de la política, ¿por qué no volver nuestra mirada a Mariátegui? Nadie mejor que él ha planteado hasta hoy el tema de la necesidad de combinar los elementos premodernos, subyacentes en las tradiciones indígenas, con los elementos de la sociedad moderna occidental. Creemos que este apuntalamiento es muy importante hoy en día sobre todo para evitar los peligros del fundamentalismo nacionalista e indigenista. A lo largo de un capítulo intentamos recuperar el pensamiento de Mariátegui aclarando sus relaciones con el marxismo dogmático de la época y de movimientos como el APRA.

Finalmente, concluimos con un capítulo dedicado al análisis de las “identidades posnacionales”. Con estas identidades sucede lo mismo que con la modernidad. Se habla de “posnacionalismo” igual que de posmodernidad. Pareciera que se da por supuesto el agotamiento del Estado nacional. Quien ha planteado este problema claramente es Jürgen Habermas. Según él las identidades “posnacionales” aluden a una situación en la que el Estado como tal deja de tener existencia histórica. En su lugar surge una “sociedad civil mundial”.¹⁴

La consecuencia de este proceso es que habría que repensar la nación. En vez de una reivindicación del Estado nacional sería más adecuado hablar de un “patriotismo de la constitución”. O sea que, según Habermas, la idea de nación como “patria” (en sentido tradicional) se ha vuelto impracticable a raíz del proceso de mundialización. Lo curioso es que detrás de este planteamiento se pasa de contrabando la ideología del eurocentrismo. Ya Habermas había dejado ver este eurocentrismo cuando planteaba una teoría comunicativa universal. Ahora nos habla de que en vez de defender las tradiciones hay que defender las “reglas y procedimientos de la democracia” general. Esto no tiene nada de malo. Lo erróneo es que bajo este planteamiento se rechaza todo posible valor existente en culturas que no sean de Occidente.

Según la filosofía ilustrada de Habermas hay una única modernidad posible (que corresponde a la cultura europea). El resto de las culturas

¹⁴ Jürgen Habermas. *Facticidad y validez*. Madrid, Trotta, 1998; *cfr.* también, *Identidades nacionales y posnacionales*. Madrid, Tecnos, 1989; *Más allá del Estado nacional*. Madrid, Trotta, 1997.

son premodernas y por tanto no podrían constituir alternativas de racionalidad moderna. La concepción de Habermas, igual que la ideología liberal, pretende legitimar la democracia formal occidental. Pero esta democracia reducida a la disputa de los partidos políticos hace tiempo que ha dejado de funcionar. Todo el sistema de la democracia liberal se ha convertido en un gran bazar para consumidores de mercancías. En vez de este gran mercado electrónico que nos plantea la globalización es mejor reivindicar aquello que plantean los zapatistas, es decir, una ciudadanía diferenciada que les permita defender sus necesidades específicas.

Habría que encontrar entonces otra idea de democracia no formal, parlamentaria del tipo burgués occidental. Se trata de asegurar formas de representación locales, específicas y diferenciadas.

CAPÍTULO 1

NACIÓN. MODERNIDAD Y GLOBALIZACIÓN

Uno de los motivos principales para intentar redefinir el concepto de modernidad, es su imprecisión para entender situaciones sociales concretas. Existe una gran confusión en cuanto a englobar los procesos históricos bajo el término general de “la modernidad”. ¿A qué se refieren, por ejemplo, los filósofos posmodernos cuando hablan de “la modernidad”? Es evidente que nunca se refieren a ciertos países, sino siempre a un proceso abstracto, de tecnificación y enajenación universal. Por eso, a veces, aparece en las versiones del posmodernismo filosófico de raíz heideggeriana, un tono fatalista y apocalíptico. ¿No será mejor, entonces, hablar de procesos diferentes de modernización? Incluso dentro de los países europeos existen distintos modos de transición a la modernidad. Esto se debe no sólo a la diferencia de sistemas sociales en cuanto a la adopción de estructuras capitalistas o socialistas, sino también al hecho del carácter temprano o tardío que asumió el desarrollo industrial en cada país. En países como Alemania o España, la transición presenta rasgos distintos por su carácter tardío. No así en Francia o Inglaterra. Tampoco es muy exacta la tesis de que en todos los países la modernización estuvo acompañada de cambios culturales. En algunos países como Inglaterra, “la modernidad” se identificó históricamente con la modernización económica, y nunca con transformaciones culturales. Como dice Perry Anderson:

Aun dentro del mundo europeo o del mundo occidental en general hay importantes regiones que apenas han generado impulsos modernistas. Mi propio país, Inglaterra, pionero de la industrialización capitalista y dueño del mercado mundial durante un siglo, es un caso significativo: cabeza de playa para Eliot o Pound, orilla opuesta para Joyce, no produjo prácticamente ningún movimiento nativo de tipo modernista en las primeras décadas de este siglo, a diferencia de Alemania o Italia, Francia o Rusia, Holanda o Norteamérica.¹

¹ Perry Anderson. “Modernity and Revolution”, en: *New Left Review*. Núm. 144, March-April 1984, p. 97.

Dicho de otra manera, hay modos de transición a la modernidad según la naturaleza histórica de cada país. En el caso de los países latinoamericanos, existen situaciones sociales totalmente diferentes ya sea por su pasado colonial o por su diferente composición poblacional. No es lo mismo un país como Argentina, Chile o Uruguay (que son del tipo de países surgidos por trasplantes migratorios), que Perú, Bolivia, México o Ecuador, que son países con una importante población indígena. Mientras que en los países compuestos por inmigrantes, la modernidad asume un carácter similar al de los países de donde inmigraron, por el contrario en los países con tradiciones culturales prehispánicas, asume un carácter más complejo. Aquí no se trata de un proceso de organización social según el modelo europeo occidental, sino de una reconstrucción de formas tradicionales, o mejor dicho, de sociedades que intentan combinar rasgos modernos y premodernos. Esto no quiere decir que no existan rasgos similares con respecto a la experiencia de los países europeos. En el caso de Alemania (de fines del siglo XIX) o de España e Inglaterra, al igual que en varios países latinoamericanos la transición puede presentar rasgos de una modernidad al revés, entendida ésta como un proceso regresivo de la estructura económica y social. Esto significa que puede haber también un proceso de modernización económica sin desarrollo cultural.

Resulta necesario, pues, comprender estos modos particulares o formas diferentes de modernidad. Esto tiene importantes implicaciones teóricas ya que significa redefinir radicalmente dicho concepto. En esta tarea de redefinición radical se puede rescatar el apuntalamiento de Bolívar Echeverría sobre la necesidad de diferenciar la modernidad, como “forma ideal”, y las diversas configuraciones históricas que intentan realizar esa forma.² Por modernidad habría que entender entonces un proceso ideal y la modernidad capitalista una de sus variantes históricas.

Como una de esas variantes, la modernidad capitalista es solamente la más funcional, la que parece haber desplegado de manera más amplia todas sus potencialidades. Ésta es la modernidad “realmente existente”, pero no es la única, ya que es una de las distintas moder-

² Bolívar Echeverría. *Las ilusiones de la modernidad*. México, UNAM-El Equilibrista, 1995, p. 140-141.

nidades que ha conocido la época moderna. Hay otras modernidades, como la de América Latina, que también tienen vitalidad porque siguen constituyéndose conflictivamente.

Tomando en cuenta esta diferencia entre una modernidad ideal y sus variantes históricas, primeramente intentaré plantear en este capítulo que el “socialismo real” es otra variante de la modernidad. Y considerando que el “socialismo real” constituye ya una realidad cerrada, intentaré fundamentar la posibilidad de otro tipo de modernidad no capitalista a partir de la realidad multicultural de América Latina.

La modernidad socialista

¿Fue lo mismo el proceso histórico de la modernidad en los países capitalistas y socialistas? Después del derrumbe del “socialismo real”, es necesario revisar radicalmente todas las conceptualizaciones al respecto. Tradicionalmente se ha tratado de explicar el socialismo como resultado de un proceso objetivo de las contradicciones del capitalismo. En este sentido se pensaba que era una etapa superior o una forma de sociedad más evolucionada. Esta forma de pensar se ha vuelto inoperante, debido a que no hay ni nunca hubo tal evolución. Hay varias razones para revisar las conceptualizaciones basadas en la supuesta existencia de “leyes de la historia”. Si bien en la ex Unión Soviética hubo un tránsito a la modernización económica e industrial, no la hubo en otros ámbitos como la política y la cultura. Hay que intentar explicar entonces el colapso del “socialismo real” con base en el esquema del conflicto entre la modernidad y la modernización.

El supuesto socialismo tal como se estableció históricamente en la ex Unión Soviética, requiere una explicación en términos de un fracaso y de una derrota. Esto tiene que ver sin duda con la falta de la modernidad cultural. Como dice Marshall Berman:

El defecto mortal en todos los desacreditados regímenes comunistas fue el desprecio de sus líderes por la subjetividad de millones de personas bajo su poder. Las décadas de diatribas contra el yo, sus libertades y sus anhelos de realización (de los que ellos se burlaban como “individualismo burgués”) fueron la forma en que fallaron desastrosamente en ser modernos.³

³ Marshall Berman, “Por qué aún importa el modernismo”, en *El cielo por asalto*, núm. 4, otoño-invierno 1992, Buenos Aires, p. 21.

Lo que llevó al fracaso fue entonces una forma o versión del socialismo productivista, entendido como proceso deshumanizado por estar desligado de las necesidades subjetivas y culturales. Esto no significa que desde el comienzo estuvo separado de dichas necesidades. La separación se desarrolló posteriormente a raíz de una correlación de fuerzas que obligó a la revolución a ir en un sentido y no en otro. Es decir, que no hay nada que indicara que hubo fatalidad o determinismo histórico. Estaban otras opciones como las de Trotsky o Bujarin que planteaban otros modelos de modernidad socialista, pero la opción que finalmente triunfó fue la de tipo tecnocrático que correspondió al proyecto de Stalin.

Dicho de otra manera, en la medida que la revolución rusa se realizó a partir de ciertas condiciones históricas, tanto de origen interno como externo, desencadenó desde el principio una contradicción mortal entre la modernización y el modernismo. Esta contradicción puede entenderse como un proceso histórico que por muchas razones derivó en un divorcio entre lo económico y cultural. Esto no significa admitir que estas actividades funcionen de manera autónoma, sino que por diversas causas también en los ex países socialistas como la ex Unión Soviética, el desarrollo económico parece haberse separado del desarrollo cultural y seguir su propia lógica, lo cual constituyó, sin duda, una de las causas del fracaso.

Recordemos que a fines del siglo XIX, Rusia era un país atrasado, subdesarrollado. Aunque aquí existieron los mismos elementos de estancamiento económico como en Alemania o España, sin embargo hubo un grado relativamente alto de desarrollo cultural. La cultura socialista que se difundió desde finales del siglo XIX, en principio constituyó un fuerte arranque a la modernidad. Este arranque se caracterizó por un deseo de ruptura con los elementos locales arcaicos y la integración de la cultura democrática internacional. Entre los bolcheviques existió una mentalidad abierta a incorporar los elementos de progreso de la Ilustración (libertades individuales, fe en la técnica, experimentación artística, científica, etcétera). En particular, la vanguardia artística expresó una notable inquietud por la libre experimentación en oposición al academicismo imperante. Con la revolución se soltaron estas fuerzas y hubo un proceso de florecimiento cultural. Sin embargo, posteriormente, la ideología bolchevique que,

en principio parecía orientarse por el modernismo cultural, se fue transformando en una ideología cientificista hasta concluir en el llamado "socialismo real". Esta ideología cientificista correspondió al "DIAMAT" o doctrina del materialismo dialéctico que predominó durante todo el estalinismo. No es necesario insistir en que tal concepción sólo fue una ideología para justificar "científicamente" el desarrollismo, es decir, el proceso de "evolución" o el supuesto "progreso" del modelo socialista productivista.

Así, puede decirse que en términos generales, la modernidad en la ex Unión Soviética se dio por una vía que no puede decirse que era socialista, porque nunca hubo realmente socialismo. Lo que sucedió fue una experiencia de transición a la modernidad en términos de un productivismo impuesto por un Estado autoritario. La democracia fue identificada con la democracia burguesa y se decidió eliminarla (aunque en los hechos se eliminó no sólo a ella, sino a todo tipo de democracia incluso la de los mismos *soviets*). Al final lo que quedó en los años noventa no fue el socialismo sino sólo una modernidad frustrada.

Lo que llama la atención en la revolución rusa es el hecho de que, al principio, además de un cambio político, generó un alto desarrollo artístico-cultural. Esto significa que existió un movimiento modernista que al mismo tiempo que fue un producto, fue también productor de sentido del proceso socialista.

No se puede negar la fuerza de este movimiento modernista que incluso tuvo repercusiones importantes en Europa. Este movimiento se desarrolló con mayor vigor que las vanguardias concentradas en París. Entre los artistas más destacados cabe mencionar a Chagall y Kandinsky en la pintura; Prokofiev, Stravinsky, Shostakovich en música; Eisenstein y Pudovkin en cine; Meyerhold en teatro; Mayakovsky, Ana Ajmátova en literatura. Todos ellos constituyeron algunas de las más altas expresiones del modernismo cultural que se realizaba en Rusia. Entre los futuristas y constructivistas había una fe en la técnica, una confianza en su poder liberador. Se compartía la esperanza en la racionalidad del proceso de transformación social. La revolución del viejo orden social parecía ir acompañada con la ruptura de las formas, la transformación económica con la transformación cultural.⁴

⁴Sobre esta dialéctica entre arte y revolución social véase de Adolfo Sánchez Vázquez, *Cuestiones estéticas y artísticas contemporáneas*, México, FCE, 1996 (especialmente "Vanguardia artística

Muchos artistas rusos se volvieron productores de obras artísticas útiles, desarrollando creativamente la idea del diseño industrial en una sociedad no capitalista. Así se rompía la separación entre arte y vida cotidiana. La utopía era hacer un arte revolucionario que se revolucionaría a sí mismo, pero esto fue imposible en un país atrasado y subdesarrollado, en un momento en que los dirigentes estaban a favor de un arte didáctico y no experimental.

Es cierto que cuando, en los primeros años de la revolución, esta vanguardia estuvo activa, no tuvo mucha influencia y contacto directo con las masas. Tanto fue así que difícilmente podía desarrollarse un proceso de socialización del arte como democratización de la cultura. En la medida que esta vanguardia chocaba con los lineamientos de la política educativa, se desarrollaron obstáculos complicados al intentar ejercer un trabajo de vinculación con el pueblo. Pero tal vez resulte necesario repensar más este proceso que representa uno de los intentos más importantes por vincular la nación con la modernización económica y con la modernidad cultural. Nunca como antes ni en ningún lugar del mundo, este esfuerzo representó una posibilidad real de reorientar la modernidad en un sentido no capitalista. Todavía no queda muy claro cuáles fueron las causas del ocaso de las vanguardias en Rusia. Pero es seguro que se debió fundamentalmente a razones políticas.

No fue el mercado (como en Occidente), sino la política represiva que se instaló con Stalin lo que ocasionó la muerte de esas vanguardias. Ciertamente, el problema fue que tras la muerte de Lenin vino una serie de medidas burocráticas que ocasionaron su liquidación progresiva (incluso físicamente). Primero con el llamado “realismo socialista” y luego directamente con la persecución, censura, exilio o muerte de la mayoría de los artistas. Con este endurecimiento, la revolución se transformó en un proceso mecánico de industrialización y electrificación del país. La burocracia terminó por aniquilar todo juego de oposición y la sociedad civil quedó paralizada. Sólo quedó la inercia cultural, es decir, el puro proceso de modernización econó-

y vanguardia política”, “Notas sobre Lenin, el arte y la revolución”, “Lunacharsky y las aporías del arte y la revolución”) sobre el modo en el que Sánchez Vázquez explica los dilemas entre las vanguardias, el pueblo y la política artística y cultural del gobierno de Lenin.

mica. Hasta los años 80, salvo un breve periodo de desburocratización con Nikita Khrushchov, se volvió a frustrar la modernidad. En este proceso, la revolución se convirtió también en fuerza represiva en otros países, como Hungría y Checoslovaquia, que buscaban restablecer el vínculo entre el modernismo y el socialismo. Al interior de la Unión Soviética, se intensificó la mentalidad tecnocrática cientificista, que intentando competir con Estados Unidos sólo agudizó el proceso productivista.

Ahora bien, lo anterior no significa atribuir a Stalin (o a los viejos estalinistas) todas las causas por las cuales se frustró la transición hacia la modernidad cultural. El proceso de represión que impidió dicha transición tuvo sus causas mucho antes del estalinismo. La información histórica de la que disponemos actualmente, además del hecho de que podemos asumir otras perspectivas más objetivas después del derrumbe del "socialismo real", nos permite observar que ya durante el gobierno de Lenin, al existir condiciones poco favorables para un rápido desarrollo de la modernidad, se tuvo que navegar en un ambiente de terror y de autoritarismo, es decir, sin consenso social. Debido a las condiciones históricas no se trataba tanto de construir una sociedad socialista sino de modernizar económicamente un país premoderno. Es decir, en la medida que Rusia era un país atrasado, lo que se imponía era sobre todo la construcción de una base industrial. Las condiciones de la sociedad no permitían tampoco una radical transformación política y cultural, sino solamente la de establecer una base económica mínimamente sólida.

¿Cómo construir el socialismo en un país no moderno? En el caso de Rusia, realizar una sociedad socialista en un país sin estar modernizado económicamente era un proyecto utópico. Lo que se dio pues en Rusia no fue una sociedad socialista, sino solamente una frustrada modernidad: el supuesto socialismo no era más que un productivismo o desarrollismo económico. Esto se debió al hecho de que al estar aislada la revolución, sólo pudo desarrollarse a base de la represión, la explotación de los campesinos y la negación de la democracia.

El problema entonces no es que la represión y el autoritarismo surgieron con Stalin, sino que antes de él ya había ciertas condiciones que llevaron a esa situación (como la falta de desarrollo económico y el aislamiento de la revolución). El problema ya estaba en el gobierno

de Lenin, al querer modernizarse económicamente a un ritmo rápido y sin consenso social.

Era lógico que un proceso así terminara en un gran fracaso. Aunque por otras razones que en el capitalismo, hubo también en este socialismo productivista un poderoso nihilismo destructor. Pero esto no significa que tal nihilismo puede encontrarse ya en el proyecto emancipador de Marx, tal como sostiene Marshall Berman.⁵ Ciertamente, tal como sucedió, el "socialismo real" de tipo productivista y burocrático fue una traición a la aspiración marxista de un libre desarrollo para todos y cada uno. Pero ¿no será más razonable pensar que esos gobiernos pueden fracasar por causas históricas, de orden económico, cultural y por cierta correlación de fuerzas políticas, en vez de sugerir que todos los gobiernos socialistas están destinados a reprimir la vida individual y cultural? (dado que también contienen la contradicción explosiva del proyecto moderno). Me interesa detenerme en esta reflexión a propósito de los problemas de la modernidad en América Latina.

La modernidad en América Latina

El proceso de modernización de América Latina resulta también muy contradictorio. Esto se debió al carácter dependiente de la economía que giraba en torno a los intereses del capital internacional. Hasta antes de la Segunda Guerra Mundial, los países latinoamericanos se parecían a los países semicoloniales. A esto se añadía la supervivencia de sociedades indígenas con economías de autoconsumo. Esta situación se conjugaba con formas embrionarias de economía capitalista que se impusieron a través de enclaves o polos de desarrollo industrial.⁶

Paralelamente, se construyeron (con un impulso exterior) los Estados nacionales bajo una fachada democrática. Es decir que en nuestros países nunca existieron tradiciones democráticas locales. Lo que hubo fue simulacros de democracia impuestos por las necesidades e intereses mercantiles de los países hegemónicos. Salvo quizá Chile,

⁵ Cfr. Marshall Berman, *op. cit.*, p. 111.

⁶ Agustín Cueva. *El desarrollo del capitalismo en América Latina*. México, Siglo XXI, 1990.

que presentó una tradición democrática local desde el siglo XIX, en el resto de los países latinoamericanos lo que hubo fue una especie de revolución burguesa en sentido reaccionario.

Mariátegui caracterizó bien este proceso al hablar de refeudalización:

La antigua clase feudal —camuflada o disfrazada de burguesía republicana— ha conservado sus posiciones. La política de desamortización de la propiedad agraria iniciada por la revolución de la independencia no condujo al desenvolvimiento de la pequeña propiedad... Sabido es que la desamortización atacó más bien a la comunidad. Y el hecho es que durante un siglo de república, la gran propiedad agraria se ha reforzado y engrandecido a despecho del liberalismo teórico de nuestra constitución y de las necesidades prácticas del desarrollo de nuestra economía capitalista...⁷

Según Mariátegui, no se dio históricamente la liquidación de la feudalidad. Esta liquidación debía haber sido realizada ya por el régimen democrático-burgués formalmente establecido por la revolución de la Independencia. Pero en la mayoría de los países latinoamericanos, nunca hemos tenido una verdadera clase burguesa. En los primeros tiempos de la Independencia, la lucha entre fracciones y jefes militares apareció como una consecuencia lógica de la falta de esa burguesía. Al no existir un orden liberal burgués que diera origen a una clase capitalista el poder estaba en manos de los caudillos militares.

O sea que lo que caracterizó a América Latina fue la inexistencia de una burguesía nacional, rica e independiente, capaz de impulsar el desarrollo capitalista. Al no existir esta burguesía, no pudo haber construcción de un Estado nacional ni de un mercado interno. La transición a la modernidad fue más bien postergándose a medida que se idealizaba el atraso o se construían mitos o leyendas sobre nuestro carácter nacional, telúrico. Las oligarquías se pensaban desde una perspectiva antinacional como salvadoras o propietarias del país. Lo nacional era concebido como el patrimonio de una oligarquía.

No está de más insistir en las graves deformaciones que ocasionó posteriormente esa concepción patrimonialista. El patrimonio es el lugar donde mejor sobrevive hoy la ideología de la oligarquía, es decir, el

⁷ José Carlos Mariátegui. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima, Biblioteca Amauta, p. 51.

tradicionalismo. Y el fundamento filosófico del tradicionalismo se resume en la concepción de que la identidad es el reflejo de la esencia nacional. Esto explica el hecho de que los gobiernos oligárquicos en alianza con fracciones militares bajo un ideal de defender los fundamentos o esencias nacionales (Patria, Dios, familia, etcétera), establecieron una actitud de rechazo radical a la cultura moderna. Esto caracteriza lo contradictorio del proceso de modernización.

En América Latina, no fueron los movimientos populares los que rechazaron tan radicalmente la modernidad, sino más bien los sectores oligárquicos y de derecha. Esta situación no cambió después de la Segunda Guerra Mundial. Con el advenimiento de las dictaduras militares vino la restauración del orden social intensificando la celebración de esos acontecimientos y símbolos que los representan, lo que corresponde a esas “esencias nacionales”, a la moral, la religión y la familia.

Aun después de que, en los años 80, cuando se recupera parcialmente la democracia, resurgen movimientos fundamentalistas que siguen agrediendo los valores de la modernidad, es decir, al liberalismo político, sexual y a la libre experimentación artística y científica. Así llegamos al final del siglo xx, ¿América Latina se ha modernizado? Autores como Néstor García Canclini afirman que si bien no se dio a partir del Estado (tal como se esperaba en décadas anteriores), sí se realizó a partir de la iniciativa privada.⁸ La democratización (en cuanto expresión no divorciada de la modernización económica) se habría logrado a través de las industrias culturales y de los medios masivos de comunicación. Otros autores como Roger Bartra explican que, por el contrario, lo que hubo fue un *desmother*, es decir, un “exceso de modernidad”.⁹

¿En América Latina ha terminado la modernidad?, ¿se cumplió poco o se realizó en exceso? A mi modo de ver, también fue un proyecto frustrado. En vez de disminución de la desigualdad en el acceso a los bienes culturales, lo que vemos es una mayor desigualdad. No hay verdaderamente democratización alguna. Esto se debe, por un lado, al poco interés del Estado hacia la participación política de los secto-

⁸ Néstor García Canclini. *Culturas híbridas*. México, cnca-Grijalbo, 1989, p. 92.

⁹ Roger Bartra. *Oficio mexicano*. México, Grijalbo, 1993, p. 43. Véase también del mismo autor *La jaula de la melancolía*. México, Grijalbo, 1987.

res mayoritarios. Y por otro, al hecho de que a las empresas transnacionales y a la industria cultural en general no les preocupan las mayorías, más que como puros objetos consumidores.

Lo que ha frustrado el proceso de la modernidad en América Latina son entonces dos cosas: la subsistencia de condiciones de marginación económica, y la ausencia de un proyecto de **integración** nacional. El problema mayor de América Latina es, entonces, el de alcanzar la modernidad. Pero esta modernidad no puede ser ya capitalista (puesto que ha fracasado). El problema es ahora más complejo, ya que aquí la modernidad tiene que asumir la problemática de la subsistencia de los elementos premodernos representados por los valores de las culturas indígenas. Esto significa construir un nuevo Estado plurinacional y pluriétnico.

A pesar de los esfuerzos de dismantelar las culturas indígenas con base en supuestas justificaciones o ilusiones en el “progreso”, el “desarrollo”, etcétera, la mayor parte de ellas no han desaparecido, sino más bien tienden a crecer demográficamente y reorientar sus comportamientos con actitudes flexibles y creativas hacia la modernización.

Así las cosas, es necesario plantearse la posibilidad de otra modernidad no productivista ni mercantilista, lo cual implica resolver dos problemas fundamentales:

- a) ¿Puede concebirse la modernización según otra lógica, es decir, según otra racionalidad no capitalista (¿se pueden modernizar las tradiciones sin eliminarlas?)
- b) En el caso de que no se pueda, ¿cómo evitar que ellas desaparezcan?

Las paradojas de la globalización

Si entendemos el proceso de la globalización como un proceso de homogeneización, es evidente que las culturas indígenas o nacionales parecen destinadas a desaparecer. Visto desde quienes justifican dicho proceso, ellas “ya no constituyen vectores importantes en el desarrollo histórico ya que no son funcionales para la economía actual”.

Serían simplemente “resurgencias políticas de poco valor” o simples agitaciones etnolingüísticas. Ya no podrían constituir una economía fuerte debido a la revolución tecnológica en los transportes, en las comunicaciones y la nueva división internacional del trabajo. Las antiguas economías son cada día más desplazadas por asociaciones gigantes o bloques de poder, como los Tratados de Libre Comercio.

¿No hay en estas consideraciones criterios demasiado estrechos de funcionalidad y racionalidad económicas, más que una valoración de la dimensión cultural de la nación y de lo indígena? Si estamos ante una revitalización y reavivamiento de la cuestión nacional, ello se debe a nuevos y mayores problemas de injusticia y desigualdad social. Ciertamente la globalización económica ha dado el último golpe contra los movimientos obreros, pero lejos de llevar a la liquidación de las protestas está renovando los particularismos étnicos y nacionales. Así, contribuye sin quererlo a la reafirmación y revitalización de nuevos sujetos de la historia. Esto no sucedería de no ser porque la historia de la modernidad en América Latina, también ha sido y sigue siendo un proceso de imposición mercantil, de desintegración y dominio de una cultura sobre las otras.

Mientras América Latina se modernizaba al ritmo impuesto por la expansión colonial, surgieron diversos movimientos étnicos que planteaban el problema de su identidad nacional. Estos movimientos no tendrían hoy razón de ser de no haber existido antes una política estatal antindígena. Esta política tiene su origen en la forma en que se organizaron los Estados nacionales latinoamericanos a partir de modelos centralistas europeos. Para justificar este tipo de actitudes, en las primeras décadas del siglo xx se formularon concepciones del ser nacional, como el ser brasileño, argentino, mexicano, peruano, etcétera, como expresiones de los rasgos peculiares de cada nación. Se trató de construir identidades imaginarias o hacer una especie de simulacro de identidades. Con una estrategia ideológica unificadora, las diferencias culturales existentes dentro de un mismo país, eran asumidas como modos particulares de un “ser nacional” común. Los programas de política cultural aplicados en varios países latinoamericanos significaron a veces la exterminación de lo indígena, y otras veces una actitud de paternalismo, pero nunca permitieron actitudes de autogestión.

En los últimos años ese simulacro entra en crisis. Es la crisis de la nación. Ya no resulta creíble reducir los múltiples modos de ser a un paquete fijo de rasgos arcaicos, a un patrimonio definido por las oligarquías de hace más de un siglo. Hoy las culturas indígenas parecen disgregarse a raíz de la transnacionalización económica y cultural. Pero también, parecen estar redefiniendo el patrimonio cultural para ajustarse a condiciones históricas distintas. Esto implica que las identidades culturales preexistentes son inadecuadas e insuficientes para expresar las nuevas necesidades sociales.

Mientras que después de la Segunda Guerra Mundial, la radio y la tv sirvieron para reforzar el conformismo a través de una falsa construcción de las identidades, en las condiciones actuales resulta difícil seguir considerando a los miembros de cada sociedad como pertenecientes a una sola cultura homogénea. Paradójicamente, frente a la globalización (que debería uniformizar y homogeneizar), se reavivan otra vez los movimientos que reivindican su identidad como algo que no se puede negociar sino sólo afirmar y defender. Estos movimientos expresan demandas de identidad sofocadas o reprimidas durante su constitución como Estados nacionales. El dogmatismo y la violencia son proporcionales a la opresión que impuso la política neoliberal de la globalización que desconoce las diferencias culturales. También explica el hecho de que a veces las demandas de identidad fueron violentamente reprimidas por considerarlas residuos anacrónicos o simples objetos de interés folklórico y turístico. Esta represión histórica es lo que hace necesaria la posibilidad de que las sociedades indígenas desarrollen su propia modernidad según otra forma de racionalidad y de organización social.

Pero no sólo hay razón para que esas sociedades desarrollen libremente su propio concepto de modernidad, sino que también la hay para que los países latinoamericanos, replanteen su unidad a partir de otra idea de modernidad. Muchos planteamientos latinoamericanistas en los años 60 y 70 ya habían opuesto una crítica contra los modelos lineales de modernización (que entendían la modernidad como asimilación e integración a la cultura occidental o estadounidense).

Conclusión

En América Latina, antes que creer en explicaciones que otorgan demasiada importancia a los aspectos económicos y tecnológicos, como aspectos determinantes de la modernidad, hay que replantearnos la posibilidad de recuperar los elementos premodernos representados por las culturas indígenas. Tradición y modernidad, sólo se oponen como tipos ideales polares, pero históricamente no son totalmente incompatibles ni excluyentes. No sólo pueden entremezclarse y coexistir, sino también reforzarse recíprocamente. Lo nuevo frecuentemente se mezcla con lo antiguo, y la tradición puede incorporarse y adaptarse a la nueva sociedad emergente. Si los valores de las culturas indígenas pueden recuperarse, es probable y legítimo que pueda desarrollarse otro proyecto de modernidad según otra racionalidad no capitalista. Esto implica no eliminar las diferencias culturales. Y dado que una modernidad nueva supone en lo económico liberar a la producción de su carácter productivista y en lo político radicalizar la democracia, la única manera para alcanzar otra modernidad no capitalista es la utopía socialista.

Esto significa recuperar el concepto de modernidad de Marx y separarlo de las deformaciones del "socialismo real". Reivindicar la utopía socialista es una tarea necesaria, ya que es la que mejor orienta la modernización en un sentido no capitalista. A pesar del derrumbe del "socialismo real" y a pesar de lo que postula la mayoría de los filósofos posmodernos sobre el fin de la historia, una unión fructífera entre modernidad, nación y socialismo sigue siendo un proyecto deseable.

CAPÍTULO 2

MESTIZAJE Y MULTICULTURALISMO

Desde hace mucho tiempo, los intelectuales de nuestros países se preguntan si hacer ciencia o filosofía en América Latina implica elaborar categorías propias o simplemente usar las que derivan del conocimiento universal. Este problema ha sido discutido ampliamente (aunque no resuelto) en el terreno de la filosofía latinoamericana. Ya en la obra de José Gaos, Augusto Salazar Bondy, Leopoldo Zea, se planteaba esta situación.¹ Según ellos, en América Latina predomina el culto y la imitación a las filosofías europeas. De ahí la falta de originalidad y autenticidad. Pero hacer filosofía latinoamericana no implica partir de cero o de una supuesta creación pura. Por el contrario —y en esto estoy de acuerdo—, la filosofía latinoamericana tiene que desarrollarse a partir de su confrontación con la filosofía europea.

Hacer filosofía latinoamericana implica, entonces, hacer filosofía sin más. Lo demás se da por añadidura. Esto significa que no se puede hacer una filosofía latinoamericana a partir de categorías propias. No se puede “mexicanizar” o “latinoamericanizar” la filosofía. Esto es tan absurdo como tratar de crear un pensamiento de la nada. Quizá, siguiendo esta lógica, es posible plantear la necesidad de desarrollar otra hermenéutica a partir de la hermenéutica en general, es decir, de la filosofía europea, pero sin reducirnos a ella. En este sentido, me parece que no puede haber una hermenéutica universal, ya que en el caso de la hermenéutica de Gadamer o Habermas esa reflexión se desarrolla en el contexto alemán. No se aplica a otras realidades históricas ya que esa reflexión corresponde a una tradición específica (la Ilustración europea). El problema es que en América Latina no hemos tenido esa Ilustración. La modernidad que tenemos no arranca de la época ilustrada sino del barroco. Por este motivo creo que es legítimo y pertinente intentar plantear una hermenéutica barroca.²

¹ José Gaos, “La filosofía en México”, UNAM, Augusto Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía en nuestra América?* México, Siglo XXI, y Leopoldo Zea, *La filosofía americana como filosofía sin más*, México, Siglo XXI.

² Samuel Arriarán. *La fábula de la identidad perdida. Una crítica a la hermenéutica contemporánea*. México, Itaca, 1999.

Lo difícil es dar cuenta y sacar conclusiones de la crítica a la hermenéutica europea. Existen suficientes razones como para evitar hacer una filosofía o una hermenéutica eurocéntrica. No tiene sentido alinearse dentro de la falsa polémica entre ilustrados y no ilustrados, entre modernos y posmodernos. Ésta es una polémica occidental. Sólo vale para los filósofos europeos. En América Latina no somos modernos ni posmodernos. Eso es un falso debate.

Hace falta redefinir la modernidad desde América Latina. Aunque nuestra historia se haya desarrollado en el ámbito de la modernidad capitalista, existen sin embargo otras racionalidades o sensibilidades distintas de la occidental. Tal es el caso de las culturas indígenas. En estas culturas existen posibilidades no desarrolladas en cuanto a realizar valores no capitalistas. Por esta razón, nos interesa repensar y revalorar el papel de la educación y de la cultura. En América Latina la posibilidad de realizar una modernidad no capitalista reside justamente en la necesidad de no eliminar las diferencias culturales. Se trata de replantear el valor del uso frente a la economía de mercado como una utopía no realizada dentro de la modernidad europea.

Es falso que exista una sola modernidad. No hay una sino varias. Existen por lo menos cuatro versiones en las que puede constituirse el *ethos* histórico moderno.³

Cada una de ellas propone una forma de solución a los problemas del capitalismo. Ellas son las siguientes:

1. El *ethos realista*, que borra toda contradicción planteando que la forma capitalista es la única forma de realizar el proceso de producción y consumo.
2. El *ethos clásico*, que no borra la contradicción como el anterior, aunque señala que es inmodificable.
3. El *ethos romántico*, que plantea que dicha contradicción debe vivirse buscando una solución favorable o positiva.
4. El *ethos barroco*, que plantea una aprobación de la vida frente a la muerte (el valor de uso frente al valor de cambio). A diferencia de los otros *ethos* históricos, el *ethos barroco* no acepta la modernidad capitalista.

³ Bolívar Echeverría. *La modernidad de lo barroco*. México, Era, 1999.

Yo añadiría la modernidad socialista, que es otra forma del *ethos* histórico moderno y que ha resistido y puede resistir al sistema capitalista. Aunque haya fracasado en algunos países, no quiere decir que no sea viable en un futuro. No resulta convincente la tesis de que por haber fracasado se puede incluir dentro del *ethos realista*.

Pero, ¿qué es el *ethos barroco*? Podemos definirlo no sólo como otra racionalidad, sino como otro modo de ser y otra forma de sensibilidad que surge del proceso del mestizaje latinoamericano. Es un error definir el barroco sólo como un estilo artístico. Se trata también de un comportamiento cultural que tiene su propia racionalidad (diferente de la lógica formal).

Si el barroco representa otra racionalidad correspondiente a otro tipo de lógica cultural, se trata entonces de cuestionar la existencia de una modernidad universal. No se trata de la supresión de las diferencias culturales, tampoco se trata de caer en el fundamentalismo. Lo que se puede hacer es plantear de otra manera el tema del mestizaje.

Podemos apoyarnos en autores como Walter Benjamin (para salir del laberinto de la modernidad desarrollista) o de Michel de Certeau para entender que no hay por qué espantarse ante la descomposición cultural o la decadencia. Como en toda situación de crisis hay luz y oscuridad, vida y muerte. En esto nos ayuda el *ethos barroco* a partir de las fábulas, es decir, lo que el lenguaje del barroco expresa a través de metáforas corporales. Por eso, lo importante no es sólo el lenguaje de la razón, sino también del cuerpo o del erotismo frente a la muerte.

El barroco como posibilidad de otra racionalidad ligada al deseo se halla asociado al mundo de Sor Juana, es decir, al universo simbólico correspondiente al siglo xvii.

Significado de barroco novohispano

Plantear el concepto de modernidad según la racionalidad del barroco, necesariamente nos lleva a las condiciones históricas del siglo xvii en Nueva España. Es interesante advertir cómo en dicha época no existe una dualidad entre la lógica y el sentimiento, entre la razón y lo sensible, entre la metáfora y la metonimia, entre la magia y la ciencia. Esto significa que hay un contexto histórico y social en el que no se impone una racionalidad sobre otra. Por primera vez en el mundo

iberoamericano hay una especie de convivencia pacífica entre las culturas. Esto no se pudo dar nunca en España, ya que la política de los españoles consistió en la destrucción del mundo del Islam.

Ahora bien, situar el concepto de modernidad en la época del barroco no tiene nada que ver con rescatar la Ilustración (como plantea Habermas). Se trata más bien de un “llamado ético” que significa una recuperación del pluralismo y el bien común. Esto es justamente lo que no da (ni puede dar) la modernidad capitalista (que es fundamentalmente individualista y univocista). Dicha modernidad sólo es una racionalidad totalitaria ya que no favorece la diferencia ni el diálogo intercultural. Únicamente destruye los núcleos ético-míticos presentes en el *ethos* de las comunidades indígenas.

Frente a la pérdida de valores que ha caracterizado a la modernidad occidental, se ha generado un verdadero infierno posmoderno al no haber ya nada en qué creer. Si ya no hay nada que respetar ni nada que transgredir, entonces no existe ya la idea del bien o del mal. Desaparece la idea del pecado. Pero esto no significa volver a la necesidad de una religión para el presente. Se trata simplemente de intentar repensar el concepto de modernidad ya no en función de un antagonismo con la tradición. Es perfectamente posible pensar en que a través de una hermenéutica barroca, mestiza, se puede reunir lo que se ha separado: la razón y la pasión, la magia y la ciencia, el alma y el cuerpo, lo profano y lo sagrado, lo moderno y lo indígena.

Frente al posmodernismo equivocista y frente al modernismo ilustrado univocista, ¿por qué no pensar mejor en la necesidad de un pensamiento social fundado en la síntesis y el equilibrio? El concepto de modernidad a partir del barroco puede permitirnos construir una sociedad alternativa basada en la multiculturalidad y el pluralismo. Esto no quiere decir que el concepto de modernidad barroca sea un nuevo relativismo equivocista. Aunque no se puede dejar de reconocer que postula una cierta perspectiva relativa, sin embargo hay que subrayar que es un relativismo moderado y no extremo o absoluto. Por eso es que frente a la posmodernidad, donde prevalece el nada vale y la absoluta indiferencia (ya que desaparece la noción de transgresión o pecado), hay que afirmar el predominio de la vida sobre la muerte, del eros frente a la máquina, de los valores humanos frente a la técnica, en fin, de la posibilidad de construir una educación para un futuro en el que prevalezca la

libertad, la tolerancia, la justicia y el bien común. Esto tiene que ver con una perspectiva de filosofía política y de una recuperación de la utopía socialista, es decir, de otra modernidad no capitalista. A mi modo de ver, es aquí donde la utopía del barroco se encuentra con la utopía socialista.

Doy este énfasis ya que plantear la idea de una hermenéutica barroca puede confundirse con una simple vuelta a concepciones arcaicas. En el caso de México y de los países latinoamericanos, el barroco se ha considerado como una especie de conciencia católica que desembocó en un tipo de Estado nacional oligárquico.

En los países andinos, también el origen del Estado nacional estuvo asociado al desarrollo de un criollismo católico conservador. Lo que se construyó fue una falsa sociedad determinada por el culto a las imágenes marianas. Sin embargo, no se puede afirmar que no hubo alternativas. En el caso de Perú y Bolivia, por ejemplo, surgieron varios movimientos indigenistas que intentaron contraponer al barroco conservador otro tipo de racionalidad nacional liberadora. Estos movimientos como el de Tupac Amaru, Tupac Katari y Wilca Zárate son indicaciones de que la sociedad barroca puede configurar otras imágenes del mundo. Si la identidad cultural ya no la concebimos como simple sustancia, entonces dicha identidad puede mostrarse como una entidad histórica cambiante. Los sujetos transforman sus comportamientos y en esa medida pueden crear otras imágenes del mundo.

¿Qué es lo que caracteriza a una conciencia barroca de tipo conservador? ¿Sirve como referente ideológico para las luchas de las clases dominantes? ¿Esto no obliga a pensar que fatal y necesariamente el barroco es reaccionario (como en Europa)? Hay que subrayar que en esa época, igual que en la actualidad, frente a la política de dominación a las clases populares no les queda otra alternativa que generar una contrapolítica de resistencia que se caracteriza por la simulación o el camuflaje. En este sentido, podemos entender que la historia de la cultura no es una simple sucesión de derrotas, sino que a través de ellas se puede expresar una metamorfosis o un proceso de mestizaje que no se puede detener. Se afirma y se desafirma. Se occidentaliza y se desoccidentaliza. A este comportamiento autores como Lezama Lima y Octavio Paz han llamado "estrategia de contraconquista". Pero esta actitud no es exclusiva de los países latinoamericanos. Se observa que en todo el mundo se difundió durante el siglo xvii una política de oposición. De ahí la aparente

sumisión y conformismo con sus respectivas derivaciones en la intriga, la hipocresía o el oportunismo.

Bolívar Echeverría señala con toda razón lo siguiente:

¿Cómo hacer política republicana allí donde el despotismo estatal la imposibilita sistemáticamente, allí donde está obligada a corromperse y claudicar, a desdeñarse y traicionarse, puesto que cualquier autoafirmación directa y abierta la orillaría a la rebelión y la encauzaría así al suicidio, a la derrota heroica que traslada los actos políticos, reducidos a la consistencia de hechos históricos aleccionadores, al plano de lo imaginario? ¿Cómo si no inventándose una república virtual y cumpliendo sus leyes informales mientras se las disfraza de las que son impuestas por el despotismo imperante?⁴

Hacia una educación multicultural

Entre la teoría del multiculturalismo y la hermenéutica barroca existe una teoría que las puede unificar. Dicha teoría expresa:

1) la proporcionalidad, 2) una relación entre dos términos en la que hay predominio de la diferencia, y 3) la analogía evita el univocismo como el equivocismo.⁵

La hermenéutica barroca se puede caracterizar por una forma de racionalidad moderada que plantea el conflicto a partir del principio de la proporción como forma de diálogo y de comunicación. Esta es la situación histórica del siglo XVII, cuando frente a la extinción de dos culturas se plantea la sobrevivencia como estrategia común.

Ciertamente, también en la hermenéutica barroca predomina la diferencia ya que no se puede tratar de una simple identificación o fusión entre dos o más contrarios. La relación multicultural o intercultural supone entonces la tolerancia y el respeto a la diversidad del Otro. Esto es importante, ya que si tomamos el caso de la educación no es posible seguir sosteniendo un sistema educativo donde predomina la homología y la uniformización. Se trata entonces de poner énfasis en la diferencia, ya que lo que se necesita es un tipo de educación basada en

⁴ Bolívar Echeverría, *op. cit.*, p. 183.

⁵ Samuel Arriarán y Mauricio Beuchot. *Filosofía, neobarroco y multiculturalismo*. México, Itaca, 1999.

la diversidad y el pluralismo. O mejor dicho, se trata de desarrollar una educación multicultural.

El problema es que en México y en América Latina, el tipo de Estado fue impuesto a partir del modelo centralista burgués europeo. De ahí que este Estado se haya desarrollado junto con un sistema educativo basado en la uniformización y la intolerancia hacia otras formas de cultura. Lo único válido –según este esquema– era la educación positivista, liberal, supuestamente universalista, pero en el fondo totalmente eurocéntrica e imperialista.

Por más que la educación se haya tratado de imponer según la justificación universalista, lo que se escondía era un racismo implícito ya que eliminaba las diferencias culturales.

Como dicen Sonia Comboni y José Manuel Juárez: “la acción de la escuela se enmarca todavía dentro de un esquema político-cultural mayor basado en el ideal de un Estado-nación mal copiado del modelo burgués europeo, a sabiendas de la gran diferenciación social, cultural, lingüística e incluso ideológica que hoy caracteriza a ese continente y aun a casi todos los países que lo conforman”.⁶

Lo grave de todo esto es que esa mentalidad homogeneizadora, uniformizante y totalitaria tiene consecuencias en la formación de los pedagogos. No se les forma para dar atención diferenciada a sus alumnos ni mucho menos para respetar sus particularidades. Se los forma y capacita como simples técnicos aplicadores de recetas de supuesta validez universal.

Los pedagogos así no están ni pueden estar preparados para hacer frente a la realidad, esto significa que no pueden ubicarse en el salón de clase y comprender a sus alumnos que provienen de diversos contextos culturales y lingüísticos. Aquí hay doble enajenación. Por un lado, con respecto a la realidad educativa y, al mismo tiempo, con respecto a la realidad social, histórica.

⁶ Sonia Comboni y José Manuel Juárez. “Educación y tolerancia: lecciones de la educación indígena”, en: *Investigación sociológica*, II. Jorge Brena y José Luis Cisneros (compiladores). México, UAM-X, 1998.

Conclusión

La necesidad de retomar el problema de construir un pensamiento propio no solamente parece algo que se plantea hoy la filosofía. También la pedagogía se enfrenta ante este tipo de dilemas para no caer en múltiples enajenaciones. Seguramente las ciencias sociales en América Latina también tendrán que enfrentarse a esta cuestión (sobre todo si quieren salir de la grave crisis en que se hallan). Como dice Gilberto Giménez, dicha crisis se debe a la imitación de fórmulas positivistas, deterministas, empiricistas. ¿Por qué no entonces intentar y retomar planteamientos surgidos en América Latina en el terreno del pensamiento social?

Por una parte, las ciencias sociales tienen que repensar y revalorar el proceso histórico del mestizaje. América Latina es una sociedad multicultural. En este sentido, ya no pueden sostenerse enfoques simplicistas o liberales. Tal como decía René Zavaleta, lo que prevalece es la hibridez y el abigarramiento.

Por otra parte, las ciencias sociales tendrán que revalorar los métodos de investigación sobre el simbolismo (como la hermenéutica). Éste es un desafío para los que simplemente repiten metodologías neopositivistas, neodarwinistas o puramente empiricistas.

CAPÍTULO 3

LAS GUERRAS SANTAS. NACIÓN Y RELIGIÓN

Los vínculos entre nación y conciencia nacional son muy estrechos, como lo demuestran los ejemplos de Polonia y de Irlanda. Pareciera que hay más resurgimiento del nacionalismo donde aparece más la religión. Esto no tiene nada de extraño si tomamos en cuenta que la religión es el método más antiguo y probado para establecer una comunión práctica. Eric Hobsbawn señala que si bien la religión no constituye propiamente una señal necesaria de protonacionalidad, es sin embargo innegable que es un componente importantísimo del nacionalismo moderno.¹

En cuanto la religión representa símbolos de la comunidad no es extraño que en algunos casos, como en México, la Virgen de Guadalupe constituyera históricamente el elemento principal de la formación de la identidad nacional.

¿Cómo explicar el fenómeno de la revolución zapatista sin el elemento religioso? Es innegable que aquí también juega un papel importante la teología de la liberación. En sus formas de protesta y rebelión, la religión es una de las expresiones más significativas de conciencia utópica, una de las expresiones más ricas del **principio esperanza**.

Según Leonardo Boff, "en el afán de detectar los mecanismos generadores de la pobreza, la Teología de la Liberación se vio urgida a buscar una racionalidad más pertinente que aquella que le ha ofrecido la tradición teológica por la filosofía. Las ciencias sociales han ofrecido el instrumental analítico capaz de descubrir las causas estructurales de la opresión y de elaborar modelos alternativos."²

Aunque diversos autores han precisado que la Teología de la Liberación se nutre en especial de la teoría de la dependencia y no de cualquier ciencia social, lo que importa señalar es que su fuente prin-

¹ Eric Hobsbawn. *Naciones y nacionalismo desde 1780*. Barcelona, Crítica, 1990.

² Leonardo Boff. "La teología de la cautividad y la liberación", en: Miguel Concha y Jorge Iñiguez, *Cristianos por la revolución en América Latina*, México, Grijalbo, 1977, p. 141.

cial lo constituye la teoría marxista. En este sentido se explica la necesidad de reinterpretar la doctrina cristiana a la luz de las siguientes categorías:

1. El hombre como sujeto de la historia.
2. La negación de la determinación divina.
3. La historia como proceso dialéctico, es decir, como un proceso no lineal ni evolutivo.

Gustavo Gutiérrez señala que “la historia que vivimos es la única historia”, que por tanto la salvación no puede darse en el más allá sino en la única historia que existe y que es real, material y objetiva. En consecuencia, la reflexión no debe centrarse en esencias inmutables y universales sino en la posibilidad de que el hombre pueda cambiar su realidad histórica.

Hay, pues, una notable coincidencia entre los teólogos de esta corriente en el sentido de incorporar las categorías de Marx como la racionalidad más pertinente para cambiar la realidad social:

Todos ellos, actores y militantes de este sector radical de la Iglesia concuerdan en que esta racionalidad les provee el instrumental científico necesario para des-ideologizar la realidad y entenderla objetivamente y poder así formular críticas a las ideologías y a las prácticas sociales de los cristianos en un proyecto histórico de transformación de la sociedad para acercarse al Reino de Dios.³

Se ve entonces que puede haber compatibilidad entre la religión y el socialismo. Esto necesariamente derivó en una transformación del concepto tradicional de la religión. En la medida que asume una visión más objetiva de la historia, la religión deja de ser tal, es decir, deja de ser opio, y pasa a convertirse en una reflexión crítica y revolucionaria.

A mi modo de ver, el fenómeno de la rebelión zapatista puede también ser explicado como un proceso de la teología de la liberación aunque hay que matizar señalando de que se trata de un tipo especial de catolicismo híbrido latinoamericano, un *ethos* neobarroco o un

³ Citado por Samuel Silva Godoy en “El pensamiento religioso”, en varios: *América Latina en sus ideas*. México, Siglo XXI, 1986, p. 146.

sincretismo complejo (la ideología del EZLN no es puramente católica, ya que toma sus referencias simbólicas de la cultura maya) que expresa una tendencia de edificar una forma religiosa de modernidad basada en la revitalización de la fe, como alternativa ante la modernidad capitalista. Por supuesto que esto no quiere decir que dicha rebelión se reduce a un fenómeno religioso. Como un fenómeno social complejo requiere varios tipos de interpretación, el principal sin duda lo constituye su naturaleza propiamente indígena. Será necesario, pues, explicar este proceso a partir de un análisis histórico de su significado étnico-cultural (análisis que intentaré desarrollar en los últimos capítulos). Por ahora es necesario examinar con cierto detenimiento su aspecto religioso.

Es bastante obvio que los jesuitas no fueron los promotores de la rebelión zapatista. Como ocurrió en El Salvador, una mayor conciencia y el impulso a organizarse crearon una cultura política entre una parte importante de la población indígena. Sin embargo, no se puede negar que la obra educativa de monseñor Ruiz y sus catequistas crearon el ambiente favorable para el surgimiento del proceso revolucionario. Pero este proceso no es un caso exclusivo de México.

Uno de los hechos políticos más relevantes en las últimas décadas en América Latina es la creciente participación de los movimientos religiosos en la transformación social. Este hecho se debe fundamentalmente a que un sector católico numeroso asume abiertamente su misión liberadora como una respuesta a las condiciones de dependencia y explotación de nuestros pueblos. Esto indica claramente que nos encontramos ante un proceso de cambio de la función social de la religión, misma que estuvo tradicionalmente preocupada en contribuir a la justificación y conservación del orden social dominante.

La nueva función social de carácter liberador adopta diferentes formas, que van desde movimientos de crítica ideológica con respecto a la doctrina religiosa imperante (como la Teología de la Liberación) hasta las actividades de grupos operativos independientes que trabajan en muchas comunidades de base; además de otro tipo de movimientos más politizados, que van desde la participación organizada en partidos de izquierda en ciertas coyunturas electorales hasta la incorporación directa en procesos de insurgencia armada. Como ejemplo de este último caso se puede mencionar la inclusión de los cristianos en la revolución nicaragüense.

Todo esto obliga inevitablemente a replantear el problema del diálogo entre socialismo y cristianismo. La necesidad de replantear este problema a la luz de los acontecimientos actuales viene dada por el predominio de una visión nueva del significado de estos movimientos religiosos. Según esta visión, existe la posibilidad de una identidad ideológica entre cristianismo y socialismo. Para comprender esta cuestión debemos examinar los antecedentes históricos del problema; por otra parte, recordar las tesis fundamentales de los clásicos marxistas y por último trazar brevemente la historia de la función social de la Iglesia en América Latina. Con base en estos elementos de juicio podemos intentar formular los puntos de partida indispensables para replantear este problema.

En primer término es necesario decir que los movimientos religiosos de signo positivo expresan una situación generalizada en las últimas décadas. En 1936, Maurice Thorez, ex secretario general del Partido Comunista Francés, propone por primera vez una política de mano tendida a los católicos de ese país. En 1954 e incluso mucho antes, Palmiro Togliatti, siguiendo los planteamientos de Antonio Gramsci acerca de la "cuestión meridional" y la "cuestión vaticana", promueve la alianza entre la clase obrera y los católicos.⁴

En 1964, se desarrolla en Francia una reunión entre filósofos marxistas y cristianos. En este contexto se destaca la aportación de Roger Garaudy, quien intentó "complementar" al marxismo con cierta perspectiva humanista y trascendental. También tenemos noticia de que en 1967 se realizó una reunión importante en Zagreb, Yugoslavia. Por último mencionemos el caso de España, donde frente a la política de Franco surgieron diversos movimientos que obligaron a reflexionar a la izquierda en torno al posible contenido revolucionario de la religión.

Claro está que este tipo de movimientos no hubieran surgido de no ser que históricamente la Iglesia de esos países cumplió sistemáticamente una función social de conservación de los privilegios de la burguesía. Aunque los datos arriba mencionados indican el esfuerzo de diálogo existente entre marxistas y católicos, hay que señalar sin embargo que durante mucho tiempo hubo una incomunicación radical entre ambas partes, ya que la mayoría de los marxistas

⁴ Palmiro Togliatti. *Comunistas, socialistas, católicos*. Barcelona, Laia, 1978.

de esos países identificaban la función social negativa de la Iglesia con la esencia misma de la religión. En ese sentido surgieron dos posiciones fuertemente ortodoxas:

El ateísmo militante. Esta posición centraba el debate en el terreno estrictamente filosófico y abstracto, es decir, bajo una supuesta teoría científica (el materialismo dialéctico) se combatían las supersticiones o creencias metafísicas (y la consiguiente negación de la existencia de Dios). Es interesante señalar que esta posición ya no sobrevive en los países del llamado "socialismo real", como Cuba, donde se produjo una "normalización" a raíz del arribo del Papa.⁵

En el caso de otros países de América Latina esta posición surgió de manera diferente desde el siglo XIX, a raíz del enfrentamiento de los movimientos anarquistas y sindicalistas contra la Iglesia. Un ejemplo en este sentido es que en 1896 el Partido Socialista Argentino prohibió a sus militantes casarse por la Iglesia.

El anticlericalismo. Esta posición no se limitaba a la simple condena de carácter teórico, sino que identificaba a los mismos portadores de la religión como intelectuales del aparato ideológico de la clase dominante. Un ejemplo es el de Benito Juárez, quien no sólo representó una actitud antirreligiosa sino además anticlerical. También en Argentina en 1918, durante la Semana Trágica, el anticlericalismo se expresó en el saqueo de iglesias. Por último, hay que citar el caso de España durante la guerra civil, donde igualmente hubo expresiones bastante claras de dicha posición.

Ambas posiciones (el ateísmo y el anticlericalismo) han tenido que ir matizándose poco a poco a medida que la realidad superaba esos planteamientos intolerantes. Por una parte, surgió un consenso cada vez mayor en torno de la idea de que un verdadero socialismo no puede reducir esta problemática a una polémica escolástica entre materialistas e idealistas, es decir, a una simple disputa metafísica sobre la prioridad del ser o de la conciencia. Esta posición implicaba olvidar que el marxismo original (de Marx) se halla vinculado a la transformación del mundo y no así a su pura interpretación. Como tal, a Marx no le podía preocupar mucho el debate sobre problemas ontológicos, ya que eso implicaba elaborar otra teoría en torno de temas abstractos.

⁵ Manuel Vázquez Montalbán. *Y Dios entró en La Habana*. 1999.

Por otra parte, la misma realidad mostraba que así como no se puede identificar la función ideológica de la Iglesia con la esencia misma de la religión, tampoco se podía seguir viendo a los clérigos como portadores de esta esencia negativa. Esto último debido a la emergencia de numerosos sacerdotes obreros que se oponían a la colusión entre la burguesía y la jerarquía eclesiástica.

De acuerdo con Marx, la religión puede ser “opio del pueblo”, también la expresión de una situación de insatisfacción y de protesta:

La miseria religiosa es, de una parte, la expresión de la miseria real y, de otra parte, la protesta contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura agobiada, el estado de ánimo de un marido sin corazón y porque es el espíritu de los estados de cosas carentes de espíritu. La religión es el opio del pueblo.⁶

Por supuesto que hay que esclarecer el aforismo “opio del pueblo”. Ante esto puede haber dos posiciones posibles:

1. La idea de que por su esencia la religión es “opio”. Pero esta manera de entender este problema es abstracta, ya que pierde de vista las condiciones sociales e históricas.
2. La idea de la religión como enajenación, es decir, la idea de que el hombre se enajena cuando depende de Dios.

El propio Marx no estaría de acuerdo con esas posiciones, que ven la religión como una esencia ahistórica e inmutable. Para entender adecuadamente la posición de Marx hay que subrayar que cuando habla de protesta señala que la religión puede cumplir una función social de lucha y rebelión en ciertas condiciones históricas y concretas. De la misma manera se puede entender que el aforismo “opio del pueblo” se refiere a la función social que puede cumplir la religión históricamente, es decir, una función de adaptación, sumisión y justificación del orden existente.

La religión puede conducir históricamente a dos actitudes opuestas: la activa y progresista del cristianismo primitivo y la pasiva o conservadora del cristianismo jesuítico. Como dice Gramsci, la reli-

⁶ Carlos Marx. “En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel”, en: *La sagrada familia*. México, Grijalbo, 1986.

gión desempeñó en el pasado un papel progresista al proporcionar a las clases subalternas la base ideológica para una acción positiva:

La religión cristiana, durante un periodo y dentro de condiciones históricas determinadas ha sido y continúa siendo una necesidad y una forma determinada de racionalidad del mundo y de la vida. Pero de lo que se trata en este caso es del cristianismo ingenuo, no del cristianismo jesuítico trocado en puro narcótico destinado a las masas populares.⁷

La crítica de Gramsci a la religión está ligada a la función social que pueda cumplir en condiciones históricas determinadas. Es interesante destacar que cuando él analiza la función social de la Iglesia italiana a partir de 1870 encuentra en ella un rasgo conservador y antinacional. De esta función reaccionaria deduce la necesidad de un programa inicial de lucha, es decir, de un enfrentamiento contra el papado (los jesuitas) para realizar la unidad nacional italiana.

Hacia 1917, a raíz de la influencia de la revolución rusa, se presentó en Italia un movimiento amplio de ocupación de tierras, lo cual creaba la posibilidad de una insurrección campesina. Gramsci advirtió que ese movimiento se convierte en una verdadera amenaza que hace gravitar la hegemonía de la Iglesia. A este movimiento se añade posteriormente nuevas formas de organización dentro del mundo católico. Debido a su exclusión de la Italia "legal", el catolicismo italiano se había estructurado en organizaciones paralelas al aparato eclesiástico. Una forma de organización paralela fue el Partido Popular Italiano.

Para Gramsci, los movimientos campesinos y populares pueden expresarse a través de organizaciones católicas. Esto se debe a que el catolicismo en ciertas condiciones históricas puede convertirse en una especie de ideología orgánica del campesinado. En este sentido, Gramsci señala que el Partido Popular ha sido históricamente necesario como una forma de organización de carácter transitorio. Ciertamente que en Gramsci existe cierta ambivalencia en su concepción sobre la religión. Esto se observa claramente cuando la caracteriza en otros lugares de su obra como una concepción incoherente o "asistemática"

⁷ Antonio Gramsci. *El materialismo histórico y la filosofía de B. Croce*. Juan Pablos, México, 1975, p. 23.

más próxima al sentido común y el folklore. Sin embargo, conviene señalar que dicha ambigüedad resulta explicable si tenemos en cuenta que se vio limitado por la misma realidad que no pudo ofrecerle mayores perspectivas. En este sentido, no tuvo ocasión de ver las nuevas experiencias que surgieron después de la Segunda Guerra Mundial.

Rescapitulando, hasta aquí vemos que en el pensamiento de los clásicos marxistas existe cierta congruencia para el enfoque de la cuestión religiosa como un problema ambivalente. Frente a un planteamiento abstracto, hay otra tendencia a ver la función práctica que desempeña la religión en ciertas condiciones históricas. En este sentido, lo que interesa es estudiar su papel conservador o liberador con respecto al orden social dominante.

Ahora bien, podemos plantearnos la siguiente pregunta: ¿cuál ha sido la función ideológica y política de la Iglesia en América Latina? Resulta evidente que hasta hoy dicha función ha sido fundamentalmente de carácter negativo, es decir, que desde la colonia y pasando por la República, lo que predomina en la Iglesia latinoamericana es su papel conservador de adaptación, sumisión y justificación del orden social capitalista. Esta situación fue bien expresada por Camilo Torres:

La política de la Iglesia ha sido más de conservación de una sociedad que se supone cristiana, que la de cristianizar. La evangelización española logró que los latinoamericanos adquiriéramos una serie de formas exteriores del cristianismo pero no se llegó a implantar dentro de nuestra cultura espiritual. De allí que nuestro apostolado le haya puesto énfasis al culto externo, descuidando la adhesión por convicción al Evangelio.⁸

Refiriéndose en particular a la Iglesia de su país, Camilo Torres señala que “el peor lastre de la Iglesia colombiana es tener bienes y tener poder político. Estos bienes son el resultado de la actitud de los dirigentes que la han rodeado de garantías económicas y legales.”⁹

Es interesante hacer notar que la situación de la Iglesia en América Latina presenta diferencias y particularidades con respecto a sus rela-

⁸ Camilo Torres. *Cristianismo y revolución*. México, Era, 1972, p. 392.

⁹ *Ibid.*, p. 394.

ciones con el poder político. En algunos países como Uruguay una temprana separación entre la Iglesia y el Estado, a principios de este siglo, evitó la aparición de conflictos y enfrentamientos alrededor de la cuestión religiosa. De esta manera, las relaciones entre la Iglesia y el Estado se desarrollaron sin mayores interferencias. Al parecer, tampoco en Chile el problema religioso presentó nunca rasgos de enfrentamiento ni ocupó un papel central en la vida política y social.

Salvo esas excepciones, en el resto de América Latina es evidente que la cuestión religiosa ocupó un lugar central en la vida política, además de caracterizarse por presentar un cuadro de relaciones casi siempre contrarias al Estado. En el caso de Argentina, entre 1896 y 1918, el enfrentamiento con la Iglesia alcanzó extrema violencia. Hasta 1930, el elemento religioso siempre fue un factor importante en cuanto se hallaba presente a la hora de definir tareas políticas inmediatas. Esto se debía a que la ligazón de la Iglesia con los "dueños de la tierra" marcaba al interior de cada país latinoamericano una imagen tradicional. Por esta razón, la lucha de los universitarios presentó un matiz fuertemente anticlerical.

Es justamente en el contexto de este proyecto de rebelión de las clases medias latinoamericanas y particularmente de sus jóvenes estudiantes, donde surge en los primeros años de los 60 las expresiones más vigorosas de un compromiso cristiano con la liberación social. Uno de los movimientos más radicales que cuestionaron a la Iglesia fue el de los llamados "cristianos revolucionarios". Por una parte, este movimiento ejemplificado por Camilo Torres en Colombia y por Néstor Paz en Bolivia, derrumba definitivamente el mito de que los cristianos —sin ser necesariamente ateos—, no pueden asumir una actitud socialista. Según Néstor Paz, incorporado a la guerrilla de Teoponte en Bolivia en el año de 1970: "Creo que en nombre del Evangelio podemos impulsar sin determinarlo concretamente un socialismo, porque entre las soluciones que hoy descubrimos en el mundo no hallamos de momento otra mejor que pueda ser impulsada con el principio de amor."¹⁰

¹⁰ Néstor Paz, en Manuel Mercader Martínez, *Cristianismo y revolución en América Latina*. México, Diógenes, 1974, p. 94.

Por su parte, Camilo Torres expresa lo siguiente:

Mi sacerdocio y mi ejercicio se cumplen en la realización de la revolución colombiana. La concepción errada del cristianismo de que es necesario sufrir todas las injusticias en esta vida, aguantar hambre y miseria porque en el futuro vamos a tener un premio, ha sido una de las formas como se ha deformado el cristianismo, y que ha permitido al marxismo decir que la religión es el opio del pueblo.¹¹

Hay que señalar que mientras este tipo de actitudes se caracterizan por una ruptura total con el sistema de la Iglesia, existe otro tipo de movimientos que prefieren desarrollar sus actividades de diferentes maneras. En este sentido, cabe mencionar aquellos miembros de la Iglesia que siguiendo el ejemplo de San Francisco de Asís se van a vivir como pobres en sectores proletarios. Esta actitud simplemente se limita a tomar contacto con creyentes de las clases más bajas haciendo sentir en ellos la “presencia de Cristo”.¹²

Otro movimiento similar es el de aquellos grupos operativos que organizan cooperativas o talleres de asistencia social. Estos grupos se diferencian de los anteriores en que no adoptan una posición pasiva sino que asumen más bien una posición activa y transformadora, aunque sumamente limitada. Como ejemplo se puede mencionar el caso del Movimiento Sacerdotal ONIS que desarrolló sus actividades en el Perú a partir de 1969.

Otro movimiento muy importante es el de los cristianos que desarrollan sus actividades a través de partidos revolucionarios. Su objetivo ya no es la búsqueda de cambios parciales, limitados localmente sino que más bien ven la necesidad de la transformación de las estructuras políticas; como ejemplo de este caso se puede mencionar a los Cristianos por el Socialismo que desarrollaron sus actividades durante el gobierno de Salvador Allende en Chile. En este movimiento se encuentra una definición más avanzada acerca de las relaciones que deben darse entre cristianos y marxistas. Según ellos se debía poner en práctica la siguiente tesis del Che:

¹¹ Camilo Torres, *op. cit.*, p. 419.

¹² Miguel Concha y Jorge Íñiguez. *Cristianos por la revolución en América Latina*, *op. cit.*

Los cristianos deben optar definitivamente por la revolución y muy en especial en nuestro continente donde es tan importante la fe cristiana en la masa popular; pero los cristianos no pueden pretender, en la lucha revolucionaria imponer sus propios dogmas, no hacer proselitismo para sus iglesias; deben venir sin la pretensión de evangelizar a los marxistas y sin la cobardía de ocultar su fe para asimilarse a ellos.¹³

Otro caso es el de aquellos sectores que intentan ganar a la Iglesia para la revolución. Su principal trabajo es concientizar a los cristianos. Estos sectores lo forman aquellos párrocos comprometidos con organizaciones de las clases populares (sindicatos obreros, campesinos, etcétera). En la medida que desarrollan una denuncia constante contra la violación de los derechos humanos constituyen el sector más consciente al interior de la Iglesia. Se pueden señalar como ejemplos a los sacerdotes mineros de Bolivia, a la Diócesis de Cuernavaca cuando fue dirigida por Sergio Méndez Arceo y a Samuel Ruiz en Chiapas.

Finalmente, digamos algo sobre el movimiento de la Teología de la Liberación. Las categorías de este movimiento son principalmente tres:

1. Necesidad de una nueva interpretación de la doctrina cristiana desde la versión bíblica del éxodo hasta el evangelio.
2. Necesidad de un nuevo modo de practicar el cristianismo.
3. Necesidad de una actitud liberadora con respecto al orden social establecido.

Ahora bien, y retomando la idea trazada al principio de este capítulo (acerca de la posible identidad ideológica entre socialismo y cristianismo), cabe señalar que algunos autores afirman lo contrario argumentando que si bien existen coincidencias de carácter teórico (principalmente porque plantean como objetivo la liberación del oprimido), sin embargo habría que matizar este problema. Decíamos que en el debate europeo, muchos marxistas católicos plantearon la necesidad de que el materialismo histórico se nutriera de ideas tales como

¹³ *Primer Encuentro Latinoamericano de Cristianos por el Socialismo*. Santiago de Chile, Siglo XXI, 1972, p. 95.

el humanismo cristiano y su perspectiva trascendental (caso de Roger Garaudy). En América Latina encontramos posiciones similares. Incluso entre los ex dirigentes más destacados de la izquierda latinoamericana se afirmaba la posibilidad de compatibilizar la fe cristiana con la filosofía marxista en general. Éste es el caso de Clodomiro Almeyda, quien señalaba lo siguiente:

Pienso fundamentalmente, que la convergencia política entre las fuerzas cristianas que se han liberado del tutelaje reaccionario, y que reflejan por tanto auténticamente el contenido emancipador del evangelio y las demás fuerzas sociales políticas e ideológicas que trabajan por el socialismo, no debe ser entendida como una mera coincidencia táctica, sino como un consenso de proyección y alcance estratégicos. Así lo ha formulado también recientemente Fidel Castro, y creo que está en la razón. Y ello porque la común participación de cristianos y no cristianos –marxistas o laicos– en la empresa de la construcción de una sociedad democrática y socialista, diluye y esfuma progresivamente las diferencias de sus respectivos enfoques ideológicos de la realidad humana. En efecto, al comprometerse vitalmente el cristiano en la lucha por la democracia y el socialismo como forma de contribuir a la realización de los valores cristianos (valores que son para ellos trascendentes, y van más allá de lo temporal), se acerca, disminuye la distancia y se aproxima lo temporal a lo sobrenatural, y en cierto modo se esboza una síntesis entre la tierra y el “más allá”, en la que el acento real, el énfasis concreto y operativo está puesto en la conducta en este mundo.¹⁴

Así pues, vemos que para los cristianos y algunos dirigentes de la izquierda latinoamericana existe una identidad entre cristianismo y socialismo. Esta identidad exige por tanto un replanteo del problema en términos de una coincidencia teórica y estratégica. La incorporación de los cristianos a la lucha por el socialismo significa que sin esa participación resulta ya imposible la transformación social.

¹⁴ Clodomiro Almeyda. *Liberación y fascismo*. México, Nuestro tiempo, 1979, p. 192.

CAPÍTULO 4

LA CUESTIÓN NACIONAL EN EL MARXISMO “CLÁSICO”

El propósito de este capítulo es analizar la cuestión nacional en el pensamiento de los marxistas “clásicos”. Como dice Eric Hobsbawn en su libro *Naciones y nacionalismo desde 1780*, es más provechoso acudir a la tradición marxista y no así a la tradición liberal u otras tradiciones que se plantearon el problema nacional en términos abstractos o esencialistas. El mejor método para analizar este problema consiste en prestar atención a los cambios y las transformaciones del concepto, sobre todo a finales del siglo XIX. Los conceptos no forman parte de la historia de la filosofía sino que están enraizados en la sociedad y en la historia y deben explicarse en función de esas realidades. En este sentido, los mejores cerebros del movimiento socialista internacional se aplicaron a este problema: Rosa Luxemburgo, Otto Bauer, Lenin, Gramsci, Ber Borjov, por citar sólo unos pocos.

Hoy, después del derrumbe del “socialismo real” y ante el resurgimiento del nacionalismo en todo el mundo, es necesario revisar el pensamiento de esos autores. En este sentido, cabe revalorar por ejemplo la teoría de Otto Bauer, que planteaba la cuestión de la integración en vez de la liberación, como lo hacía Lenin. En el contexto de la globalización y ante la innegable pérdida de un horizonte revolucionario tienen más actualidad las ideas de Otto Bauer. El lema leninista de la autodeterminación hasta la secesión como programa general no puede ofrecer ninguna solución para el siglo XXI.

Este análisis también deberá guiarse, fundamentalmente, por la necesidad de reconstruir los diversos modos en que se planteó históricamente a través de anteriores autores desde Marx, Engels, Kautsky, Bernstein. De acuerdo con Habermas, entendemos el término “reconstruir” el materialismo histórico en el sentido de desmontar una teoría y luego recomponerla, con el único objeto de alcanzar mejor la meta que ella misma se ha impuesto. Tal es el modo normal de enfrentar una teoría que, en algunos puntos necesita una revisión, pero cuya capacidad estimulante dista mucho de estar agotada.¹

¹ Jürgen Habermas. *La reconstrucción del materialismo histórico*. Madrid, Taurus, 1986, p. 9.

Según algunos autores, como Robin Blackburn, la auténtica originalidad del pensamiento de Marx debe buscarse en el campo político. Al entender que el problema nacional en Marx se presenta indisolublemente ligado con otros conceptos de su teoría política (clase, partido, Estado, revolución, etcétera) debemos inicialmente examinar de modo general el desarrollo de dicha teoría en sus diferentes contextos históricos.²

Quizás lo más sobresaliente de la teoría política de Marx es la concepción del papel del proletariado en la transformación socialista. Según él, la capacidad política de la clase obrera proviene de su posición objetiva en la sociedad burguesa. Esta clase puede emanciparse a sí misma y a todos los demás grupos oprimidos. ¿En qué momento surgió esta concepción en la obra de Marx? Algunos autores como A. Gouldner sostienen que ella surgió en su texto titulado *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, pero es evidente que esto es un error, ya que en ese momento Marx no se había tropezado aún con el movimiento obrero ni había adoptado el punto de vista de la revolución socialista.

La concepción de la revolución proletaria en Marx sólo surgió posteriormente en el curso de su experiencia práctica en el movimiento obrero de diversos países europeos. Hay que señalar que en el seno de dicho movimiento de la época, se consideraba la emancipación de la clase trabajadora como un proceso que debía producirse a través de agentes externos a ella. Para los seguidores de Proudhon o R. Owen, el cooperativismo sería la manera de resolver la transformación social. Para los seguidores de Blanqui o Weitling, la conspiración sería la forma del cambio social. Ellos no veían la idea de que la clase obrera era la fuerza política conductora. Antes de Marx ninguno tenía una concepción del proletariado como clase social. La aparición de la clase obrera como clase industrial abrió la posibilidad de una nueva política no subordinada a las conspiraciones sectarias. Para Marx y Engels los obreros eran ejércitos industriales organizados por el propio capitalismo. Únicamente una actividad consciente como clase podría destruir al capitalismo y establecer una nueva sociedad, libre de explotación y opresión. Marx y Engels presentaron por vez primera estas ideas en *El manifiesto comunista*.

² Robin Blackburn. *Teoría marxista de la revolución proletaria*. México, UAP, 1978, p. 21.

A pesar de que en este texto la teoría política de Marx y Engels todavía era incompleta en algunos puntos, se podría decir que para ambos lo fundamental ya estaba planteado. El proletariado, como clase autónoma, tenía la posibilidad de emanciparse por sí misma y conducir a otros sectores sociales a la revolución social. Sin embargo, junto a estas hipótesis fecundas, se presentaban otras de carácter erróneo. Esto se advierte principalmente en su comprensión de la cuestión nacional. La hostilidad de Marx y Engels a los movimientos nacionales se debió a su análisis incorrecto de la expansión capitalista en el nivel internacional. Según este análisis, la revolución socialista estallaría en los países más desarrollados, además de que dicha revolución serviría de base a los movimientos de liberación nacional. Hay que destacar, por otra parte, que esta visión que tenían Marx y Engels estaba relacionada con la situación política de ese momento. El marco de su reflexión sobre el desarrollo de las naciones modernas estaba trazado por su contexto histórico.³

Ahora bien, ¿puede afirmarse que al cambiar el contexto histórico cambiaron también las ideas de Marx y Engels sobre la cuestión nacional? Ellos vieron después de 1848 que no podían mantener su esquema anterior, ya que las relaciones entre las metrópolis y los países atrasados se fueron haciendo cada vez más desiguales, con el consiguiente enriquecimiento de unas y empobrecimiento de otros. Más adelante, en 1867, comienzan a ver que, en el caso de las relaciones entre Irlanda e Inglaterra las cuestiones políticas adquieren una novedad. El movimiento obrero inglés aparece como aliado de la burguesía de ese país frente al pueblo irlandés. Esto ocasiona que Marx y Engels conciban la emancipación nacional de Irlanda como la condición primordial para la emancipación social de los obreros ingleses. De este modo, ambos se convencen de que su esquema anterior a 1848 (que consideraba que la revolución de las metrópolis era la que tenía que liberar a las nacionalidades oprimidas) exige un viraje radical. La idea de la importancia de este viraje aparece en una carta que Marx envía a Engels el 10 de diciembre de 1869, en la que dice lo siguiente:

³ Georges Haupt y Claude Weill. *Marx y Engels frente al problema de las naciones*. Barcelona, Fontamara, 1978.

Durante largo tiempo he creído que era posible derribar al régimen irlandés mediante la influencia de la clase obrera inglesa. Siempre he sostenido esta opinión en el *New York Tribune*. Un estudio más profundo me ha convencido de lo contrario. La clase obrera inglesa no podrá hacer nada antes de liberarse de Irlanda. Hay que apoyarse en Irlanda. Por este motivo la cuestión irlandesa es tan importante para el movimiento social en general.⁴

De esto se deduce que para Marx y Engels el centro de la revolución no es ya el proletariado de las metrópolis sino las masas sojuzgadas por esos países. De este modo su visión de la historia se modifica radicalmente; comprueban que los países occidentales no son los únicos agentes del cambio social y menos el eje de la revolución mundial.

Al viraje teórico que encontramos en esos textos sobre la cuestión irlandesa se suma la carta de Marx a la revista rusa *Anales de la Patria*, en la que un autor le criticaba su concepción de la historia. En esa carta, Marx decía lo siguiente:

Para poder enjuiciar con conocimiento propio las bases del desarrollo de Rusia, he aprendido el ruso y estudiado durante muchos años memorias oficiales y otras publicaciones referentes a esta materia. Y he llegado al resultado siguiente: si Rusia sigue marchando por el camino que viene recorriendo desde 1861, desperdiciará la más hermosa ocasión que la historia ha ofrecido jamás a un pueblo para esquivar todas las fatales vicisitudes del régimen capitalista.⁵

Para Marx, esto significaba que un país atrasado como lo era la Rusia zarista, tenía la posibilidad de llegar a una sociedad superior sin pasar necesariamente por el capitalismo. Con esta tesis, Marx afirmaba que el desarrollo de la sociedad capitalista europea no se da inevitablemente en todos los países. Al mismo tiempo, cuestionaba su carácter progresista.

Con estas ideas sobre la comuna rural rusa, Marx y Engels acabaron por liquidar su anterior visión de la historia (eurocentrista y de

⁴ Marx y Engels. *Imperio y colonia. Escritos sobre Irlanda*. México, Cuadernos de Pasado y presente, 1979, p. 26.

⁵ Marx y Engels. *Escritos sobre Rusia II. El porvenir de la comuna rural rusa*. México, Cuadernos de Pasado y Presente, 1980, p. 63.

raíz hegeliana). Su nueva visión del desarrollo capitalista deja de ser una teoría filosófica sobre el proceso general de los pueblos. Este cambio radical les llevará a ambos autores a transformar su concepción de lo nacional. La nación no será entendida ya como una entidad vinculada exclusivamente a la expansión del capitalismo ni al desarrollo del mercado mundial. En las condiciones de opresión nacional, la revolución social se halla unida a la liberación nacional.

Ahora bien, si Marx y Engels cambiaron radicalmente su enfoque de la cuestión nacional ¿a qué se debe el hecho de que los marxistas posteriores jamás abandonaron durante más de cincuenta años el esquema eurocentrista? Una de las razones que explican esta situación es la especial difusión del marxismo con clave socialdemócrata antes de 1920, y luego con clave de la Tercera Internacional.

Según la explicación de Eric Hobsbawn, la difusión del marxismo en América Latina a fines del siglo *xx* y a principios del *xx*, se realizó sin importar si las ideas fueran revolucionarias o revisionistas. Para los partidos marxistas de entonces, preocupados por la lucha electoral, la difusión del marxismo fue equivalente a la difusión de las ideas predominantes en el marxismo de la Segunda Internacional (que era un marxismo mecánico, científicista y puramente reformista):

En algunos países latinos las ideologías anarcosindicalistas impidieron una considerable difusión del marxismo volviéndolo reformista. En 1905 el marxismo era un fenómeno europeo... En Argentina (1910), los seguidores de los socialistas eran en su mayoría inmigrantes recién llegados.⁶

Resulta lógico que en tales condiciones surgieran ideas como las del dirigente Juan B. Justo, quien justificaba la agresión contra México y Cuba por parte de Estados Unidos. En realidad, lo que hacía este autor era reproducir las ideas de los socialdemócratas alemanes que encabezaban la Segunda Internacional, es decir, que compartía el criterio de que los pueblos atrasados debían sacrificarse en beneficio del progreso capitalista occidental.

Para Eduard Bernstein, principal dirigente del Partido Socialdemócrata Alemán, el progreso capitalista era equivalente al carácter civilizado

⁶ Erick Hobsbawn. *Marxismo e historia social*. México, BUAP, 1983.

de una nación: "Los pueblos enemigos de la civilización e incapaces de acceder a mayores niveles de cultura no poseen ningún derecho a solicitar nuestras simpatías cuando se alzan en contra de la civilización."⁷

De acuerdo con este criterio, Bernstein llega a elogiar la política colonialista de Gran Bretaña. También el dirigente holandés Van Kol en un texto destinado al congreso socialista realizado en Amsterdam, en 1904, plantea positivamente el colonialismo (según él, "sinónimo de modernidad e industria"):

El estado socialista del futuro deberá tener su política colonial para regular las relaciones entre los países situados en un grado superior de desarrollo económico y los pueblos que están a su zaga. El hombre moderno no puede vivir más sin los productos de las regiones tropicales, sin las materias primas imprescindibles para la industria, sin los medios de subsistencia, que de otro modo no se pueden obtener en absoluto o que sólo con extrema dificultad resultan asequibles.⁸

También para Karl Kautsky era válida la tesis de una política colonial socialista. Podría decirse que, en general, para los marxistas de la Segunda Internacional, dicha tesis era razonable desde su punto de vista ya que formaba parte de su visión de la historia. Según esta visión, el desarrollo capitalista constituía una etapa inevitable que había que impulsar, dado su carácter progresista con respecto a los beneficios de la industrialización de los países atrasados. Según ellos, estos países se caracterizaban por vivir en un estado "salvaje". Por tanto, la misión del militante socialista de esa época debía ser no detener el desarrollo del capitalismo: "los pueblos primitivos sólo logran civilizarse cuando suben ese monte Calvario".⁹

¿Puede afirmarse que también en el pensamiento de Lenin y la Tercera Internacional se conservó este eurocentrismo? No obstante sus rupturas radicales con el reformismo socialdemócrata parece que también se presentó aquí (aunque de un modo mucho menos acen-

⁷ Edward Bernstein, "La social democracia alemana y los disturbios turcos en La segunda Internacional y el problema nacional", *op. cit.*, p. 48.

⁸ Henri Van Kol. "Sobre la política colonial", en: *La Segunda Internacional*, *op. cit.*

⁹ *Ibid.*, p. 33.

tuado) el mismo problema. Numerosos bolcheviques manifestaban cierta mentalidad centralizadora hostil frente a las reivindicaciones de las nacionalidades existentes al interior de Rusia. Según esa mentalidad, la industrialización era equivalente al "progreso" y cuando se trataba de impulsarla chocaba muchas veces con las tradiciones locales. De este modo se presentaba una nueva versión de la lucha civilizadora contra la barbarie. Es claro que los civilizadores eran ahora los bolcheviques y los salvajes los pueblos atrasados. El mismo Lenin, más de una vez intentó moderar y detener esa tendencia de sus partidarios (especialmente de los dirigentes ucranianos), a los cuales les dirigió una carta en septiembre de 1921 en la que decía lo siguiente: "Es endiabladamente importante ganar la confianza de los autóctonos, demostrar que nosotros no somos imperialistas, que nosotros no permitiremos ninguna desviación en ese sentido."¹⁰

De lo anterior no puede deducirse, como lo hace Leszek Kolakovsky, que los bolcheviques tenían "derecho a sojuzgar a las naciones".¹¹ Para entender correctamente el pensamiento de Lenin a este respecto, es necesario referirse a sus tesis sobre la cuestión nacional y colonial aprobadas en el Segundo Congreso de la Internacional Comunista.¹²

En dichas tesis, Lenin reconoce el papel activo de las naciones en su autodeterminación y soberanía. Esto significaba que la clase obrera reconocía el derecho de autodeterminación de una nación oprimida. Este reconocimiento era necesario ya que sólo así se permitía la unión de las masas sojuzgadas de ambas naciones en una lucha internacional contra la burguesía. No se puede, pues, afirmar que el pensamiento de Lenin no había variado con respecto al enfoque de la Segunda Internacional. La diferencia fundamental es que la idea de los socialdemócratas alemanes acerca de una política colonial positiva, no era otra cosa que una manera de encubrir la defensa del derecho de su propia burguesía a oprimir las colonias.

¹⁰ Citado por M. Liebman, en: *La prueba del poder. El leninismo bajo Lenin*, tomo II. México, Grijalbo, 1979, p. 128.

¹¹ Leszek Kolakovsky. *Las principales corrientes del marxismo*, tomo II. Madrid, Alianza, 1982, p. 395.

¹² *Los cuatro primeros congresos de la Internacional Comunista*, primera parte. México, Cuadernos de Pasado y Presente, 1981, p. 151-161.

También hay que destacar que Lenin se diferenció del marxismo de la Segunda Internacional por su visión distinta del desarrollo histórico. Para él, los países atrasados pueden pasar al comunismo evitando las vicisitudes del capitalismo, ¿dónde reside entonces el eurocentrismo de Lenin y de la Tercera Internacional? Este defecto se ve en su planteo de que la revolución debía suceder en las metrópolis y no en los países atrasados:

La gran guerra europea y sus resultados han demostrado muy claramente que las masas de los países sometidos fuera de los límites de Europa están vinculados de manera absoluta al movimiento proletario de Europa y que esa es una consecuencia inevitable del capitalismo mundial centralizado.¹³

Se ve, pues, que si bien Lenin reconoció cierta autonomía a los países atrasados, acabó supeditando las luchas de liberación nacional a la revolución mundial dirigida por el proletariado occidental. En su polémica con el comunista hindú M. N. Roy, expresó claramente esta posición: "El camarada Roy va demasiado lejos al sostener que el destino de Occidente depende exclusivamente del grado de desarrollo y de las fuerzas del movimiento revolucionario en los países orientales."¹⁴

La Tercera Internacional y América Latina

¿Cuál es el lugar que ocupa América Latina en el marxismo de la Tercera Internacional? Este problema planteado en el Sexto Congreso será explícitamente analizado en el informe de Jules Humbert-Droz en el año de 1928. En este informe se describe fundamentalmente dos aspectos de América Latina: a) su situación económica y social, y b) su situación política.

En el primer aspecto se la identifica como sociedad semicolonial destacando su relación con el imperialismo inglés y estadounidense:

¹³ *Ibid.*, p. 157.

¹⁴ Citado por Stuart Schram y Helene Carrere D'Encause, *El marxismo y Asia, 1853-1964*. Buenos Aires, Siglo XXI, 1965, p. 156.

Los imperialistas norteamericanos y británicos que invierten capitales en América Latina se reservan el mercado sudamericano como salida para los productos manufacturados por su industria pesada. Si examinamos por lo tanto el problema de la colonización y la industrialización de América Latina, podemos afirmar que aun la industria se desarrolla rápida y paralelamente a la colonización.¹⁵

En el segundo aspecto, sobre la base de esta caracterización de la situación económica de América Latina, el informe señala que el movimiento revolucionario es

un movimiento de tipo democrático burgués donde la lucha contra el imperialismo asume una gran importancia y donde ya no domina la lucha de una burguesía nacional por su desarrollo autónomo, sobre la base del capitalismo, sino más bien la lucha de los campesinos por la revolución agraria contra el régimen de los grandes terratenientes.¹⁶

Aunque se reconoce el papel importante de los campesinos, sin embargo se los subordina al proletariado ya que "la revolución democrático-burguesa no alcanzará plenamente sus objetivos (distribución de tierras a los campesinos, liberación del imperialismo) más que cuando se transforme en revolución socialista bajo la hegemonía del proletariado".¹⁷

Para ejemplificar lo anterior, el informe señala el caso de la revolución mexicana que en esos momentos era vista como una revolución democrática burguesa, pero que en el futuro podía ser socialista a condición de que el proletariado de ese país fuera dirigido por el partido comunista "previamente bolchevizado".

Se ve, pues, que para la Tercera Internacional el lugar de América Latina era concebido en función de su estrategia, es decir, que el movimiento revolucionario sólo podía existir a condición de que fuera dirigido por la vanguardia de clase obrera (aun cuando sea débil o inexistente). Esta situación absurda, fruto del dogmatismo se explica-

¹⁵ Jules Humbert Droz. "Sobre los países de América Latina", en: *VI Congreso de la Internacional Comunista*, segunda parte. México, Cuadernos de Pasado y Presente, 1978, p. 309.

¹⁶ *Ibid.*, p. 312.

¹⁷ *Ibid.*, p. 315.

ría no sólo por el hecho de que los dirigentes de la Tercera Internacional estuvieron mal informados sobre la situación social de América Latina, sino también porque dentro de su visión eurocentrista del desarrollo histórico necesitaban encajar a nuestros países en la dinámica mundial:

La revolución mexicana y el movimiento revolucionario de América Latina constituyen un apoyo para el movimiento revolucionario proletario internacional... por el momento es un movimiento revolucionario cuyo contenido no es socialista, sino que como todo movimiento revolucionario en los países coloniales o semicoloniales, apoya la acción revolucionaria del proletariado internacional y la revolución socialista mundial.¹⁸

Esta rigidez dogmática para hacer encajar a toda costa a los países latinoamericanos en la categoría de los países “semicoloniales” explica por otra parte la caracterización del nacionalismo como una ideología impuesta por el imperialismo: “Es necesario derrotar el nacionalismo que el imperialismo ha cultivado en la mayor parte de los países de América Latina para enfrentarlos entre sí y para dividirlos.”¹⁹

Una grave consecuencia política de esta concepción fue que la Tercera Internacional no advirtió la diversidad de experiencias nacionales. En este sentido, ignoraron no sólo la lucha de liberación nacional encabezada por Sandino (al cual apenas lo mencionan como un “general liberal”) sino también la insurrección popular de El Salvador en 1932, además de la rebelión de los militares brasileños dirigidos por Luis Carlos Prestes en 1935. Y por último la experiencia del Frente Popular chileno entre 1947 y 1952.

Hoy contamos con suficiente documentación como para darnos cuenta de que algunas experiencias nacionales fueron movimientos que no estaban subordinados al control de la III Internacional y que por tanto pudieron discrepar con su concepción absolutista. Según Miguel Már-mol, la Internacional no desempeñó ningún papel en la decisión de la rebelión salvadoreña de 1932. Por tanto, se puede deducir que dicha

¹⁸ *Ibid.*, p. 315.

¹⁹ *Ibid.*, p. 318.

insurrección constituye un acontecimiento muy particular en la historia del marxismo latinoamericano por su proyecto socialista propio.²⁰

Otro caso parecido es el proceso del Partido Comunista Chino, que tuvo también una real autonomía en sus decisiones políticas. Sin embargo, la excepción siempre confirma la regla; lo que ha prevalecido fueron las decisiones de los enviados de la Internacional en la mayoría de los países donde tuvieron sus "secciones nacionales".

Dado que el objetivo de este capítulo consiste en describir de manera general el pensamiento de los "clásicos" marxistas, nos vemos limitados a no profundizar en los procesos políticos específicos. Por eso, sólo nos resta exponer las interpretaciones sobre la cuestión nacional en otros autores no menos importantes como Antonio Gramsci, Otto Bauer y Ber Borjov.

Antonio Gramsci

Con Antonio Gramsci, el marxismo europeo alcanzó su desarrollo más elevado en el enfoque de la cuestión nacional. Frente a las concepciones de la Segunda Internacional e incluso de las proposiciones leninistas, el filósofo italiano elaboró una estrategia original sobre la base de una interpretación peculiar de la realidad social de su país. En sus "Notas sobre la cuestión meridional" (escrito en 1926) percibe que:

La cuestión campesina está en Italia históricamente determinada, no es la "cuestión campesina y agraria en general; en Italia la cuestión campesina tiene por la determinada tradición italiana, por el determinado desarrollo de la historia italiana, dos formas típicas y peculiares: la cuestión meridional y la cuestión vaticana. Conquistar la mayoría de las masas campesinas significa por tanto para el proletariado italiano dominar esas dos cuestiones desde el punto de vista social, comprender las exigencias de clase que representan, incorporar esas exigencias a su programa revolucionario de transición, plantear esas exigencias entre sus reivindicaciones de lucha."²¹

²⁰ Roque Dalton. "Miguel Mármol: El Salvador 1930-1932", en: *Pensamiento Crítico*, núm. 48. La Habana, 1971, p. 70.

²¹ Antonio Gramsci. *Antología*. México, Siglo XXI, 1981, p. 192.

A partir de esta visión particular del problema campesino en su país, Gramsci percibe la necesidad de un proyecto de unidad entre la clase obrera y el campesinado. La base de este proyecto se halla en su concepción original de la hegemonía (núcleo central de su enfoque sobre la cuestión nacional). En el mismo texto Gramsci señala que:

Los comunistas turineses se habían planteado concretamente la cuestión de la "hegemonía del proletariado", o sea, de la base social de la dictadura proletaria y del Estado obrero. El proletariado puede convertirse en clase dirigente y dominante, en la medida en que consigue crear un sistema de alianzas de clase que le permita movilizar contra el capitalismo y el Estado burgués a la mayoría de la población trabajadora, lo cual quiere decir en Italia, dadas las reales relaciones de clase existentes, en la medida en que consigue obtener el consenso de las amplias masas campesinas.²²

Posteriormente, en sus escritos desde la cárcel, Gramsci no dejará de insistir en esta temática. En numerosas ocasiones hallamos bajo el término "hegemonía" alusiones directas al problema de "lo nacional-popular". En todos estos casos, Gramsci intenta caracterizar la fase popular hegemónica de la toma del poder por la nueva clase dirigente.

Uno de los aspectos más controvertidos entre los intérpretes contemporáneos de la obra gramsciana, reside justamente en ver hasta qué punto su concepto de hegemonía está relacionado con Lenin. Según la interpretación de Luciano Gruppi, por ejemplo, no habría diferencia en el uso de este concepto en ambos autores.²³

Claro que existen grandes diferencias. Mientras que para Lenin la lucha por el socialismo constituye principalmente un problema de dominación política, para Gramsci esta hegemonía debe estar acompañada por una transformación cultural. El concepto de hegemonía se constituye así en la clave de una totalidad histórica que, como lucha de clases, articula economía, ideología y política en torno a un proyecto de organización social.

Hay que tener en cuenta que la elaboración del concepto por

²² *Ibid.*, p. 192.

²³ Luciano Gruppi. *El concepto de hegemonía en Gramsci*. México, Ediciones de Cultura Popular, 1978.

parte de Lenin, corresponde a las condiciones sociales existentes en Rusia. En este contexto, el concepto de Lenin se ajusta correctamente a un proyecto de lucha contra un Estado fuerte. Gramsci advierte que, en las sociedades occidentales, el Estado no se presenta con las mismas características que en Rusia. En Occidente el Estado no sólo cumple su función tradicional de coerción física, sino que, además, presenta una nueva dominación de carácter legal. Por esta razón, Gramsci se ve obligado a desarrollar la idea de que la conquista del poder no debe darse únicamente en el enfrentamiento directo, frontal, contra el Estado, sino que también debe darse en el terreno de la lucha a largo plazo por el consenso. Para aclarar mejor esta problemática debemos determinar con mayor precisión el concepto de "sociedad civil".

Tal como han señalado diversos autores, el concepto gramsciano de sociedad civil no deriva de Marx sino de Hegel.²⁴ En este sentido, equivale al concepto de superestructura. Según la distinción de Gramsci, la sociedad política corresponde al Estado propiamente dicho, con su función tradicional de coerción directa, mientras que la sociedad civil se relaciona con la esfera ideológica y por tanto cumple la función de legitimar y justificar el orden social dominante. Es así que para Gramsci el Estado en las sociedades de Occidente debe ser comprendido en un sentido más amplio, es decir, como sociedad política+sociedad civil.²⁵

Ahora bien, si para Gramsci la sociedad civil corresponde a la esfera de la ideología, ¿de qué manera evita caer en una posición superestructuralista? Hay que destacar que en ningún momento niega Gramsci la tesis marxista de la determinación económica en última instancia. Por esta razón se equivocan autores como Norberto Bobbio, que creen que Gramsci se aleja del marxismo cuando enfatiza la importancia del papel de la superestructura.

Sin negar la importancia de la determinación económica, Gramsci advierte que en las nuevas condiciones históricas del capitalismo toda revolución política debe ir acompañada por una "reforma intelectual

²⁴ Norberto Bobbio. "Gramsci y la concepción de sociedad civil" en: A. Pizzorno y otros. *Gramsci y las ciencias sociales*. México, Cuadernos de Pasado y Presente, 1985. Cfr. también Hughes Portelli. *Gramsci y el bloque histórico*. México, Siglo XXI, 1983.

²⁵ A. Gramsci. *Cuadernos de la cárcel*, volumen III. México, Era, 1984.

y moral". Con este término indica la necesidad de una auténtica revolución cultural que implique forjar una nueva humanidad.

En la medida que el Estado capitalista desarrolla su función ideológica a través de la sociedad civil (Iglesia, familia, escuela, medios de comunicación, etcétera) cumple la tarea de difundir e imponer una conciencia enajenada que coloca al ciudadano común bajo la hegemonía burguesa. Por esta razón, Gramsci señala la necesidad de transformar esa conciencia ordinaria en una conciencia superior, más elaborada intelectualmente. Este tipo de conciencia que supone una visión crítica del mundo es la "filosofía de la praxis". Según la explicación de Adolfo Sánchez Vázquez, es indudable que Gramsci sustituyó la palabra marxismo con la denominación que mejor correspondía a su modo de concebirlo. Con ella quería subrayar precisamente la oposición del marxismo tanto al materialismo mecanicista como a la filosofía especulativa en general, desligada de la historia real y de la actividad práctica humana, particularmente la política.²⁶

Debemos añadir también que Gramsci, al insistir en la necesidad de insertarse en la historia real y la política, se opone a la concepción ontologista del marxismo, inicialmente expresada por Engels en *El anti-dürring*, y posteriormente por Bujarin en su libro *Manual popular de sociología marxista*.

En la medida que para Gramsci la "filosofía de la praxis" implica una superación de la conciencia ordinaria o sentido común, reprocha a Bujarin no haber criticado la filosofía de los "no filósofos", que no es otra cosa que la conciencia cotidiana enajenada. Por esta razón Gramsci señala la necesidad de desarrollar un nuevo sentido común, de nuevas creencias populares y, en suma, de una nueva cultura.

Para Gramsci la filosofía marxista puede ser asimilada por las masas en tanto elaboración sistemática y orgánica que corresponde a un fuerte movimiento popular de carácter internacional. En este sentido, la formación de una nueva cultura se articula históricamente con un nuevo horizonte político mundial. Como dice Umberto Cerroni:

²⁶ Adolfo Sánchez Vázquez. *Filosofía de la praxis*. México, Grijalbo, 1980, p. 57.

Gramsci intuye que se acerca para Italia un gran momento histórico ahora que un fuerte movimiento político popular y cosmopolita como el socialismo, puede llevar a cabo aquello en lo que fallaron los débiles instrumentos políticos de la provinciana burguesía italiana. Ahora, un movimiento político de las masas oprimidas puede insertar en la causa de la propia liberación la de la unificación del pueblo italiano en la medida en que su victoria se entienda no como una revancha sectaria sino como la conquista de una verdadera capacidad de dirección nacional. El movimiento socialista puede llegar a conseguirlo porque dispone de elementos fundamentales que la burguesía italiana nunca ha poseído: un horizonte político mundial y una visión general del mundo suficientemente articulado y orgánico, un espíritu laico coherente, un ligamen profundo con todas las reivindicaciones populares, una concepción no jacobina de la dirección política, una visión no sectaria de su propia función.²⁷

Para Gramsci, todo este movimiento de carácter internacional sólo puede germinar como proyecto nacional, esto es, dentro de una cultura con sólidas raíces populares. En este sentido, la disgregación del viejo bloque histórico tiene lugar mediante la construcción de un nuevo bloque nacional-popular que absorbe y funde las tradiciones pasadas y los descubrimientos científicos del presente. Cultura y ciencia se convierten en los ejes de la revolución política. De ahí la necesidad no sólo de un desarrollo intelectual sino también de un rescate de las tradiciones del país.²⁸

Otto Bauer

En el caso de Otto Bauer nos encontramos con un autor que, preocupado en su condición de dirigente principal de la socialdemocracia, intenta también analizar la cuestión nacional con el fin de fundar en dicho análisis su práctica política. En este sentido, recurre al marxismo para entender la nación en términos de clases, de relaciones y de fuerzas productivas:

²⁷ Umberto Cerroni. "Cosmopolitismo y vías nacionales", en: Erick Hobsbawm. *El pensamiento revolucionario de Gramsci*. BUAP, 1978, p. 40.

²⁸ *Ibid.*, p. 42.

De hecho el centro de gravedad de mi teoría de la nación no está en la definición de la nación, sino en la descripción de aquel proceso de integración de donde surgió la nación moderna. Si mi teoría de la nación puede reivindicar un mérito, éste es el de haber derivado por primera vez este proceso de integración del desarrollo económico, de las modificaciones de la estructura social y de la división de la sociedad en clases.²⁹

Al definir la nación como resultado de una comunidad de destino histórico, como “producto no acabado de un proceso constantemente en curso”, Bauer se sitúa en oposición directa a las concepciones abstractas y ahistóricas. En el caso del imperio austriaco Bauer señala que el desarrollo capitalista condujo al despertar de las naciones “sin historia”.

Bauer señala que en Austria conviven alemanes, italianos, polacos y húngaros. A la vez, advierte que los checos y eslovacos se hallan concentrados en la región de los alemanes; los rutenos en la región de los polacos y finalmente los serbios, eslovacos y rumanos en la región de los húngaros. Según esta descripción, nos encontramos con un cuadro de naciones que encierran a otras naciones. ¿Cuál es la solución que propone? La solución sería un proyecto de integración cultural: “Integración del conjunto del pueblo a la comunidad cultural nacional, conquista de la plena autodeterminación por parte de la nación y creciente diferenciación espiritual de las naciones: tal es el significado del socialismo.”³⁰

En vez de proclamar el derecho a la autodeterminación, Bauer plantea la federación, porque a su juicio, el principio nacional no es tan fuerte como para abatir el Estado plurinacional. Tal parece que Bauer comprendió que la burguesía no propugna el Estado Nacional y se limita a auspiciar un mejoramiento en el ámbito de la federación. En este sentido se explica que la tarea inmediata de los obreros de todas las naciones del imperio austriaco no es la creación de un Estado nacional sino solamente realizar la autonomía nacional dentro del Estado existente.

²⁹ Otto Bauer. *La cuestión de las nacionalidades y la socialdemocracia*. México, Siglo XXI, 1979, p. 19.

³⁰ *Ibid.*, p. 118.

La definición de Bauer no parece extenderse a la política y a la economía, ya que en virtud de su idea de comunidad únicamente la vida espiritual y cultural puede obrar como gestora de la nación. En primer lugar, Bauer realiza una división entre comunidad y sociedad (la sociedad se constituye con base en "normas exteriores" y una comunidad con base en "fuerzas interiores"), luego aísla la esfera de la cultura respecto a otros niveles de la realidad social. El resultado es una separación entre la nación y el Estado. Esta separación se explica en el contexto de la realidad austriaca. De ahí que resulta comprensible la insistencia de Bauer, a lo largo de su obra, en los problemas en torno de la escuela y el idioma. Con todo, el esfuerzo de Bauer por aislar lo cultural de los factores económicos y políticos parece completamente atinado. En la medida que prescribía la autofinanciación de los asuntos culturales, su proyecto de integración resultó apropiado no sólo en Austria sino en muchos países con estructura plurinacional (como el caso de América Latina).

Según la crítica de Anton Pannekoek, el énfasis de Bauer en la esfera cultural le habría impedido comprender a la clase obrera como parte integrante de la nación. Por esta razón, su teoría de la nación no plantea la contradicción existente entre clases dominadas y dominantes:

No hay comunidad sino enemistad de clases. El antagonismo de clase entre la burguesía y el proletariado hace que desaparezca cada vez más su comunidad nacional de destino y de carácter.³¹

En el prefacio de su libro, escrito en 1924, Bauer cuestiona su propia teoría de la autonomía cultural. Dice que a partir de la revolución rusa reconoce y reivindica para Austria el derecho de los pueblos a la autodeterminación. De cualquier manera, su teoría de la nación no deja de tener valor ya que llama la atención sobre el problema de la integración. Este aspecto marca su diferencia con la teoría leninista de la cuestión nacional. Aquí reside, sin duda, su principal mérito, ya que puede ser considerado como un autor que plantea un complemento, antes que una alternativa. No es casual que por ellos varios autores latino-

³¹ Anton Pannekoek. "Lucha de clases y nación", en: *La Segunda Internacional y el problema nacional y colonial*, segunda parte, p. 274.

americanos reivindiquen en la actualidad la teoría de Bauer. Esto es, parte de las condiciones de un desarrollo capitalista normal, y no como indica Lenin del colapso mundial del capitalismo. La teoría de Bauer puede ser el comienzo de un camino para salir del dilema entre internacionalismo proletario y nacionalismo antimperialista.³²

En tanto que para Lenin la nación forma parte de la fase democrática del capitalismo, se plantea el dilema de que esa fase está ya muy adelantada en los países capitalistas desarrollados, mientras que en los países atrasados no ocurre lo mismo. Este dilema sería evitado por Bauer de la siguiente manera:

- a. Desacopla la cuestión nacional de la revolución democrático-burguesa.
- b. Transforma la cuestión nacional en un objetivo estratégico a largo plazo,
- c. Desvía el foco de atención de la independencia política externa del Estado Nacional para centrarlo en la integración interna, social y cultural de la nación.

Estos señalamientos de Bauer esbozan el marco necesario para una teoría de la nación adaptada a las condiciones de la época que se inicia en nuestros días, y que se caracteriza entre otras cosas por la carencia de una perspectiva revolucionaria del proletariado a escala mundial y por el agotamiento del proceso de fundación de Estados nacionales en las regiones periféricas como América Latina.

Ber Borjov

Resulta sumamente curioso observar que en ninguna historia marxista de la cuestión nacional se incluyen los trabajos de Borjov. Los marxistas latinoamericanos tampoco lo mencionan. Hasta donde sabemos, la primera edición de sus trabajos se realiza hace pocos años.³³

³² Véase por ejemplo Leopoldo Mármora. *El concepto socialista de nación*. México, Cuadernos de Pasado y Presente, 1980, p. 191.

³³ Ber Borjov. *Nacionalismo y lucha de clases*. México, Cuadernos de Pasado y Presente, 1979.

¿A qué se debe esta omisión? Antes de intentar contestar a esta pregunta debemos examinar las tesis fundamentales de este autor.

Según Borojov, la cuestión nacional no debe plantearse en términos de la superestructura, tal como lo hacen Otto Bauer y los llamados "bundistas" en Rusia, sino que para ser auténticamente marxista, debe plantearse en el terreno de la base económica. En este sentido, afirma que:

Para conseguir una respuesta revolucionaria al problema nacional, es preciso analizar previamente, no sólo las consecuencias externas y visibles del conflicto nacional, sino también sus causas internas y ocultas. Para ello es preciso superar sus manifestaciones cultural-espirituales y penetrar en la profundidad de la "base económica". Es sencillamente asombrosa la idea de que el conflicto nacional se origina únicamente en el terreno del idioma y de la educación.³⁴

Para Borojov, la relación entre la infraestructura y la superestructura se plantea de la misma manera que en Marx, es decir, como un problema en que las condiciones económicas determinan la forma en que los individuos se representan el mundo. En este sentido, la conciencia no puede determinar la base material ni tampoco la cultura puede ser un medio para desarrollar la conciencia de clase:

No está en el espíritu materialista que los *bundistas* ignoren la base material del problema nacional proletario. Todo su sentido se reduce a la cultura como medio para desarrollar la conciencia de clase, o a preocuparse por la lucha sin prestar atención a las consideraciones del plan de lucha y trabajo.³⁵

Una aplicación de la teoría de Borojov sobre la cuestión nacional, es el problema judío:

Cuando el proletariado judío sufre los efectos de la opresión nacional, los sufre, en primer término, desde un punto de vista material y económico,

³⁴ *Ibid.*, p. 120.

³⁵ *Ibid.*, p. 81.

siendo el desarrollo deficiente de su conciencia de clase sólo un resultado de sus anomalías materiales.³⁶

Lo que Borojov denomina “anomalías materiales”, son aquellas situaciones en que la conciencia de clase se ve bloqueada cuando no existe un desarrollo normal de las condiciones de producción. En este sentido, las “anomalías” surgen a raíz de la competencia nacional, cuando los obreros de un país determinado ni siquiera pueden asegurar un empleo estable. Por esta razón, señala que el proletariado de una nación oprimida expresa su nacionalismo en la demanda elemental del restablecimiento de las condiciones normales de producción, es decir, un lugar de trabajo normal. Cuando esta meta está cumplida renace en forma clara una “sana estructura de lucha de clases”.

Para Borojov, los intereses del proletariado en una nación oprimida no se reducen a defender su empleo, sino que también esos intereses están ligados a la lucha proletaria internacional. En este sentido, los obreros de todas las naciones forman una clase única.

Hay que señalar que para Borojov el desconocimiento de la tesis de la determinación económica de la cuestión nacional, no se limita a los teóricos bauerianos y bundistas, sino que también se presenta en el nivel del sentido común:

La cuestión nacional se expresa en las manifestaciones de la competencia nacional. Sobre la base de esa competencia se crean entre los hombres interesados en ella, ciertos sentimientos y emociones. Y porque su raíz se encuentra profundamente en la vida económica, la gente imbuida de esos sentimientos cree que ellos (los sentimientos) están libres de toda vinculación con la vida material. No advierten la profunda base económica de los sentimientos y pierden la posibilidad de motivarlos. Creen en cambio, que son sentimientos puros, sagrados y que están lejos de todo “materialismo”.³⁷

Ahora bien, cabe preguntar si no habría en Borojov un planteo de la cuestión nacional en términos deterministas, es decir, que niegue el papel de la supraestructura. Nada de ello, Borojov entiende lo ideoló-

³⁶ *Ibid.*, p. 120.

³⁷ *Ibid.*, p. 85.

gico como condición de producción ya que contribuye a reproducir *el sistema* de dominación.

Ya vimos que Borojov se apoya en las tesis fundamentales de Marx. En este sentido, es absurdo atribuirle una teoría independiente de las fuentes marxistas. Siguiendo la lógica de Marx, especialmente en el Prólogo a la *Contribución de la crítica de la economía política*, reitera que para vivir los hombres deben producir. Para producir deben establecer ciertas relaciones de producción, independientemente de su voluntad. De estas tesis básicas, Borojov infiere que el problema nacional debe entenderse en relación con el proceso productivo, al igual que la lucha de clases. De esta manera, para él, la lucha nacional surge cuando el desarrollo de las fuerzas productivas entran en contradicción con las condiciones de producción. Pero Borojov señala que mientras la lucha de clases se da siempre por la apropiación de los medios de producción, la lucha nacional se relaciona con la posesión material de la nación, es decir, por el control del patrimonio territorial.

Según Borojov: la penetración imperialista en un país subdesarrollado no implica necesariamente la propiedad de sus medios de producción. Un poder imperialista puede en cambio controlar las condiciones de producción de ese país (fronteras territoriales, sistema de comunicaciones y transporte, riqueza del subsuelo, etcétera).

Aunque Borojov insiste en el aspecto exterior del control de las condiciones nacionales de producción (la opresión nacional por una nación extranjera), no puede asegurarse que niegue el hecho de que la clase dominante pueda controlar el territorio en aspectos económicos, geopolíticos e ideológicos. Un buen ejemplo de esta doble función del concepto borojoviano de control podría ser el caso de un proceso revolucionario en el que la clase dominante ha perdido sus medios de producción, pero conserva ciertos lugares fundamentales (como instalaciones militares, sistema de transportes, etcétera). Pero también ciertos lugares o condiciones superestructurales. En este sentido, Borojov no se refiere únicamente a las estrictas condiciones materiales de producción sino también a las condiciones ideológicas que hacen posible la reproducción de la clase dominante.

Ahora bien, si atribuimos a Borojov una comprensión dialéctica de las relaciones entre la base económica y de la superestructura (sin lo

cual no podría plantearse adecuadamente la cuestión nacional) cabe examinar a continuación su planteo político sobre las relaciones entre la lucha nacional y la lucha de clases.

Borojov insiste en que la primera tarea del proletariado de una nación oprimida, es la liberación nacional como condición de la revolución social:

Es preciso saber en general que las anomalías en las condiciones de producción repercuten perniciosamente en las propias condiciones de producción en la estructura de clase. Es un hecho conocido que las condiciones normales de producción posibilitan la agudización de las contradicciones de clase; las anormales, en cambio, las atenúan. Al mismo tiempo, las condiciones normales de producción desnacionalizan al pueblo y atemperan la conciencia nacional; pero, por el contrario, cuando falta cualquier parte del patrimonio nacional y son más limitadas sus formas de preservación, los intereses de la nación se tornan armónicos, la conciencia nacional se fortalece y agranda. Por eso existe entre la conciencia de clase y la conciencia nacional un cierto antagonismo en todas las épocas, y la una procura sobreponerse a la otra.³⁸

En este párrafo conviene destacar dos cosas: a) ¿qué entiende Borojov por “partes faltantes” del patrimonio nacional?, y b) ¿qué entiende por “intereses de la nación que se tornan armónicos”?

a) Por “partes faltantes” del patrimonio nacional el autor entiende lo siguiente:

Los pueblos oprimidos siempre se encuentran en su vida de producción sufriendo condiciones anormales cuando faltan o están reducidos el territorio y sus formas de protección: soberanía política, libertad de lenguas y de desarrollo cultural.³⁹

b) En cuanto al segundo aspecto, el autor sostiene que en ciertas condiciones históricas como de opresión nacional, pueden coincidir los intereses nacionales de todas las clases o de algunas de ellas. Pero esto no quiere decir que puedan existir intereses comu-

³⁸ *Ibid.*, p. 71.

³⁹ *Ibid.*, p. 86.

nes abstractos, ya que cada clase tiene sus intereses nacionales que pueden entrar en contradicción con los intereses de otras clases. En este sentido, señala que toda nación se divide en clases, ya que cada clase ocupa posiciones diferentes en el proceso de producción material:

Si formalmente llamáramos nacionalismo a una tendencia a defender los intereses nacionales que de uno o de otro modo se vinculan con la base de las condiciones de producción, es decir, con el territorio, y con sus formas de preservación, tendríamos entonces que, por la diferenciación de los mismos intereses nacionales, hay también diferentes tipos de nacionalismo.⁴⁰

Según el razonamiento de Borojov, históricamente hubo predominio de los intereses de clase de la burguesía en el desarrollo del nacionalismo, pero esto no significa que esos intereses sean los únicos que puedan existir:

Las otras clases y especialmente el proletariado, tienden a desarrollar diferentes tipos de nacionalismo en relación a sus intereses de clase, ya que el proletariado tiene participación en la producción, está interesado en las condiciones de producción; debe haber un cierto tipo de nacionalismo proletario.⁴¹

Así pues, vemos que Ber Borojov, llamado por algunos el "teórico del nacionalismo proletario" construye una argumentación interesante frente a las posiciones culturalistas de la cuestión nacional, pero también frente a posiciones como la de Karl Kautsky, que considera este problema como algo anacrónico o desprovisto de toda importancia en la lucha de clases.

En tanto que para Borojov la lucha de liberación nacional es una forma de la lucha de clases, resulta comprensible que su obra haya sido sepultada por la ortodoxia durante un periodo de ya más de un siglo. No es éste el lugar para intentar explicar este fenómeno, sin embargo compartimos plenamente la opinión de José Luis Najenson

⁴⁰ *Ibid.*, p. 66.

⁴¹ *Ibid.*, p. 79.

en el sentido de que dicho olvido no se debe a razones lingüísticas sino fundamentalmente ideológicas:

Por una parte, por el predominio de la obra de Otto Bauer adoptada por un sector de los mencheviques y todo el Bund, que soslayaba la base económica de la cuestión nacional enfatizando las demandas de carácter cultural. Por otra parte, por el predominio de la concepción kautskyana en el movimiento comunista internacional que propugnaba una política de asimilación de las minorías nacionales y su absorción por las mayorías.⁴²

Más tarde, durante el predominio de las concepciones stalinistas, también la obra de Borojov fue sistemáticamente olvidada, al igual que la obra de Gramsci. Pero no sólo el stalinismo oscureció a estos autores, sino también al propio Marx. En este sentido permanecen ignoradas sus tesis elaboradas en torno de la cuestión irlandesa y de la comuna rural rusa.

Como conclusión de este capítulo, podríamos decir que en América Latina se conoce poco a estos autores. Después del derrumbe del “socialismo real” no hay esperanza de que sean revalorados. Sin embargo, es injusto pasar por alto esas aportaciones.

⁴² José Luis Najenson, Introducción a Ber Borojov, en: *Nacionalismo y lucha de clases*, op. cit., p. 22.

CAPÍTULO 5

LA IZQUIERDA Y LA CUESTIÓN NACIONAL-INDÍGENA

Uno de los problemas más graves de la izquierda en México y en América Latina, que requiere urgentemente una solución teórica y práctica, es la cuestión indígena. Se advierte en los últimos años que numerosas etnias se organizan políticamente, definiéndose como sociedades que aspiran a desarrollar su autonomía frente al poder estatal. Se comprueba, una vez más, que estos movimientos pueden llegar a desarrollar una gran capacidad de asedio sobre las clases dominantes. Pero esto no es un fenómeno exclusivo de México. En muchos países de América Latina de pronto se descubre ante nos-otros que los Estados nacionales, a pesar de ser muy fuertes en su control de las comunidades indígenas, ya no tienen la fuerza compulsiva que exhibían en el pasado. Este debilitamiento arroja una luz sobre lo que está sucediendo con el proceso de globalización. Junto con una política de violencia cada vez más homogeneizadora se está desarrollando una resistencia imposible de controlar.

¿Qué significa el renacimiento de esas etnias que aspiran a convertirse en naciones autónomas con sus propias modalidades de existencia y su tradición común? Más allá de ser un acontecimiento puramente folklórico, se observa que esos movimientos étnicos declaran una guerra abierta a sus respectivos Estados. Tal es el caso, por ejemplo, de Chiapas, pero también de los quechuas y aymaras en Perú y Bolivia y de los quichés en Guatemala o de los indígenas del Cauca en Colombia.

Al recorrer la historia de los grupos étnicos latinoamericanos vemos que, frente a las condiciones de superexplotación y opresión a que fueron sometidos desde la época colonial, manifestaron siempre una asombrosa capacidad de resistencia y adaptación según iban cambiando los mecanismos y las circunstancias que el poder estatal les imponía.

Al parecer, nunca aceptaron una concepción del poder centralizado y dominante. La revolución de la Independencia significó sólo en

aparición una opción en cuanto a la constitución del Estado nacional: éste en principio podía ser organizado de varias maneras, pero en los hechos se constituyó como Estado-Nación (según el modelo francés) con pretensiones homogéneas y centralistas en cuanto a su estructura lingüística y cultural.

No se puede pensar que los grupos étnicos no se dieran cuenta de los acontecimientos que sobrevendrían bajo ese sistema. Así, su política no fue simplemente de rechazo sino de conjunción de esfuerzos destinados a hacer frente a la hegemonía del Estado-Nación.

Su lucha se desarrolló entonces no sólo contra la explotación sino también para preservar su existencia como grupos autónomos culturalmente. Esto explica el hecho de que su renacimiento actual no se hubiera producido de no tener una existencia nacional que durante siglos se pretendió eliminar pero que, coartada y oculta por los vencedores, se mantiene como el vínculo histórico fundamental entre sus habitantes; y si la existencia de ese vínculo (nunca reconocido por el poder central) no explicara a su vez la situación inferior de las etnias explotadas y en consecuencia su lucha feroz por la autonomía.

La existencia y el reconocimiento de estos grupos étnicos nos conducen a entrever muchos enigmas para la izquierda: ¿a dónde conducen estas luchas?, ¿qué expresan?, ¿acaso en México la lucha por la democracia implica también la exigencia de autonomía étnica?, ¿cómo evitar que estas luchas sean manipuladas por la derecha?, ¿será posible que esas luchas puedan desembocar en objetivos socialistas?, ¿qué tipo de socialismo es el que se requiere?, ¿cuál es el papel de los conflictos étnicos en la lucha de clases?, ¿serán capaces los partidos de izquierda de superar su sectarismo sumando esas luchas a las reivindicaciones sociales?, ¿cómo articular eficazmente los intereses de los grupos étnicos con los intereses nacionales?

Es necesario replantear algunos conceptos teóricos para entender mejor esta problemática. No es posible entender el problema indígena sin un análisis de la cuestión nacional. Necesitamos una comprensión más amplia para entender cabalmente este problema que se ha vuelto muy importante en muchos países latinoamericanos. Los conflictos étnicos, al igual que los conflictos nacionales presentan un contenido de clase, y la lucha de clases en aquellos países con una

importante población indígena (México, Ecuador, Bolivia, Perú, Guatemala, etcétera) presentan un contenido étnico, es decir, un conjunto de demandas que no se reducen a las reivindicaciones tradicionales de los partidos de izquierda. Estas demandas abarcan aquellas relacionadas con el respeto a su propia identidad nacional y la no eliminación de sus diferencias culturales.

La antigua confusión entre indígenas y campesinado, o entre etnia y clase, era derivada de un enfoque supuestamente marxista en tanto estaba fundada en la idea de que la lucha de clases constituye el único motor de la historia. Es evidente hoy que dicha idea está en crisis, ya que ignora el hecho de que los conflictos étnicos son anteriores a las clases. Es evidente que no es imposible que las etnias sobrevivan a las clases (e incluso a los Estados, tal como se ve en el caso de los catalanes o de los pueblos de la ex Unión Soviética).

No se puede por tanto seguir sosteniendo que los grupos étnicos son simples residuos del pasado que irán desapareciendo con el desarrollo capitalista. Por el contrario, parece ser que cada día irán fortaleciéndose por efecto de la intensificación de la explotación y opresión a que son sometidos por el proceso globalizador neoliberal que tiende a ser más homogéneo.

Según el pensamiento de izquierda, lo que se puede llamar cultura indígena es la expresión de los vestigios de modos de producción precapitalistas. Conforme se generalizan las relaciones de producción capitalistas desaparecen esos vestigios. Pretender por tanto la preservación de la cultura indígena sería algo "anacrónico" o "reaccionario". Según este tipo de razonamiento (que se remite a Lenin), los indígenas son explotados en mayor medida en razón de su condición cultural de "indios", que también vuelve más pesada su opresión política. Su auténtica liberación residiría, entonces, en hacer causa común con el resto de la clase obrera en el marco de la lucha de clases. Es decir, los grupos étnicos tendrán forzosamente que "desindianizarse" y "proletarizarse". Recordemos que para Lenin, la migración campesina a las ciudades era un fenómeno progresista. Con base en esta lógica, los partidos de izquierda en México se han manifestado en el pasado en favor de una acelerada proletarización de los grupos étnicos. Podría decirse sin exagerar que también en la mayoría

de los países latinoamericanos se expresaron posiciones similares. Pero lo grave de esta situación, no es tanto la permanencia de ese tipo de razonamientos que distorsionan la cuestión étnica subestimándola o reduciéndola según una lógica proletaria clasista. Lo grave en el fondo es la ausencia de una consideración teórica verdaderamente socialista de la cuestión nacional-indígena. Además de Marx, solamente Gramsci y Mariátegui (dentro de la tradición socialista) valoraron positivamente algunos aspectos de dichos grupos. Pero el olvido o desconocimiento deliberado de muchas ideas de estos autores, nos hacen suponer que son casi inexistentes o ausentes en la estrategia socialista.

En el caso de Marx, es fundamental recuperar sus análisis sobre la comuna rural rusa y la cuestión irlandesa. Según Marx, el desarrollo capitalista no es algo fatal o inevitable. El ejemplo de la comuna rural rusa le permitió captar elementos progresistas capaces de constituir la base del desarrollo al socialismo sin tener que pasar necesariamente por la etapa capitalista. Por otra parte, el ejemplo de Irlanda le permitió postular que no todas las luchas son propiamente luchas de clases. Tal como le demostró el movimiento irlandés, se puede hablar de luchas étnico-nacionales tanto más importantes que la lucha de clases.

En el caso de Gramsci, a pesar de que no conoció las culturas indígenas (como las de América Latina), llegó sin embargo a postular la importancia de no atenerse a una concepción clasista y recuperar las tradiciones populares como una base para desarrollar una estrategia socialista. En efecto, al hablar de "cultura popular", Gramsci, a diferencia de Lenin, matizó su posición en principio negativa de las culturas campesinas (mientras que para Lenin la valoración negativa de dichas culturas parece ser una constante en su obra, para Gramsci sólo fue un momento). Así, el filósofo italiano llegó a desarrollar la idea de que había que valorar positivamente la cultura nacional-popular como expresión necesaria de la hegemonía. Para él no se trataba de conservar las tradiciones campesinas sino de transformarlas cualitativamente a través de una "reforma intelectual y moral". En esta transformación, la filosofía marxista constituiría una concepción racional superior capaz de ser una alternativa frente al folklore, que no es otra cosa que una concepción inferior de carácter racional fragmentario y asistemático.

Según algunos pensadores y dirigentes de izquierda, en América Latina no existe ni puede existir una cultura popular con los rasgos positivos que le atribuye Gramsci. Lo que habitualmente encontramos en nuestros países sería más bien el equivalente al "folklore".¹

Si agregamos a este cuestionamiento algunas críticas formuladas últimamente por los filósofos del posmodernismo, tenemos entonces un planteo general que propone la invalidez de las luchas étnicas nacionales, ya que así lo demostraría la total homogeneización de las culturas locales. Tal es el punto de vista de autores como Gianni Vattimo, quien sostiene que a raíz del proceso de conversión generalizada del valor de uso en valor de cambio, ya no existen actualmente movimientos sociales transformadores. Según esta argumentación, no sólo las luchas de la clase obrera han llegado a su fin, sino también todos los intentos transformadores impulsados por las revoluciones indígenas de nuestro tiempo.²

Si tal como sostienen los filósofos del posmodernismo neoliberal, las culturas indígenas carecen de rasgos positivos o progresistas y que además han sido totalmente neutralizadas por el proceso de globalización, ¿cabe entonces considerarlas como simples supervivencias precapitalistas en proceso de extinguirse e incapaces de actuar como agentes transformadores?

Resulta preocupante que autores como Roger Bartra sostengan la tesis de que incluso los usos y costumbres indígenas pueden legitimar crímenes y la violación de derechos humanos.³

Por supuesto que este tipo de tesis es discutible y refutable, ya que reduce todas las expresiones de la cultura indígena a las formas coloniales. No ve que además de dichas formas, las culturas indígenas expresan valores positivos que derivan de la época prehispánica. No tomar en cuenta esta realidad implica descalificar y rechazar en bloque todas las expresiones de las culturas indígenas bajo el argumento de ser simples rasgos folklóricos o burdas expresiones de "violencia salvaje".

¹ José Joaquín Bruner. *Notas sobre cultura popular, industria cultural y modernidad*. Santiago de Chile, Flacso, 1985, p. 6.

² Gianni Vattimo. *El fin de la modernidad*. Barcelona, Gedisa, 1986.

³ Roger Bartra. "Violencias salvajes: usos, costumbres y sociedad civil", en: Adolfo Sánchez Vázquez (editor). *El mundo de la violencia*. México, UNAM-FCE, 1988.

Tal como se puede apreciar, no sólo en el pensamiento de izquierda sino también en muchos intelectuales posmodernistas existe una visión escéptica similar sobre la cuestión indígena. Estos enfoques que tienden a ser predominantes, nos exigen realizar un esfuerzo de replanteamiento teórico para salir de la parálisis conceptual y práctica. Los actuales movimientos étnicos demuestran que son importantes agentes transformadores al extremo que constituyen una seria alternativa al desarrollo capitalista. En este sentido, podemos rescatar y compartir plenamente la hipótesis de Guillermo Bonfil cuando señala que la permanencia de más de treinta millones de indígenas en América Latina no puede ser considerado de ningún modo un "rasgo folklórico" sin mayor trascendencia: "Todo lo contrario: la diversidad étnica de nuestros países ha sido y es una dimensión fundamental, sin cuya comprensión plena, con todas sus consecuencias e implicaciones, no es posible imaginar un proyecto de futuro capaz de resolver problemas cruciales de nuestras sociedades."⁴

Según Guillermo Bonfil, es posible interpretar que las etnias pueden dar lugar a la constitución de naciones:

Los grupos étnicos son naciones en potencia: unidades capaces de ser el campo social de la historia concretas en tanto delimitan grupos con un cierto grado de articulación interna, que comparten códigos comunes y una ideología de la diferencia (un "nosotros" diferente de "los otros") que abarca aspectos históricos profundos capaces de justificar la conciencia de ser una sociedad distinta y en consecuencia legitimar la lucha política por una autonomía parcial o total.⁵

Quizá el problema principal que impide una correcta comprensión de esta capacidad potencial de los grupos étnicos para convertirse en naciones, sea la falta de una teoría adecuada (y además actualizada) de la cultura. Claro está que para redefinir hoy el concepto de etnia no basta remitirse a los clásicos del marxismo (aunque no se puede dejar de reconocer que algunos de sus planteamientos básicos siguen siendo válidos). Es necesario incorporar los desarrollos recientes de las ciencias sociales y especialmente de la teoría antropológica, tal

⁴ Guillermo Bonfil (compilador). *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios de América Latina*. México, Nueva Imagen, 1981, p. 30.

⁵ *Ibid.*, p. 30.

como lo hace, por ejemplo, Gilberto Giménez, quien señala lo siguiente:

No tiene sentido la querrela acerca de si deben preferirse criterios objetivos o criterios subjetivos (como el sentimiento de pertenencia). Esta querrela que divide a los científicos sociales en objetivistas y subjetivistas (o idealistas) supone una concepción ingenua de la dicotomía entre representación y realidad. Se puede comprender mejor la realidad de las identidades sociales si se sustituye la falsa alternativa entre objetivismo y subjetivismo por la distinción entre identidades establecidas o instituidas, que funcionan como estructuras objetivas ya cristalizadas.⁶

Si aceptamos esta sugerencia de que las identidades sociales “funcionan como estructuras objetivas ya cristalizadas”, podemos entonces considerar dos delimitaciones históricas del concepto de etnia. En un primer nivel ésta podría situarse en ciertas etapas anteriores al surgimiento del capitalismo (lo cual no obstaculiza que perdure más allá de su fase histórica subsumida bajo otras formas de identidad como la nación): “El límite histórico del concepto de etnia, por oposición al de nación, puede y debe remontarse (en cuanto a su origen y dentro de la variabilidad histórica y geográfica pertinente en cada caso) en etapas anteriores al surgimiento del capitalismo, sea cual fuere el momento que consideramos como inicial para este último.”⁷

La segunda delimitación podría considerarse no ya en el contexto histórico anterior al capitalismo, sino en el contexto actual, es decir, en el seno de las sociedades nacionales actualmente existentes. De lo que se trata aquí es de la reconstrucción de un proyecto histórico global de una etnia incluida dentro de un Estado-Nación.⁸ Aquí las etnias están integradas al sistema de relaciones de producción capitalista ocupando cualidades estructurales por su posición socioeconómica.

Ahora bien, el problema que se nos presenta es el siguiente: ¿hasta qué punto la posición estructural de las etnias en el actual sistema capitalista neoliberal condiciona la viabilidad de un proyecto étnico-nacional?, ¿los

⁶ Gilberto Giménez. *La teoría y el análisis de la cultura*. México, SEP/Universidad de Guadalajara/Comesco, 1987.

⁷ José Luis Najenson, «Etnia, clase y nación», en: *Boletín de Antropología Americana*, núm. 5, México, p. 52.

⁸ Stefano Varese. *Proyectos étnicos y proyectos nacionales*. México, SEP 80, p. 12.

movimientos étnicos están motivados principalmente por la búsqueda de control autónomo de sus condiciones de producción?, ¿su proyecto político no está ni puede estar orientado en dirección de un proyecto revolucionario de contenido democrático-socialista? Los grupos étnicos al estar integrados a la estructura de relaciones de producción capitalista, ¿no podrían generar proyectos nacionales autónomos y viables?

Para el pensamiento de izquierda sólo podrían acceder a la conciencia social como clase explotada: “El acceso a la conciencia de clase hace viable la lucha reivindicativa, no ya como proyecto autónomo sino en términos de una alianza de clases en contra de la explotación capitalista.”⁹ Este tipo de planteamientos no son convincentes ya que no explican la necesidad del desarrollo de reivindicaciones que no sean propiamente de clase. Cierto es que los grupos étnicos pueden acceder a una conciencia de clase (dada su posición de explotados en la estructura de producción, pero ¿ello supone necesariamente la pérdida de su identidad cultural?, ¿no sería mejor plantear el problema en otros términos, es decir, como la posibilidad de que esos grupos puedan desembocar en un proyecto socialista a partir de reivindicaciones como la libertad, la justicia social y la democracia?

Tal como ha señalado Adolfo Sánchez Vázquez, en el caso del EZLN no se puede renunciar a reivindicar e intentar construir el socialismo aun cuando todo (y todos) parezca estar en contra. Para salir al paso de este eclipse promovido del proyecto socialista hay que tratar de comprender: “cómo y cuándo no se debe intentar construir el socialismo. Diremos a este respecto que, en nuestros días, el EZLN después de levantarse en armas en Chiapas, ha sacado hasta ahora las debidas lecciones del fracaso de los movimientos guerrilleros. Las ha sacado: 1) al poner en primer plano como objetivo —dadas las condiciones sociales del país y del estado de Chiapas— la libertad, la justicia social y la democracia, junto a otras reivindicaciones no menos necesarias e inmediatas; 2) al privilegiar la lucha política sobre la militar, y 3) desechando las estrategias vanguardistas y foquistas al recabar el consenso y el apoyo de la sociedad civil, a la que no sólo le pide su participación activa y solidaria, sino también que se pronuncie sobre el futuro del EZLN. Pero además de la necesidad de comprender cómo y cuándo no intentar construir el socia-

⁹ Luis Bate. *Cultura, clases y cuestión étnico-nacional*. México, Juan Pablos, 1984, p. 76.

lismo, está también la necesidad de reivindicarlo en tiempos difíciles para él como proyecto necesario, deseable y posible.”¹⁰

No resulta ya muy convincente la tesis de la vieja izquierda en el sentido de que los grupos étnicos pueden acceder a una conciencia de clase *sólo* en función de reivindicaciones económicas. El problema de este punto de vista es que parte del supuesto de que la definición de la clase social se da únicamente en términos económicos. La clase se define aquí en términos estrictamente económicos y denota a los portadores o agentes de determinadas relaciones de producción. Esto concuerda con la tradición marxista clásica, pero difiere del modo en que otros marxistas antidogmáticos (como Adolfo Sánchez Vázquez) insisten en que las clases deben definirse en el nivel político e ideológico, tanto como en el económico.

Es legítimo definir también las clases en términos político-ideológicos. En el caso de los movimientos étnicos se comprueba que no sólo son capaces de acceder a una conciencia de clase, sino que además pueden desarrollar otras identidades. Hay que tomar en cuenta que existe una lucha de clases en el nivel específico de lo cultural que no puede reducirse a lo puramente económico. Hay también una lucha incesante que cotidianamente da lugar a equilibrios temporales que se manifiestan en forma de correlaciones de fuerzas simbólicas, en las que existen posiciones dominadas y posiciones dominantes. Quienes ocupan las posiciones dominantes pugnan siempre por imponer una definición dominante de la identidad, la cual se presenta como la única identidad “legítima”. Quienes en cambio ocupan las posiciones dominadas, sólo tienen dos posibilidades: 1) la asimilación a la identidad “legítima”, o 2) la subversión de la relación de fuerzas simbólicas, no tanto para negar los rasgos estigmatizados sino para invertir la escala de valores. En este último caso, el objetivo de la lucha no es tanto reconquistar una identidad negada y supuestamente perdida, sino más bien apropiarse de la capacidad de construir autónomamente la propia identidad. Se trataría por tanto, de lograr el reconocimiento de la personalidad cultural y los derechos y beneficios ligados a ese reconocimiento en el plano político y económico.

¹⁰ Adolfo Sánchez Vázquez. *De Marx al marxismo en América Latina*. México, Itaca-BUAP, 1999, p. 249.

Se ve pues que la identidad de los grupos étnicos como clase no se puede definir sólo en términos económicos, sino también a partir del modo en que elaboran históricamente su propia identidad cultural. ¿Pero que es la identidad? Ésta no es otra cosa que la percepción colectiva de un “nosotros” relativamente homogéneo por oposición a “los otros” en función del reconocimiento de caracteres, marcas y rasgos compartidos así como de una memoria colectiva común.¹¹ Reencontrar la propia identidad es entonces, en primer término, reencontrar un cuerpo, un pasado y una historia: “no es el grupo en tanto que grupo lo que explica la memoria colectiva y hablando más exactamente, es la estructura del grupo lo que proporciona los marcos de la memoria colectiva, definida no ya como conciencia colectiva, sino como sistema de interrelaciones de individuos”.¹²

Al llegar a este punto queremos introducir un breve comentario sobre esta acertada concepción de la memoria colectiva. Nos parece que Mariátegui ilustró muy bien esta idea a raíz de sus análisis sobre la comunidad indígena peruana. Para Mariátegui, la estructura social originaria de los países andinos es la conformación socialista del *ayllu* (la comunidad indígena). Pero para él, la memoria colectiva no puede simplemente registrarlo o reproducirlo mecánicamente. Tal cosa no significaría más que una pretensión absurda de volver a la época prehispánica. Por el contrario, para Mariátegui es necesario reconstruir la comunidad socialista original en función de las necesidades del presente. La memoria colectiva por tanto no podía ser para él simple representación sino también construcción. Esta idea es actualmente sostenida por muchos antropólogos, como por ejemplo M. Halbwach, quien sostiene que “la memoria colectiva adapta la imagen de los hechos antiguos a las creencias y a las necesidades del presente.”¹³

Otro buen ejemplo que ilustra este poder constructivo de la memoria colectiva es el caso de algunos grupos étnicos del Brasil. Al estudiar la cultura brasileña, Roger Bastide señala lo siguiente:

¹¹ Robert Fossaert. *La société, 6. Les structures ideologiques*. Paris, Editions du Seuil, 1983, p. 42.

¹² Roger Bastide. *Les religions africaines du Brasil*. Paris, PUF, 1960.

¹³ M. Halbwach. *La memoire collective*. Paris, PUF, 1968, p. 75.

la memoria colectiva es ciertamente una memoria de grupo, pero es la memoria de un escenario —es decir, de relaciones entre roles—, o también la memoria de una organización y de una articulación de un sistema de relaciones entre individuos. Pues bien, son precisamente esas articulaciones y esas relaciones las que han sido destruidas por la esclavitud.¹⁴

Los afrobrasileños van a tratar de rellenar con elementos culturales del país receptor las lagunas de su memoria que han sido destruidas por la esclavitud. Este proceso de rellenamiento se asemeja a las operaciones de *bricolage* descritas por Lévi-Strauss.

Se puede seguir citando más investigaciones de otros antropólogos pero consideramos que no es necesario. Basta destacar el hecho de que es indispensable replantear desde el pensamiento socialista el significado que adquiere la lucha de clases en el plano cultural y simbólico (algo fundamental que los partidos de izquierda han ignorado y siguen ignorando). Esto no significa negar ni subestimar la importancia de las luchas en el terreno de lo económico. Es conveniente especificar el modo en que se redefine la lucha de clases en la lucha ideológica. Aquí también existe una oposición entre la memoria oficial y la memoria indígena. La memoria oficial es la memoria de la clase dominante que se organiza bajo la gestión del Estado capitalista. Esta clase dominante define lo que debe recordarse y pensarse acerca del pasado (ciertas fiestas cívicas y figuras ilustres o acontecimientos históricos). Esta gigantesca empresa de organización y de control implica la represión de los contenidos no asimilables ni recuperables de la memoria popular, mediante procedimientos tales como la imposición del silencio y del olvido, la cancelación de fechas recordatorias de levantamientos populares y la destrucción pura y simple —o al menos la desfiguración deliberada— de la memoria del pueblo. La historia de la destrucción y sustitución y posterior folklorización de los centros ceremoniales indígenas constituye un ejemplo paradigmático de esta forma de represión.¹⁵

En este intento de anexión ideológica del pasado, las culturas indígenas intentan mantener o liberar su memoria de mil maneras oponiendo otros relatos, otra épica, otros cantos, otros espacios, otras

¹⁴ Roger Bastide, *op. cit.*

¹⁵ Gilberto Giménez, *op. cit.*

fiestas, otras efemérides y otros nombres impuestos por las clases dominantes o por el poder estatal.

Conclusión

Se puede afirmar que los movimientos indígenas no son simples sobrevivencias precapitalistas destinados a desaparecer. Por el contrario, se puede suponer que seguirán creciendo y tomando más fuerza política a medida que son presionados por las necesidades actuales del proceso global homogeneizador. Sus necesidades de liberación y de autonomía frente al Estado nacional, pueden desembocar en reivindicaciones de carácter democrático y socialista en la medida que su identidad étnica se fortalezca con un acceso mayor a su conciencia de clase. Al tomar conciencia de la superexplotación no pierden su identidad cultural sino que asumen mayor conciencia de clase.

La situación social de los grupos étnicos difiere de la de la clase obrera, cuya lucha de clases es "químicamente pura". Para los indígenas que no son sólo explotados sino superexplotados (ya que su salario es sumamente inferior al de un obrero urbano) la cuestión social y económica se plantea en otros términos, es decir, como un problema de reivindicación de su existencia nacional (y por tanto de su autonomía política, económica y cultural). Por eso su lucha se libra en la soledad ya que es una lucha contra el Estado nacional (y no contra el pueblo), porque en tanto naciones oprimidas sólo pueden acabar con la superexplotación enfrentándose de manera soberana contra la nación opresora. La lucha de estos movimientos indígenas tiene por tanto una dimensión que no se puede reducir a las luchas de los partidos políticos. La izquierda tendrá que reconocer (aunque no quiera) que esa lucha es relativamente autónoma, ya que es una lucha por el control de sus propias condiciones de producción. Aunque la lucha de los grupos étnicos sea por la tierra o por la consecución de recursos para la producción o por el respeto a la democracia ejidal o municipal, allí donde el sistema de creencias y valores ligado a la dimensión étnica mantiene su importancia, la lucha misma adquiere un carácter específico, en virtud precisamente de la especificidad étnica desde la cual se concibe y se pone en práctica. Se alude a valores como la solidaridad y ayuda mutua, a la mística comunal y al

peso que tienen las relaciones de parentesco, los cargos religiosos y las responsabilidades políticas. Y fundamentalmente al sentido vital que tiene la conservación de la tierra para los indígenas; y no de cualquier tierra, sino del espacio físico ligado por tradición a su reproducción social. Porque expresiones como “madre tierra” o “la tierra es la vida misma” adquieren un significado trascendental allí donde la mera actividad económica está permeada por fuertes sentimientos místicos y por todo el sistema de creencias y valores que sostiene a estas particulares formas de organización social.¹⁶

El restablecimiento y la afirmación nacional de los grupos étnicos, en tanto se hallan ligados a su propio proyecto de transformación social, nos revela la necesidad que tienen todos los sujetos sociales, incluso los centralizadores, de reafirmar sus particularidades contra la universalidad abstracta. Necesitamos por tanto de un nuevo Estado plurinacional o, como dice Luis Villoro, de un Estado plural con base en la diversidad de culturas.¹⁷

Es legítimo entonces reconocer la necesidad de un nuevo modelo contrahegemónico en el que lo indígena-nacional, teniendo como núcleo un proyecto histórico y popular, se resiste a ser encerrado en una organización estatal y reducido a esa trivial identidad mercantil que da la pertenencia a un sistema de símbolos y valores programado por la sociedad neoliberal.

¹⁶ Consuelo Mejía. *La lucha indígena en México. 1970-1983*. Tesis de Maestría FCPS.UNAM. 1986.

¹⁷ Luis Villoro. *Estado plural, pluralidad de culturas*. México, Paidós-UNAM, 1998.

CAPÍTULO 6

MODERNIDAD Y REVOLUCIÓN INDÍGENA

Uno de los problemas que se nos plantean hoy en México y en América Latina después del derrumbe del “socialismo real” es el de repensar la teoría política de Marx. Hoy, cuando acabamos de conmemorar los 150 años de la publicación del *Manifiesto comunista*, se nos presenta una buena ocasión para desarrollar tal reflexión. Lo que llama mucho la atención del *Manifiesto* es que parece sobrepasar siempre sus lecturas, por ejemplo las que se intentaron hacer en los años 20 con Labriola, Korsch o Trotsky, o en los años 60 cuando el socialismo revolucionario estaba a la vuelta de la esquina. Obviamente hoy la situación ha cambiado y exige una nueva lectura. En vez de la actualidad del socialismo parece que nos encontramos con un retroceso. Reconociendo esta inactualidad imposible de negar, empieza el libro de Jorge Veraza.¹ El estilo del autor es como siempre muy desconcertante. Para hablar del *Manifiesto* empieza hablando de Jimmy Hendrix, de la comunidad de mujeres según Marx y Engels, o de una canción de los Beatles: *Lucy in the sky*. Pero luego Veraza deja paso a una reflexión filosófica rigurosa (no por ello menos divertida, gozosa, antisolemne), y empezamos a descubrir ideas originales o por lo menos interesantes. El autor con tono irreverente, evitando en todo momento las pesadas reglas académicas que obstaculizan el debate filosófico, de golpe nos introduce en algunas de las más oscuras divagaciones posmodernas de ciertos intelectuales neozapatistas.

Y así, poco a poco, vamos descubriendo el primer mérito de Jorge Veraza. Con su estilo poco ceremonioso nos obliga a discutir, o por lo menos a crearnos la necesidad de pensar si son válidas las ideas postuladas por esos intelectuales cuando nos quieren hacer creer que ahora se trata de construir una práctica política totalmente nueva, rompiendo incluso todo vínculo con la tradición del pensamiento de

¹ Jorge Veraza Urtuzuástegui. *Leer nuestro tiempo. Leer el Manifiesto. A 150 años de la publicación del Manifiesto del Partido Comunista*. México, Itaca, 1998.

Marx. Nos damos cuenta de que aunque el libro parecía difícil, casi aforístico y disperso (daba la impresión de contener ensayos aislados, escritos en diferentes épocas), podemos encontrar puntos de vista que nos aclaran la coyuntura política actual a partir de una estructura lógica y un hilo conductor o tesis central. La estructura consiste en dos partes: la primera parte trata de leer nuestro tiempo desde el *Manifiesto comunista*, y la segunda parte, de leer el *Manifiesto* desde nuestro tiempo.

En cuanto al hilo conductor, se puede decir que consiste en la idea de que el *Manifiesto* tiene cierta autonomía relativa. No sólo es un documento coyuntural, sino que plantea una teoría de la revolución que sigue siendo válida. El que no tuviera efectos en la clase obrera de su tiempo se explica por el hecho de que esta clase sufrió los efectos de la ideología capitalista. Para el autor, la teoría de la revolución del *Manifiesto* es válida mientras dure el sistema capitalista. Este planteamiento central es lo que a mi juicio hace importante el libro de Jorge Veraza. Se enfoca el *Manifiesto* no sólo en su época, sino que alcanza el capitalismo neoliberal. Se trata entonces no de una lectura ortodoxa, dogmática, sino de una lectura creativa, atenta a los nuevos problemas de la sociedad actual. En la medida que al autor le interesa invitarnos a leer el *Manifiesto* desde los problemas de la sociedad actual, resulta comprensible que desemboque en una reflexión crítica sobre la situación actual del movimiento revolucionario internacional. En este sentido es que desde la introducción polemiza con los planteamientos recientes sobre el poder, el significado de la democracia o las interpretaciones más difundidas en nuestro medio sobre el derrumbe del “socialismo real”.

Sobre el poder, el autor argumenta que necesitamos otra manera de pensar la política, no tanto en términos de “tomar el poder”, sino más bien en términos de desarrollar otras alternativas fuera del Estado. Sobre la democracia, el autor sostiene la tesis clásica de la autogestión o del gobierno de productores y no tanto de la representación y el pluralismo socialista.

En cuanto a las interpretaciones del derrumbe del “socialismo real”, según Veraza muchas son cuestionables, por no decir falsas, ya que el derrumbe no marca el fin de las utopías ni menos de la vigencia de la tesis sobre la necesidad de la dictadura del proletariado, sino que urge a distinguirla de las imposturas. Esto significa que:

1. Es un error identificar la política comunista con el “socialismo real”.
2. La causa del derrumbe se debió a la fuerza del capitalismo.
3. La ex URSS nunca fue socialista, sino capitalista, “la revolución de octubre fue una revolución burguesa pero llevada a cabo por el proletariado y el campesinado”.²

Ante estas tesis, mi reacción es múltiple. En algunas cuestiones encuentro coincidencias, como por ejemplo en torno de las falsas interpretaciones del derrumbe del “socialismo real”. Ciertamente no se puede negar el impacto del capitalismo, tampoco las condiciones históricas en que se desarrolló tal sociedad; no se trataba de construir una sociedad socialista, sino de modernizar económicamente un país precapitalista. Es decir, en la medida que Rusia era un país atrasado, lo que se imponía era la construcción de una base capitalista.

Pero en otras cuestiones tengo desacuerdos o por lo menos dudas. Encuentro algunas ideas no muy convincentes, por ser inexactas, ambiguas o contradictorias. Señalaré un ejemplo. En la página 46 después de plantear que el proletariado no es la única clase revolucionaria, sostiene en la siguiente página que “hay nuevos sujetos supuestamente no proletarios o que vienen a sustituirlo”, pero que “jamás una clase externa al sistema capitalista tiene la capacidad de transformarlo de raíz e integralmente”.³

Primero plantearé mis acuerdos y al final mis observaciones. Empecemos precisando de qué trata el *Manifiesto*. Si entendemos que el *Manifiesto* contiene fundamentalmente una teoría de la revolución hay que precisar sus principales conceptos:

- Un concepto del desarrollo del capitalismo como modernidad.
- Un concepto de la historia del capitalismo como lucha de clases (como lucha entre la burguesía y proletariado).
- Una idea de la revolución como contradicción entre fuerzas y relaciones de producción.
- Un concepto del agente histórico de esa revolución, es decir, del proletariado.

² *Ibid.*, p. 25.

³ *Ibid.*, p. 46.

En verdad, el drama básico que plantea el *Manifiesto* es el desarrollo y la lucha entre la burguesía y el proletariado. Todo cambia a partir de la aparición del mercado mundial. Uno de los capítulos más sugerentes del libro de Jorge Veraza es el que se refiere a este proceso de modernización, o mundialización. Aunque Veraza prefiere seguir usando el término de Marx, claramente se refiere al proceso de “globalización”. Es lo mismo. Esto es un hecho que demuestra lo acertado del diagnóstico de Marx sobre el proceso de expansión del capitalismo. Lo que Veraza intenta discutir es la cuestión de los límites de tal expansión. ¿Qué es lo que ha hecho que el capitalismo no llegara a su fin? El autor sostiene en primer término que el capitalismo ha continuado creciendo gracias a la creación de nuevos mercados, de tal modo que en nuestros días ya casi no hay lugar en el planeta donde no se haya infiltrado la lógica del mercantilismo. Con justa precisión Veraza señala que “la mundialización del capitalismo corre a la par que la economización creciente del mismo bajo la forma autoritaria de la hipóstasis del Estado”.⁴

De manera tal que: la “economización total es el signo de los tiempos”. El neoliberalismo es muestra ineludible de ello: “crecen los muros de la cárcel y la ampliación de su espacio... purifica al capitalismo como la sangre de vírgenes a los vampiros”.⁵

Según el *Manifiesto*, la expansión del capitalismo forzosamente creará las condiciones de su destrucción. Las necesidades que va creando no satisfarán a largo plazo. Es una aportación innegable el modo como Veraza ha desarrollado esta teoría del valor de uso o de aquellos valores que se convierten en valores de cambio de manera tal que el capitalismo convierte la vida en muerte. Conociendo desde hace más de veinte años al autor, veo que mantiene sus preocupaciones ecologistas. Parece que incluso se han reforzado a medida que aumenta la contaminación en la ciudad de México. No podía ser de otra manera ya que hemos llegado a una situación extrema, totalmente insoportable (ya sólo falta que nos empiecen a vender oxígeno). Debo destacar también esto para caracterizar un poco el tipo de filosofía que sostiene el autor y que permite comprender su necesidad de

⁴ *Ibid.*, p. 114.

⁵ *Ibid.*, p. 95.

rescatar a Marx en la actualidad. Hay aquí una actitud honesta que intenta llamarnos la atención en la necesidad de una **revolución del cuerpo** como un valor de uso que hay que defender. Una de las cosas más importantes es justamente rescatar la actitud de Marx hacia la modernidad. Creo que Veraza se refiere a ello destacando el modo como este proceso continúa en nuestros días. En la página 125 señala que:

El hecho de que en la actualidad el conjunto de los valores de uso se muestre nocivo, no sólo insatisfactorio por insuficiente, sino insatisfactorio por nocivo, por negativo respecto de la reproducción del sujeto constituido biológica, natural y consuetudinariamente es indicativo de que no está alejado un momento de reactivamiento de la conciencia revolucionaria.⁶

En efecto, cada día que pasa nos damos más cuenta de que las necesidades básicas no son satisfechas por el sistema capitalista, sino más y más deformadas (como por ejemplo eso de que hay dos cosas que una mujer no puede evitar: llorar y comprarse zapatos). Esta deformación creciente nos lleva hacia la necesidad de construir un proyecto alternativo. De ahí que —dice el autor—:

Hoy en 1998, se cumplen 150 años de la redacción del *Manifiesto Comunista* y en medio de una creciente lucha por la sobrevivencia a nivel mundial, la gente está cansada de los años en que han sufrido la profundización de sus estados de depresión, está cansada del proceso de idiotización creciente en el que todavía vegetan somnolientas; la gente está cansada de autodestruirse, de vivir atomizada y masificadamente bajo la presión del capital y de su Estado; la gente se desgarrar y se desangra y no encuentra salida. El *Manifiesto Comunista* sigue presente como codificación de la conciencia de clase revolucionaria proletaria.⁷

Se puede añadir que además de esa codificación, el *Manifiesto* sigue presente como el único lenguaje capaz de satisfacer verdaderamente las necesidades básicas. Por eso, el *Manifiesto* es también una teoría de la modernidad más plena y más profunda. Quizá esto es lo que no veo

⁶ *Ibid.*, p. 125.

⁷ *Ibid.*, p. 115.

en el libro de Veraza. No hubiera estado de más que el autor tratara esta importante cuestión. Otro autor, Marshall Berman, ha hecho notar en su libro *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, que la nueva sociedad comunista de la que se habla en el *Manifiesto* es inconfundiblemente moderna.⁸ Hay un ideal del desarrollo humano como la forma de una buena vida. Se ve la dinámica del capitalismo como un proceso de crecimiento continuo, contradictorio, incesante, abierto y sin fronteras. Este hecho contradictorio no sólo revela un aspecto negativo en el proceso de mundialización, sino también revela un aspecto positivo. Esto hace que Marx también se presente como un modernista (no como un modernizador). A Marx no le interesaba tanto lo que hizo la burguesía, sino el potencial explosivo que se derivaba del proyecto de la modernidad. Por eso Marx comenzó alabando a la burguesía. Para él la promesa de una nueva sociedad surgía del impulso desencadenado por esa clase. Vislumbró que lo que había que hacer era profundizar las libertades que ponía en juego la modernidad capitalista ya que la burguesía por sí misma jamás lo permitiría.

Vista esta cuestión desde la perspectiva de las revoluciones indígenas de nuestro tiempo, lo que más nos interesa del *Manifiesto* es rescatar su poderoso argumento para fundamentar un programa de modernismo internacional. Esta posibilidad fue planteada también por los populistas rusos: ellos argumentaban que la atmósfera explosiva de la modernización en los países de Europa occidental (la ruptura de comunidades campesinas y el aislamiento del individuo, el empobrecimiento masivo y la polarización de clases), podía ser una característica cultural, más que un imperativo inexorable para toda la humanidad. ¿Por qué las naciones no habrían de alcanzar una fusión más armoniosa entre las tradiciones indígenas y las potencialidades de la vida moderna?

Un gran problema que hoy vemos en América Latina es que hay situaciones donde, además de existir un atraso económico, también hay diversidad cultural, es decir, sociedades indígenas en las que no es fácil aplicar categorías de análisis válidas para Europa occidental.

⁸ Marshall Berman. *Todo lo sólido se desaparece en el aire. La experiencia de la modernidad*. México, Siglo XXI, 1992.

Hubo un marxista muy inteligente en América Latina que se dio cuenta de esta situación. Fue el peruano José Carlos Mariátegui, quien habló de la necesidad de un socialismo no europeo, es decir, indoamericano, ya que el principal problema social de muchos países de América Latina, es el problema indígena.

Para Mariátegui, es posible combinar el socialismo con la realidad pluricultural y pluriétnica. En este sentido, habló de la posibilidad de combinar las tradiciones indígenas con la modernidad occidental. Obviamente que este tipo de marxismo se salió del dogmatismo de la época. Para ese marxismo dogmático, positivista, científicista (igual que para casi toda la tradición de izquierda en América Latina), la solución al problema indígena era su desaparición mediante la integración a la cultura occidental. Es decir, las tradiciones indígenas eran incompatibles con el desarrollo de las fuerzas productivas. Precisamente ese desarrollo implicaba sacrificar las tradiciones indígenas, ya que ellas constituían elementos relacionados con el atraso.

Lamentablemente, la respuesta al socialismo indoamericano de Mariátegui fue criticarlo como "populista", una expresión que antes se usó para descalificar la teoría de los populistas rusos cuando planteaban la posibilidad de conservar elementos de la comuna rural y pasar de ahí al socialismo. Conocemos la opinión de Marx frente a este problema, cuando en sus reflexiones sobre el porvenir de la comuna rural rusa admitió que no era una posibilidad tan fuera de sentido. Para Marx, se podían evitar los riesgos y las implicaciones negativas del paso necesario por el capitalismo: si se podía pasar de la comuna rural al socialismo esto significaba que se podían evitar las penurias del capitalismo y del desarrollo contradictorio de las fuerzas productivas.

Para poder enjuiciar —dice Marx— con conocimiento propio las bases del desarrollo en Rusia, he aprendido el ruso y estudiado durante muchos años memorias oficiales y otras publicaciones referentes a esta materia. Y he llegado al resultado siguiente: si Rusia sigue marchando por el camino que viene recorriendo desde 1861, desperdiciará la más hermosa ocasión que la historia ha ofrecido jamás a un pueblo para esquivar todas las fatales vicisitudes del régimen capitalista.⁹

⁹ C. Marx. "Carta a la redacción de *Otiébestviennie Zapiski*", en: *Escritos sobre Rusia, II. El porvenir de la comuna rural rusa*. México, Cuadernos de Pasado y Presente, 1980, p. 63.

O sea que en vez de enfatizar tanto en aquel Marx que hablaba de un supuesto progreso para la humanidad, habría que rescatar más aquel Marx que polemizaba con los populistas rusos. Aunque Veraza se refiere a esa polémica, especialmente con Vera Zasulich, creo que no logra plantear bien el problema. Es más importante cuestionar la idea de que el progreso implica forzosamente liquidar las tradiciones indígenas. Hoy en día está en crisis el paradigma del desarrollo de las fuerzas productivas. Ésta es una cuestión que no previó Marx. Ya no se puede pensar que las fuerzas productivas tienen un desarrollo ilimitado o que puede ser la única vía de progreso. Hay que buscar otras formas de racionalidad y de organización social. Esto significa que podemos pensar en la posibilidad de una revaloración del socialismo a partir de las tradiciones culturales de nuestros pueblos, y no necesariamente de las necesidades del productivismo económico-industrial. Esto no se contradice con el pensamiento de Marx. Al contrario, coincide con sus ideas sobre la historia cuando no pensaba que el capitalismo tuviera que darse en todas las sociedades, de manera lineal e inexorable.

Vale la pena citar otra vez a ese Marx que respondía a uno de sus críticos de la siguiente manera:

A todo trance quiere convertir mi esbozo sobre los orígenes del capitalismo en la Europa occidental en una teoría filosófico-histórica sobre la trayectoria general a que se hallan sometidos fatalmente todos los pueblos... esto es hacerme demasiado honor y, al mismo tiempo demasiado escarnio.¹⁰

Lo más interesante es que a partir de una revaloración socialista de las tradiciones indígenas se puede plantear otro tipo de modernidad basada en el desarrollo cultural. De ahí el interés de recuperar potenciales de comunicación en la vida moral no occidental. Esto coincide con la necesidad de buscar una concepción ética relacionada con una forma alternativa al sistema capitalista. Quiero decir, que en las tradiciones indígenas hay una moral recuperable (de trabajo cooperativo,

¹⁰ *Ibid.*, p. 64.

de servicio social y de lógica no mercantil) que puede ser útil hoy en día frente a la lógica neoliberal y sus exigencias tecnocráticas.

En la coyuntura actual, Veraza da a entender que la política que necesitamos no es la que tenemos (que sería una especie de querer un mal necesario, es la obsesión izquierdista por la toma del poder) sino más bien un “no querer el poder”. El autor sostiene que hay en Marx esta concepción, razón por la que no se puede cortar la tradición de una izquierda fundada en el pensamiento marxista (tal como sostienen los intelectuales neozapatistas posmodernos (en la mesa 1 durante el *Primer Encuentro por la Humanidad y Contra el Neoliberalismo*, organizado por el EZLN en Chiapas en 1996).

Esta idea de “no querer el poder” que según Veraza está presente en Marx, fue ampliamente desarrollada por Gramsci, cuando criticaba la estatolatría o aquellos intentos izquierdistas por apropiarse del Estado. Creo que cuando Veraza critica el “politicismo” se refiere a este culto al estatalismo, lo cual resulta justificado. La izquierda mexicana y latinoamericana se han caracterizado justamente por esta deformación del marxismo, pero también por su identificación con el modelo autoritario del llamado “socialismo real”. Creo que la crítica de Veraza resulta, entonces, acertada. Hay que repensar la política desde otra forma de hacer política. Esa otra forma está bien representada por la vía consejista, que insiste en el desarrollo de la revolución antes de la toma del poder. Con esta crítica se evita tanto el parlamentarismo como el “voluntarismo”. Lo que se plantea, entonces, es la revaloración de la democracia socialista o de la “dictadura del proletariado” como prefiere Veraza: “es la democracia del pueblo que se defiende aún de los embates del capitalismo —el capital, la burguesía, su Estado— y que organiza la vida social para garantizar la democracia y la reproducción de la vida social en favor del antes pueblo oprimido”.¹¹

El autor señala que la democracia debe entenderse como autogestión de la producción y el consumo: “la abolición de la forma mercancía... bajo el control de los seres humanos organizados voluntaria, democrática y conscientemente para dirigir su metabolismo social a benefi-

¹¹ *Ibid.*, p. 53.

cio de todos, constituye el núcleo decisivo de la dictadura del proletariado".¹²

En este punto no puedo evitar plantearle al autor una duda. Al parecer Veraza defiende una idea clásica de democracia como autogobierno o gobierno de los productores. Yo le preguntaría: ¿puede ser viable este proyecto en las sociedades complejas cuando los sistemas políticos han alcanzado un grado muy alto de diferenciación funcional? ¿Y qué hacer con la legitimación y el consenso?

Cuando Jorge Veraza se refiere al proletariado me da la impresión que trata de rescatar algo demasiado viejo. Comprendo que su insistencia es frente a los sepultureros de Marx que han dicho adiós al proletariado y hablan de la desaparición del **trabajo**. Pero a mi modo de ver, más que rescatar un viejo concepto se necesita replantearlo radicalmente con base en la realidad histórica actual. Si bien es cierto que en primer término se refiere a la única clase que es verdaderamente revolucionaria, esto no significa que otras clases sean reaccionarias. Las clases medias, por ejemplo, en ciertas condiciones se vuelven sociedad civil, cuando tienen ante sí la perspectiva de su tránsito al proletariado. Lo mismo que respecto de las clases medias se puede decir de otras clases. O sea que el concepto de proletariado puede replantearse en un sentido amplio, es decir, como un conjunto de clases que sufren la explotación de los capitalistas. Esto significa que el proletariado no se reduce a quienes trabajan manualmente, sino que abarca a todos los asalariados. Se trata, por ejemplo, de los maestros, estudiantes, médicos, ingenieros, etcétera. Claro que para que todos estos sectores sociales puedan considerarse como parte del proletariado, se necesita que tengan conciencia socialista, esto es, que identifiquen como enemigo a la clase burguesa. Pero no basta para poner fin al capitalismo el ascenso del proletariado al poder. Como demuestra la experiencia histórica, a pesar de haber tomado el poder, ha continuado el capitalismo (aunque de otra manera). El problema es que hace falta que el proletariado convierta los medios de producción en propiedad social y no estatal (como dice Marx, el socialismo no es socialismo de Estado). Para poner fin al sistema capitalista hace falta, además de ciertas medidas económicas, asegurar un sistema democrático (ya que puede cambiarse el siste-

¹² *Ibid.*, p. 54.

ma económico, pero si no cambia el sistema político el proletariado en el poder sigue atrapado en la lógica del capitalismo). Lo que demuestra el fracaso del "socialismo real" es justamente la necesidad de transformar la estructura política. No puede haber una modernización económica con una estructura política autoritaria premoderna. Por eso, el fin del capitalismo es también el establecimiento de un estado socialista pluripartidista y no sólo una autogestión económica. Para que se construya otro tipo de Estado, el proletariado necesita una teoría del socialismo democrático. Como decía Marx en *La guerra civil en Francia*, el socialismo es sinónimo de democracia. No haber entendido esta verdad convirtió al marxismo soviético en un sistema productivista y burocrático. Si el proletariado toma el poder y construye un tipo de Estado monopartidista, sin democracia, no se pone fin al capitalismo.

Por otro lado, creo que al defender el determinismo material como clave de explicación del desarrollo histórico, Veraza se aproxima a planteamientos muy discutibles como la sobrevaloración del proletariado como único agente revolucionario. Ya en una ocasión empezábamos a examinar este problema a propósito de algunos libros como el de André Gorz, titulado *Adiós al proletariado*.¹³ Ahí me di cuenta de que Veraza argumentaba en favor del mantenimiento del concepto del proletariado en un sentido poco convincente. Actualmente observo que ahora matiza su posición indicando la importancia de los indígenas. En esto estamos de acuerdo, pero el punto donde disentimos sigue siendo en el problema del reduccionismo de clase y la tesis de la unión de los trabajadores o del internacionalismo proletario. En el libro, Veraza parece haber continuado esa reflexión aunque con ciertos matices. Aun así, a mi juicio esta tesis sigue pareciendo utópica. Cuando vemos que en Europa o Estados Unidos el proletariado ha desaparecido o lo que de él aparece sólo es una masa reaccionaria, ¿cómo se puede pensar que los obreros latinoamericanos podrían encontrar aliados? Lo que yo criticaría a Veraza es entonces que da prioridad a un tipo de argumentación lógica y no de tipo histórico. En términos lógicos todo se puede sostener, el problema es que si la

¹³ André Gorz. *Adiós al proletariado (Más allá del socialismo)*. Buenos Aires, Ediciones Imago Mundi, 1989.

realidad no encaja en las ideas, entonces habría que criticar al mismo Marx. Desde mi punto de vista no todo en Marx es actual. En el caso del *Manifiesto* hay otras tesis que no resisten la prueba de la realidad. Es, por ejemplo, la tesis del proletariado como único agente histórico de la revolución, del reduccionismo de clase, de la confianza en el desarrollo ilimitado de las fuerzas de producción o de la excesiva fe en la ciencia, es decir, la idea de que hay una sola verdad (la verdad científica).

Ya me he referido a los riesgos de aferrarse a viejos conceptos como el de proletariado, el reduccionismo clasista y el desarrollo de las fuerzas productivas. Por falta de tiempo y espacio no puedo referirme al tema de la verdad científica. Sólo voy a citar a Veraza la crítica de Sánchez Vázquez en el sentido de que su excesivo apego a una concepción marxista científicista desemboca en una tendencia a querer tener a toda costa el monopolio de la verdad, lo cual hace muy difícil entablar un diálogo o debate amistoso.¹⁴

¹⁴ Adolfo Sánchez Vázquez. "Apostillas a una crítica", en: Gabriel Vargas (editor). *En torno a la obra de Adolfo Sánchez Vázquez*. México, UNAM, 1995, p. 251.

CAPÍTULO 7

MARIÁTEGUI

•Cuál es el aporte de Mariátegui a la comprensión marxista de la cuestión nacional?

Sin duda alguna su aporte principal reside, por un lado, en proponer una nueva interpretación de la realidad latinoamericana y, por otro, la de ofrecer una estrategia socialista basada en ella.

La realidad que interpreta Mariátegui es la de un país atrasado, sometido al imperialismo con una minoría poblacional indígena en condiciones de marginalidad social. Justamente, esa presencia indígena constituye para Mariátegui lo específicamente nacional. Al considerar que dicha presencia tiene una gran importancia para el desarrollo de una política socialista, advierte la insuficiencia del concepto de clase, razón por la que se ve en la necesidad de elaborar una nueva estrategia que no se reduzca a una lucha clasista entre burguesía y proletariado.

Frente a la propuesta de la Tercera Internacional que consideraba que en América Latina, por su situación "semicolonial", la estrategia socialista debía conceptualizar al proletariado como sujeto revolucionario central, Mariátegui desarrolló la idea del bloque de fuerzas populares o Frente Único. La realidad específica de América Latina exige una ruptura con el marxismo que llega de Europa. Ese marxismo que se caracterizaba por su visión eurocéntrica no podía admitir en modo alguno el desarrollo de un pensamiento creador que centraba su reflexión en las zonas periféricas: "no queremos ciertamente que el socialismo sea en América calco y copia. Debe ser creación heroica. Tenemos que dar vida, con nuestras propias realidades, nuestro propio lenguaje al socialismo indoamericano".¹

¿De qué manera Mariátegui desembocó en esta idea? Para comprender la enorme importancia de esta concepción creadora del marxismo, sería necesario examinar toda su trayectoria intelectual. Pero eso es imposible. Sin embargo, es indispensable referirnos (aunque sea a grandes rasgos) al proceso de formación y sistematización del

¹ José Carlos Mariátegui. "Aniversario y balance". Editorial de Amauta, núm. 17, septiembre de 1928, en: *Obras*, tomo II. La Habana, Casa de las Américas, 1982, p. 242.

paradigma sobre la cuestión nacional. Tal concentración en este tema nos obliga a dejar de lado otros aspectos apasionantes de la reflexión de Mariátegui, como por ejemplo sus ideas sobre Sorel, Croce, Gobetti y otros.²

Nuestro propósito en este capítulo es comprender los problemas relacionados con el marxismo que enfrentó Mariátegui, tanto en el debate de la Tercera Internacional en Europa como entre los marxistas latinoamericanos de su época. Por una parte, resulta necesario aclarar con precisión las posiciones de Gramsci y Mariátegui. A medida que se conoce mejor la elaboración gramsciana resulta sumamente importante examinar las coincidencias y diferencias con Mariátegui. La coincidencia más sorprendente en ambos autores es la comprensión del problema campesino, como parte de un desarrollo de la voluntad popular y colectiva hacia una nación moderna. Por otro lado, resulta necesario examinar los textos y las actitudes de los últimos años de la vida de Mariátegui, que transcurren por acontecimientos políticos que estamos aún lejos de entender cabalmente. En este sentido debemos analizar, sobre todo, su ruptura con Haya de la Torre y sus divergencias con la Tercera Internacional y la fundación del Partido Socialista Peruano.

Una de las cosas que dificultan la comprensión de la obra y el pensamiento de Mariátegui es la ausencia de un método de estudio. Tanto es así que los especialistas ya nos presentan “dos Mariáteguis”: uno, juvenil, supuestamente caracterizado por su “decadentismo estético”, su “fe católica” y su “misticismo”; y otro que supuestamente habría llegado a la madurez a su regreso de Europa. Nada mejor para empezar a refutar esta falsa dualidad que citar al mismo Mariátegui:

Soy poco autobiográfico. En el fondo yo no estoy muy seguro de haber cambiado. ¿Era ya en mi adolescencia literaria, el que los demás creían, el que yo mismo creía? Pienso que sus expresiones y gestos primeros no definen a un hombre en formación. Si en mi adolescencia mi actitud fue más literaria y estética que política, no hay que sorprenderse. Esta es una cuestión de trayectoria y una cuestión de época. He madurado más que cambiado. Lo que existe en mí ahora, existía embrionaria y larvadamente cuando yo tenía veint-

² Robert Paris. *La formación ideológica de José Carlos Mariátegui*. México, Pasado y Presente, 1981.

te años y escribía disparates de los cuales no sé por qué la gente se acuerda todavía. En mi camino he encontrado una fe. He ahí todo.³

No se puede pues afirmar, sin más, que Mariátegui llegó a la madurez a su regreso de Europa. Esta afirmación implica que su encuentro con el marxismo se produjo en el exterior. Si él maduró y encontró las ideas socialistas, fue sobre la base de una orientación establecida en lo fundamental, antes. La relación de Mariátegui con los problemas nacionales no comenzó a su regreso de Europa. No hay que olvidar que desde sus inicios en el periodismo, se acercó a la problemática de su país. Desafortunadamente no contamos todavía con la edición de sus escritos anteriores a 1919. Estos escritos podrían ofrecernos una visión amplia sobre dicha cuestión. No nos queda más alternativa, por el momento, que remitirnos a algunas citas de él mismo, escritas en años posteriores que iluminan su primera etapa.

En el editorial de presentación del primer número del periódico *Nuestra Época* encontramos la siguiente aseveración:

Sacamos este periódico y le ponemos de nombre *Nueva Época* porque creemos que comienza con nosotros una época de renovación que exige que las energías de la juventud se pongan al servicio del interés público. Situados en el diarismo desde la niñez, han sido los periódicos para nosotros magníficos puntos de apreciación del siniestro panorama peruano.⁴

Un hecho que demuestra la temprana orientación socialista de Mariátegui, es su esfuerzo en 1919 de constituir un comité de propaganda al que se sumaron muchos obreros: "El grupo tiende a asimilarse a todos los elementos capaces de reclamar el socialismo sin exceptuar aquellos que provienen del radicalismo gonzalez-pradista y se conservan fuera de los partidos políticos".⁵

Un poco más tarde, el 14 de mayo de 1919, Mariátegui fundó el diario *La Razón*, con lo cual se precisó aún más su acercamiento a la lucha de la clase obrera. Justamente, en el momento en que salían los

³ José Carlos Mariátegui, "Una encuesta a José Carlos Mariátegui", en: *Mundial*. Lima, 23 de julio de 1926, *Obras*, tomo II, *op. cit.*

⁴ Citado por Óscar Terán, *Discutir Mariátegui*. Editorial Universidad Autónoma de Puebla, 1985, p. 41.

⁵ *Idem.*

primeros ejemplares de ese diario, se desarrollaba en el Perú una amplia movilización social que Mariátegui describe como la más considerable batalla del proletariado de Lima y del Callao, y agrega que ese movimiento encontró en *La Razón* un fuerte apoyo de simpatizantes orientados ya hacia el socialismo.

Es interesante notar que dicha movilización de masas incluía al movimiento estudiantil articulado orgánicamente con la lucha de la clase obrera. Podría decirse entonces que Mariátegui, antes de viajar a Europa, ya estaba en lo fundamental orientado hacia el marxismo. Aunque no tenía ideas programáticas o teóricas más definidas, sin embargo poseía ya el ideal socialista porque había estado participando activamente en las luchas sociales de ese periodo. Ciertamente, al residir en Europa asimiló nuevas ideas, pero esta asimilación fue un enriquecimiento que afianzó definitivamente su ideal ya adquirido. Es más, se puede decir que quizá sin esa asimilación no hubiera podido desarrollar creativamente su concepción propia. Aunque numerosos estudios sobre su obra han enfocado su relación con las ideas sociales y políticas que circulaban en Europa en las dos primeras décadas del siglo xx, todavía no sabemos con exactitud el modo en que asimiló esas ideas. Algunos autores insisten en la relación de Mariátegui con la filosofía no marxista, como por ejemplo, con Nietzsche, Sorel y Croce. Esto da a entender que fue a través de ellos que Mariátegui rompió con el economicismo y el cientificismo prevaleciente. En el caso de Sorel, se destaca cómo a través de su influencia desarrolló una concepción “anti-intelectualista y antiprogresista”.⁶

Sin embargo, esos estudios todavía no explican la relación de Mariátegui con el marxismo de esa época. No sabemos casi nada del modo en que asimiló los debates entre los socialistas de la Segunda Internacional y los comunistas de la Tercera Internacional.

Tampoco nos dan información concreta acerca de las posibles relaciones de Mariátegui con Gramsci, siendo así que probablemente Mariátegui no sólo lo vio en el congreso de Livorno sino que además lo conoció bastante bien a través de la lectura del *L'Ordine Nuovo*.

⁶ Según Óscar Terán “el socialismo aportaría al pensamiento mariáteguiano la posibilidad de traducibilidad del marxismo a la realidad peruana, *op. cit.*, p. 75.

¿Cuáles eran los problemas del marxismo en Europa en ese momento?, ¿cuál era la situación del movimiento obrero italiano?, ¿cuáles eran las diferencias ideológicas dentro del Partido Socialista Italiano? No se puede pensar que Mariátegui no estaba enterado de todo esto. Sus artículos escritos en Italia, así como sus reflexiones posteriores en torno de la crisis mundial revelan que esos problemas no escaparon a su mirada.

Mariátegui y Gramsci

Si tenemos en cuenta que Mariátegui residió en Italia dos años y siete meses (enero de 1920 a marzo de 1922) es muy probable que estudiara la historia de ese país, especialmente la formación del capitalismo italiano. El conocimiento de esa fase de la historia italiana fue fundamental para su reinterpretación de la realidad peruana.

Cuando Gramsci caracteriza el *Risorgimento*, se refiere al proceso de “revolución-restauración” queriendo indicar con eso que al desarrollo de las fuerzas productivas en Italia corresponde la conservación de elementos atrasados de las relaciones sociales. En la medida que esa “revolución-restauración” no solucionó el problema de una reforma agraria radical, generó “la cuestión meridional” (que se expresa en la no integración del mundo campesino meridional en los procesos de modernización económica y política).⁷

Análogamente, Mariátegui señala que la cuestión nacional en Perú no surge del modo de producción capitalista clásico sino más bien de estructuras conservadoras, esto es, de elementos atrasados precapitalistas. Dichas estructuras no se disolvieron, sino que por el contrario se fortalecieron:

La antigua clase feudal —camuflada o disfrazada de burguesía republicana— ha conservado sus posiciones. La política de desamortización de la propiedad agraria iniciada por la revolución de Independencia no condujo al desenvolvimiento de la pequeña propiedad... Sabido es que la desamortización atacó más bien a las comunidades. El hecho es que durante un siglo de república, la gran propiedad agraria se ha reforzado y engrandecido a despecho del libera-

⁷ Antonio Gramsci. *Il Risorgimento*. México, Juan Pablos, 1980.

lismo teórico de nuestra constitución y de las necesidades prácticas del desarrollo de nuestra economía capitalista.⁸

Mientras Mariátegui acentúa más los aspectos económicos de la modernización conservadora, Gramsci lo hace en los aspectos políticos superestructurales. Pero antes de examinar estos detalles debemos retomar el hilo de nuestro análisis y aclarar cuáles eran los problemas del socialismo italiano en el momento en que Mariátegui arribó a ese país. Esto servirá para comprender las analogías entre ambos autores, aun admitiendo la posibilidad de que ambos autores jamás se hayan encontrado.

En abril de 1920, dos meses después de que Mariátegui llegó a Italia, la clase obrera turinesa dirigida en gran parte por el grupo de Gramsci entró en huelga. Al principio tuvo éxito, pero al final se encontró aislada a nivel nacional. Gramsci explicó la derrota a partir del momento en que los sindicatos reformistas y la dirección del Partido Socialista Italiano condenaron la huelga, impidiendo así su expansión nacional. Algunos meses más tarde los obreros turinenses ocuparon las fábricas estableciendo la autogestión. Esta ocupación duró quince días y el Partido Socialista Italiano volvió a ser responsable de su fracaso. Es entonces que Gramsci plantea transformar al partido socialista en un partido comunista. Con este fin, realizó una autocrítica basándose en una subestimación de su grupo al problema de la organización de la clase obrera. El 8 de mayo de 1920, Gramsci publicó en *L'Ordine Nuovo* un artículo titulado "Por una renovación del Partido Socialista", donde señala que:

Las fuerzas obreras y campesinas carecen de coordinación y de concentración revolucionaria porque los organismos directivos del Partido Socialista han mostrado que no entienden absolutamente nada de la fase de desarrollo que atraviesa en el periodo actual la historia, nacional e internacional.⁹

Según Gramsci, esa fase de desarrollo correspondía a la fase que precede a la conquista del poder político o a la de una reacción tre-

⁸ José Carlos Mariátegui. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima, Biblioteca Amauta, p. 51.

⁹ Antonio Gramsci. *Antología*. México, Siglo XXI, 1981, p. 72.

menda de la clase burguesa. En este contexto plantea que el partido socialista debía dejar de ser un partido parlamentario pequeño burgués, y dedicarse a la formación de grupos comunistas que organicen la creación de Consejos de fábrica:

La existencia de un partido comunista cohesionado fuertemente que coordine y concentre en su comité ejecutivo central toda la acción revolucionaria del proletariado, a través de sus núcleos de fábrica, de sindicato, de cooperativa, es la condición fundamental e indispensable para intentar cualquier experimento de Soviet.¹⁰

Esta necesidad de transformación del partido socialista en partido comunista, fue sometida a discusión formal en el XVII Congreso del PSI realizado entre el 15 y el 21 de enero de 1921 en Livorno. Fue precisamente a este congreso al que asistió Mariátegui. En dicho congreso, el planteamiento de Gramsci obtuvo 58 783 votos.¹¹ Pero la moción que obtuvo mayor votación fue la de Serrati, que pugnaba por una posición centrista. De esta manera, ganaba la decisión de no cambiar el partido socialista y de no expulsar a los reformistas (éstas eran dos de las 21 condiciones exigidas por la Tercera Internacional).

No obstante lo anterior los partidarios de Gramsci decidieron el último día del congreso la constitución del Partido Comunista Tercera Internacional. Gramsci formó parte de su comité central. Todavía no quedan claras las vicisitudes de este nuevo partido durante su primer año de actividades. Al parecer fue dirigido por Bordiga, un dirigente de posición ultraizquierdista. Por su parte, Gramsci habría adoptado frente a esa posición una especie de "silencio táctico", de apoyo exterior, según la explicación de Togliati.¹²

De cualquier forma, la fundación del Partido Comunista Italiano y sus primeras actividades fueron guiadas por las recomendaciones del Segundo Congreso de la Tercera Internacional; es decir, por la adopción del modelo bolchevique para la toma del poder. Sin embargo, en diciembre de ese mismo año, esa posición se modificó a raíz de la pu-

¹⁰ *Ibid.*, p. 76.

¹¹ Valentino Gerratana. "Cronología de la vida de Antonio Gramsci", en: *Cuadernos de la cárcel*. México, Era, 1981, p. 47.

¹² *Cfr.* Carlos Nelson Coutinho. *Introducción a Gramsci*. México, Era, 1981.

blicación de las “25 tesis sobre el frente único obrero” que desarrolla la directiva de la Tercera Internacional en su Tercer Congreso. Según la explicación del mismo Lenin, ese cambio de posición surgía del hecho de que en el nivel europeo, la clase obrera no se había adherido a los partidos comunistas, y siguió en su mayoría sometida a la socialdemocracia. Al mismo tiempo, Lenin comprobaba el fracaso de las revoluciones de Hungría y Alemania justamente por adoptar el modelo bolchevique. En consecuencia, para Lenin se trataba de advertir a los revolucionarios italianos del peligro de mantener posiciones ultraizquierdistas:

Lo que importa ahora es que los comunistas de cada país adquieran completa conciencia, tanto de los principios fundamentales de la lucha contra el oportunismo y el doctrinarismo de izquierda como de las particularidades concretas que esta lucha toma y debe tomar inevitablemente en cada país aislado, conforme a los rasgos originales de su economía, de su política, de su cultura, de su composición nacional.¹³

El 26 de mayo de 1922 Gramsci partió a Moscú. Durante su estancia, que duró aproximadamente un año, conoció de cerca las posiciones de Lenin, adhiriéndose a la estrategia del Frente Único. Ya de regreso a Italia y hasta el momento de su detención, el 8 de noviembre de 1926, reflexionó en torno de dicha estrategia en función de los rasgos originales de la cultura italiana. Este trabajo se expresa claramente en sus fragmentos escritos sobre la cuestión meridional y, posteriormente, en sus *Cuadernos de la cárcel*.¹⁴

En cuanto a Mariátegui, se observa una trayectoria similar a Gramsci. En el momento en que Gramsci partía a Moscú, él también abandonaba Italia. Entre marzo de 1922 y marzo de 1923 recorrió Alemania, Austria, Hungría, Checoslovaquia y otra vez Francia. No pudo llegar a Rusia como era su deseo, por razones de salud de su mujer y de su hijo. En marzo de 1923 se embarcó de regreso al Perú.

Cuando llegó a su país, el movimiento de la Reforma Universitaria y el movimiento obrero habían avanzado políticamente. Acordadas por el Congreso de Estudiantes del Cuzco en 1920 ya están en funciones las Universidades Populares González Prada, cuyo propósito era

¹³ V. I. Lenin. *La enfermedad infantil del izquierdismo en el comunismo*. Pekín, 1972, p. 97.

¹⁴ Antonio Gramsci. *Cuadernos de la cárcel*. México, Era, 1981.

desarrollar la conciencia de los obreros. Entre tanto, el gobierno de Leguía tras un breve inicio populista se había convertido en aliado de la dominación imperialista. Y ese movimiento de obreros y estudiantes se enfrentó a esa política. Mariátegui procuró no oponerse abiertamente al régimen de Leguía. Inició una serie de conferencias sobre la crisis mundial y asumió la dirección de la revista *Claridad*. Se dedicó también a intensificar sus contactos con los obreros.

El primero de mayo de 1924, Mariátegui dirigió un mensaje a los obreros convocando a orientarse por un programa de Frente Único:

El movimiento clasista, entre nosotros, es aún muy incipiente, muy limitado para que pensemos en fraccionarle y escindirle. El frente único no anula la personalidad, no anula la filiación de ninguno de los que lo componen. No significa la amalgama de todas las doctrinas en una doctrina única. Es una acción concreta, contingente, práctica. El programa del frente único considera exclusivamente la realidad inmediata fuera de toda abstracción y de toda utopía. Preconizar el frente único no es pues, preconizar el confusionismo ideológico. Dentro del frente único cada cual debe conservar su propia filiación y su propio ideario... Formar un frente único es tener una actitud solidaria ante un problema concreto, ante una necesidad urgente.¹⁵

En 1925, Mariátegui comienza a estudiar sistemáticamente la historia peruana. Fruto de este estudio son los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, que se publican en 1928. Considerada como la obra cumbre del marxismo latinoamericano, los títulos de sus capítulos son los siguientes: "Esquema de la evolución económica"; "El problema del indio"; "El problema de la tierra"; "El proceso de la instrucción pública"; "El factor religioso"; "Regionalismo y centralismo" y "El proceso de la literatura".

¿En qué reside la importancia de esta obra? Al advertir el problema indígena, Mariátegui destaca aquí la insuficiencia del marxismo existente para explicar una realidad específica. Se trata entonces de producir el encuentro entre el marxismo y esa realidad para poder fundamentar una estrategia basada en ella. Esto implica necesariamente un replanteamiento crítico del marxismo, ya que se trataba de no repetir mecánicamente una teoría elaborada en Europa:

¹⁵ José Carlos Mariátegui. "El primero de mayo y el frente único", en: *Obras*, tomo II, *op. cit.*, p. 195.

El problema agrario se presenta ante todo como el problema de la liquidación de la feudalidad en el Perú. Esta liquidación debía haber sido realizada ya por el régimen demo-burgués formalmente establecido por la revolución de la Independencia. Pero en el Perú no hemos tenido en cien años de república, una verdadera clase burguesa, una verdadera clase capitalista.¹⁶

Según la explicación de Mariátegui, en los primeros tiempos de la Independencia, la lucha entre facciones y jefes militares aparece como una consecuencia lógica de la falta de una burguesía orgánica. Al no existir un orden liberal burgués que diera origen a una clase capitalista el poder estaba en manos de caudillos militares. Al no haber un desarrollo capitalista en el Perú, ni una burguesía orgánica, queda entonces un residuo social inasible para el proyecto nacional: la población indígena. Para Mariátegui lo indígena y lo nacional configuran una única realidad.

Resulta interesante observar que en sus *Siete ensayos* el autor hace una analogía de la realidad peruana con la situación de las comunas rurales en Rusia:

La feudalidad dejó análogamente subsistentes las comunas rurales en Rusia, país con el cual es siempre interesante el paralelo porque a su proceso histórico se aproxima el de estos países agrícolas y semif feudales mucho más que al de los países capitalistas de Occidente... Bajo el régimen de propiedad señorial, el *mir* ruso, como la comunidad peruana, experimentó una completa desnaturalización.¹⁷

Esa analogía revela que Mariátegui sin conocer las tesis de Marx sobre la comuna rural rusa elaboró una concepción similar al respecto. Mariátegui parece ser consciente de que una estrategia depende del modo como se interprete esa realidad. Al igual que Marx, plantea el problema de cómo pasar de una sociedad atrasada al socialismo.

Dejando aparte las razones doctrinales, considero fundamentalmente este factor incontestable y concreto que da un carácter peculiar a nuestro problema agrario: la supervivencia de la comunidad y de elementos de socialismo práctico en la agricultura y la vida indígenas.¹⁸

¹⁶ José Carlos Mariátegui. *Siete ensayos*, p. 75.

¹⁷ *Ibid.*, p. 87.

¹⁸ *Ibid.*, p. 77.

De esta manera, Mariátegui elevó a categoría de revolucionarios a los grupos indígenas. Pero el problema que debe resolver a continuación, es cómo fusionar al proletariado con las reivindicaciones indígenas. La pregunta que debe contestar es la de cómo unir los intereses de ambos sectores sociales:

... el indio empieza ya a asimilar la idea revolucionaria, a apropiarse de ella, a entender su valor como instrumento de emancipación de esta raza, oprimida por la misma clase que explota en la fábrica al obrero, en el que descubre un hermano de clase... Hay que dar la certidumbre de que solamente un gobierno de obreros y campesinos de todas las razas que habitan el territorio, los emancipará verdaderamente, ya que este solamente podrá extinguir el régimen de los latifundios y el régimen industrial capitalista y librarlos definitivamente de la opresión imperialista.¹⁹

Es importante aclarar que Mariátegui no rechazó los valores de la cultura moderna, tal como le reprocharon los numerosos marxistas dogmáticos comparándolo con los populistas rusos. Según esos marxistas, la concepción mariateguiana de los mitos locales resultaba equivocada ya que rechazaba los elementos de la cultura moderna occidental. Estos marxistas no veían lo que Mariátegui: su concepción de los mitos pasados en función de los intereses de la sociedad del presente:

Ni la civilización occidental está agotada y putrefacta ni una vez adquirida su experiencia, su técnica y sus ideas, el Perú puede renunciar místicamente a tan válidos y preciosos instrumentos de la potencia humana, para volver, con áspera intransigencia, a sus antiguos mitos agrarios. La conquista, mala y todo, ha sido un hecho histórico. Contra los hechos históricos poco o nada pueden las especulaciones abstractas de la inteligencia ni las concepciones puras del espíritu. La historia del Perú no es sino una parcela de la historia humana. En cuatro siglos se ha formado una realidad nueva. La han creado los aluviones de Occidente. Es una realidad débil. Pero es, de todos modos, una realidad. Sería excesivamente romántico decidirse hoy a ignorarla.²⁰

Se ve, pues, que para Mariátegui no se trata de rechazar la tradición moderna occidental en bloque. Es necesario tomar en cuenta el pasado y aceptarlo como tal para poder elaborar una estrategia política

¹⁹ José Carlos Mariátegui. "El problema de las razas en la América Latina", en: *Obras*, p. 175.

²⁰ José Carlos Mariátegui. "El rostro y el alma del Tawantinsuyo" en: *Obras*, p. 103.

adecuada al presente. En este sentido, los elementos de la modernidad son para él los elementos fundamentales para asegurar un proyecto nacional.

Otro modo de plantear este problema es el de cómo articular el factor clase con el factor indígena o racial. En un escrito posterior dirigido a la Primera Conferencia Comunista Latinoamericana, realizada en Buenos Aires en junio de 1929, Mariátegui planteó la siguiente tesis:

El problema de las razas no es común a todos los países de América Latina ni presenta en todos los que sufren las mismas proporciones y caracteres. En algunos países latinoamericanos tiene una localización regional y no influye apreciablemente en el proceso social y económico, pero en países como Perú y Bolivia, y algo menos en el Ecuador, donde la mayor parte de la población es indígena, la reivindicación del indio es la reivindicación popular y social dominante. En estos países, el factor raza se complica con el factor clase en forma que una política revolucionaria no puede dejar de tomar en cuenta.²¹

Así visto el problema, como reivindicación del indígena, la solución de Mariátegui vuelve a afirmar el paradigma gramsciano por el que la resolución de la cuestión nacional debe garantizar la fusión de la clase obrera con el movimiento indígena. Y ello se debe a que el proletariado, pese a ser poco numeroso, es la única fuerza social capaz de desarrollar un proyecto alternativo de nación. Por eso, las tareas de constitución de la nación se identifican con las tareas de la construcción del socialismo.

En este punto cabe preguntarnos: ¿la función del ideal socialista es diferente en el caso latinoamericano?, ¿cuál es la función del nacionalismo en Europa?, ¿esta función es la misma en América Latina?, ¿cómo explica Mariátegui la relación entre socialismo y nación?

Para Mariátegui, en América Latina el socialismo no se contrapone a una lucha de liberación nacional. En nuestros pueblos, que todavía no han acabado de realizar su proyecto de nación, el socialismo adquiere por la fuerza de las circunstancias una actitud nacional:

²¹ "El problema de las razas..." p. 175.

El nacionalismo de las naciones europeas –donde nacionalismo y conservadurismo se identifican y consustancian– se propone fines imperialistas. Es reaccionario y antisocialista. Pero el nacionalismo de los pueblos coloniales –sí, coloniales económicamente aunque se vanaglorien de su autonomía política– tiene un origen y un impulso totalmente diversos. En estos pueblos, el nacionalismo es revolucionario y por ende, concluye con el socialismo. En estos pueblos la idea de nación no ha cumplido aún su trayectoria ni agotado su misión histórica.²²

Mariátegui y Otto Bauer

Es importante destacar el anterior planteamiento, ya que algunos intérpretes de Mariátegui como Óscar Terán y Leopoldo Mármora²³ sostienen la hipótesis de que al haber concluido la trayectoria de la nación en América Latina, no es posible coincidir con Mariátegui cuando afirma que nuestros pueblos son semicoloniales económicamente. Dichos autores prefieren hablar en consecuencia de un problema nacional y no así de una “cuestión nacional” ya que este último término se identifica al paradigma leninista. Según ellos, sería más conveniente atribuir a Mariátegui una analogía con las tesis de Otto Bauer, ya que de lo que se trata es de un problema de integración y no así de liberación o lucha antimperialista.

Mariátegui plantea la cuestión de la identidad nacional y el proceso de ampliación del espacio democrático que incluye la integración del campesinado:

De este modo como había dicho Otto Bauer, en las sociedades originadas en la superposición de un pueblo extraño los portadores de la nación pasan a ser las clases populares que abandonan el papel de “tributarios de la nacionalidad” para constituirse en la principal comunidad de carácter, nacida de la comunidad de destino.²⁴

La ventaja de relacionar a Mariátegui con Otto Bauer, reside en que este último desplaza el eje de la autodeterminación nacional (en el sentido de Lenin) hacia la cuestión de la hegemonía interna del socia-

²² “Réplica a Luis Alberto Sánchez”, en: *Obras*, p. 234.

²³ Óscar Terán y Leopoldo Mármora, *op. cit.*

²⁴ Óscar Terán, *op. cit.*, p. 84.

lismo, es decir, de la lucha antimperialista a la lucha por la democracia. Este desplazamiento justifica el marco necesario para una teoría de la nación adaptada a las condiciones de la época actual, que se caracteriza por la carencia de una perspectiva revolucionaria del proletariado, y por el agotamiento del proceso de fundación de estados nacionales en América Latina.

Ciertamente, el punto débil de Mariátegui reside en su desenfoco del problema de la integración y la ampliación del espacio democrático. En este sentido, resulta necesario complementarlo con algunas tesis de Otto Bauer.

Mariátegui y el APRA

A fines de 1927, surgió la polémica sobre si el APRA debía seguir siendo un frente o transformarse en un partido. En enero de 1928 Haya de la Torre decidió desde México fundar el Partido Nacionalista Peruano. Mariátegui reaccionó en seguida enviándole una carta en la que advierte que en ese programa no se menciona ni una sola vez la palabra socialismo. En junio de ese mismo año, el grupo de Mariátegui elabora un documento en que se rechaza la transformación del APRA en un partido y plantea la necesidad de mantenerlo como una alianza o frente único.

Esta referencia al frente único explica no sólo la ruptura de Mariátegui con Haya de la Torre, sino también su ruptura con la Tercera Internacional. Es interesante observar que Mariátegui desde 1928 hasta la fecha de su muerte, el 16 de abril de 1930, se mantuvo aferrado a esa concepción (del frente único). En un escrito posterior parece incluso afianzar mejor esa posición cuando señala que el Perú está en un periodo de crecimiento capitalista. En otros textos, habla igualmente de un momento de "estabilización relativa". Este dato al igual que su adhesión al frente único, lejos de quitarle valor al contrario le aumenta, ya que de esta manera su trayectoria es equiparable a la del gran filósofo italiano Antonio Gramsci.

Mariátegui al igual que Gramsci se diferenció claramente de las posiciones de la Tercera Internacional, que en ese momento realizaba el viraje estratégico del Frente Único a la doctrina de clase contra clase.

No sólo se trataba entonces para Mariátegui, y para Gramsci, de buscar un nuevo modelo de partido (el frente único) sino además de elaborar una nueva teoría de transición al socialismo en función de la realidad específica nacional. La adopción del frente único llevó a ambos autores a plantear una organización amplia de masas (sindicatos obreros y campesinos, intelectuales, etcétera).

Cuando Mariátegui presentó su propuesta a la Primera Conferencia de Partidos Comunistas Latinoamericanos, realizada del 1 al 12 de junio de 1929, los marxistas ortodoxos la rechazaron argumentando que en nuestros países la lucha de clases atravesaba en ese momento un periodo de agudización. Por tanto, la propuesta de Mariátegui resultaba inadecuada, ya que según el Sexto Congreso de la Tercera Internacional sólo cabía una estrategia de clase contra clase: proletariado contra burguesía.

De acuerdo con las tesis expuestas por Codovilla en la citada conferencia, la situación social y política de América Latina exigía un enfrentamiento clasista. En este sentido, los movimientos nacionalistas o populistas debían ser considerados como aliados de la burguesía. En realidad, esta consideración no estaba basada en un análisis de la correlación de clases sino en una aplicación mecánica de las tesis del Sexto Congreso de la Tercera Internacional (que consideraba a los socialdemócratas europeos como "social-fascistas").

En la lógica de Codovilla y de los dirigentes de los partidos comunistas latinoamericanos, los "social-fascistas" en América Latina eran los movimientos nacionalistas-populistas. Así, con base en este tipo de razonamientos que identificaban socialdemocracia con nacionalismo y populismo, Codovilla y otros dirigentes condenaron las tesis de Mariátegui ya que, según ellos, la realidad latinoamericana no se diferenciaba de la realidad de los países semicoloniales donde sólo cabía una lucha contra el nacionalismo por ser una ideología burguesa y proimperialista. En el contexto de estos países, la burguesía y la pequeña burguesía eran "aliados" del capital extranjero.

Según Humbert Droz, representante de la Tercera Internacional en su versión latinoamericana, esta interpretación de nuestros países como semejantes a los países "semicoloniales" debía dar paso a una estrategia y táctica similar al modelo bolchevique:

No hay otro camino para las masas de la América Latina que el de la insurrección, de la acción revolucionaria de las masas para vencer al imperialismo a la vez que a la burguesía nacional parasitaria y a los grandes terratenientes; ningún otro camino que la formación de repúblicas obreras y campesinas sobre la base de los soviets. Estamos aquí para discutir los mejores medios para conseguir este fin.²⁵

Es importante destacar que los más distinguidos marxistas latinoamericanos de aquella época no escaparon a esta visión clasista. Es el caso del dirigente cubano Julio Antonio Mella, quien se expresó así en su feroz crítica al APRA. Mella intentaba demostrar la necesidad de la lucha por el socialismo en América Latina manifestando al igual que el conjunto de los nacientes partidos comunistas latinoamericanos una subestimación de ese primer momento nacional. Al comentar la tesis de Haya de la Torre: “nuestro programa económico es nacionalista”, Mella respondió que “también los fascistas son nacionalistas”.²⁶

En el caso del destacado dirigente chileno Luis Emilio Recabarren, también se advierte la subestimación de la reivindicación del elemento nacional cuando califica la conmemoración del Día de la Independencia como una celebración burguesa.

Por último, citemos el caso de Aníbal Ponce quien se caracterizó también por acentuar privilegiadamente el factor clase, y la consiguiente subestimación del fenómeno nacional. Dicha acentuación será casi una variante estructural a lo largo de su obra.²⁷

Así pues, tanto en Mella como en Recabarren y Aníbal Ponce se sostenía un enfoque básicamente centrado en la importancia del factor clase, ¿a qué se debía esto? Al parecer respondía por una parte a la fuerte influencia que ejerció en ellos la revolución rusa de 1917. Por otra parte, no deja de ser sintomático que se presentara en ellos una consideración teórica similar a la izquierda radical europea (particularmente a la concepción sobre lo nacional de Rosa Luxemburgo). De acuerdo con dicha

²⁵ Citado por Julio Godio. *Historia del movimiento obrero latinoamericano*, tomo II. México, Nueva Imagen, 1983, p. 247.

²⁶ Citado por Juan Carlos Portantiero. *Estudiantes y política en América Latina 1918-1938*. México, Siglo XXI, 1978, p. 98.

²⁷ Óscar Terán. *Aníbal Ponce, un marxismo sin nación*. México, Cuadernos de Pasado y Presente, 1980.

teoría "lo nacional" era sinónimo de aspiración burguesa, y "lo internacional", de aspiración socialista. De esta manera, en nombre de un verdadero internacionalismo se subestimaba toda lucha por la autodeterminación nacional.

Ahora bien, ¿puede afirmarse que también Mariátegui presentó en su obra huellas de un vago internacionalismo proletario? A la citada Conferencia de Partidos Comunistas Latinoamericanos de 1929, Mariátegui envió su texto titulado "Punto de vista antimperialista". Quizá en este texto esté la prueba de que Mariátegui se adhirió finalmente a un "clasismo abstracto". El deslinde de Mariátegui con la ideología aprista estaría argumentada de manera tal, que el autor de los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* pagó una especie de "tributo a un izquierdismo ingenuo, al rechazar el liderazgo pequeño burgués vetaba todo tipo de participación de ese sector social en el movimiento revolucionario latinoamericano".²⁸

Ciertamente, en este texto de Mariátegui ("Punto de vista antimperialista") hay una contradicción notable en relación con otros escritos. Pero la existencia de este tipo de contradicciones ¿debe llevar a ocultarlas? La presencia de cierto enfoque clasista en Mariátegui no es una invariante estructural de su obra (como lo fue de Mella, Recabarren y Ponce). ¿No es acaso esto lo que lo diferencia de esos autores y de las posiciones de los marxistas latinoamericanos adheridos a la Tercera Internacional?

En otros textos también aparecen contradicciones de Mariátegui. En el "Programa del Partido Socialista del Perú" hay afirmaciones que se complementan con las exigencias de un partido del tipo que quería el Sexto Congreso de la Tercera Internacional. En dicho programa Mariátegui parece adherirse al método marxista-leninista, además de que acepta la definición de países "semi-coloniales":

El capitalismo se desarrolla en un pueblo semi-feudal como el nuestro en instantes en que, llegado a la etapa de los monopolios y del imperialismo, toda la ideología liberal, correspondiente a la etapa de la libre concurrencia ha cesado de ser válida. El imperialismo no consiente a ninguno de estos pueblos semi-coloniales, que explota como mercado de su capital y sus mer-

²⁸ Juan C. Portantiero, *op. cit.*, p. 101.

caderías y como depósito de materias primas, un programa económico de nacionalización e industrialismo. Los obliga a la especialización, a la monocultura (petróleo, cobre, azúcar, algodón, en el Perú). Crisis que se derivan de esta rígida determinación de la producción nacional por factores del mercado mundial capitalista. El capitalismo se encuentra en su estadio imperialista. Es el capitalismo de los monopolios, del capital financiero, de las guerras imperialistas por el acaparamiento de los mercados y de las fuentes de las materias brutas. La praxis del socialismo marxista en este periodo es la del marxismo leninismo. El marxismo leninismo es el método revolucionario de la etapa del imperialismo y de los monopolios. El Partido Socialista del Perú adopta como su método de lucha.²⁹

Así pues, vemos aquí también que Mariátegui se contradice claramente con sus anteriores puntos de vista sobre la cuestión nacional. Sin embargo, hay que matizar este problema ya que la existencia de tales contradicciones exigen una explicación de otra naturaleza. La presencia de tales contradicciones se deben a la necesidad política que tenía Mariátegui de acentuar los acuerdos estratégicos y tácticos con los marxistas de su época. De ahí su esfuerzo por concebirse a sí mismo y a su partido dentro de los marcos de la Tercera Internacional.

Se puede destacar el hecho de que si bien Mariátegui estaba dispuesto a aceptar los lineamientos trazados para el trabajo político inmediato (ya que ello implicaba el riesgo de caer en el sectarismo), en cambio no estaba dispuesto por ello a renunciar a cuestiones de principio cuando se trataba sobre todo de caracterizar a la sociedad peruana. En este sentido no es posible confundir sus coincidencias políticas con cuestiones teóricas. Cuando Mariátegui elabora su propia teoría sobre la realidad peruana, no lo hace por afán de coincidir o no con el marxismo doctrinario. De ahí que su obra no sea tanto un trabajo de exégesis sino más bien un intento de comprender la realidad peruana. Como él mismo dice, era necesario dejar aparte las razones doctrinales, para dar una respuesta al carácter peculiar de la realidad peruana.³⁰

Con base en este criterio, a Mariátegui le resulta inevitable el choque violento con los marxistas como Codovilla, que no podían aceptar un grado de autonomía a la hora de definir sus tareas específicas. En la

²⁹ José Carlos Mariátegui. "Principios programáticos del Partido Socialista", en: *Obras*, p. 216.

³⁰ *Siete ensayos...*, *op. cit.*, p. 87.

citada Primera Conferencia de Partidos Comunistas Latinoamericanos, el mismo Codovilla se refiere a Mariátegui de la siguiente manera:

Para justificar la creación de ese partido los compañeros llaman a reflexionar al Secretariado sobre las condiciones ambientes y diríamos –para utilizar una expresión ya clásica– sobre la “realidad peruana”. Indiscutiblemente, toda táctica debe ser adaptada a las condiciones peculiares de cada país ¿pero es que las condiciones del Perú se diferencian fundamentalmente de las del resto de los países de América Latina? ¡Absolutamente no! Se trata de un país semicolonial como los otros.³¹

Esta afirmación de Codovilla constituye la mejor prueba del dogmatismo imperante dentro de la mayoría de los partidos comunistas latinoamericanos de aquella época. Aferrados a una concepción supuestamente “marxista-leninista”, negaron no sólo las características del proceso histórico peruano, y en especial sus tradiciones nacionales, sino también la posibilidad de que en virtud de tales características, se pudiera desarrollar una táctica revolucionaria no clasista. Es importante destacar que dicho dogmatismo no sólo niega la presencia indígena en países como Perú, Ecuador, México y Bolivia, sino que también rechaza la posibilidad de articular alternativas de lucha junto a otras clases sociales como la pequeña burguesía. En este, sentido hay que tener en cuenta que el desencuentro entre esos partidos y los movimientos nacionalistas de aquella época se explica también por un doctrinarismo abstracto que elude el análisis mismo del desarrollo histórico latinoamericano.

Si tenemos en cuenta que parte fundamental de dicho proceso histórico lo constituyó en aquella época el surgimiento de las clases medias y el movimiento de la reforma universitaria de 1918, hay que dar la razón a Juan Carlos Portantiero cuando señala que la polémica entre comunistas y nacionalistas presentó analogías sorprendentes con los debates entre los marxistas y los estudiantes del movimiento de 1918. La discusión abierta por la izquierda hacia fines de la década de los veinte, era una discusión sobre problemas de estrategia y táctica. En esta discusión, la reforma estudiantil pasaba a ser un capítulo más de una caracterización de la realidad para la que resultaba decisivo dife-

³¹ Citado por Ricardo Martínez de la Torre, *op. cit.* p. 428.

renciar el punto de vista socialista y el punto de vista nacionalista de las clases medias.³²

Tal como vimos anteriormente, el punto de vista socialista se reflejó en la citada conferencia de partidos comunistas en 1929. En aquella conferencia también se analizó la reforma universitaria que se consideró como una “amenaza” para un proceso hegemónico de las luchas populares. Así, un movimiento claramente democrático y nacional como la reforma era desahuciado de manera brutal por Orestes Ghioldi, quien en nombre del secretariado sudamericano de la Internacional Juvenil Comunista, manifestó lo siguiente:

Al hablar de los movimientos enemigos debemos reservar un capítulo especial al movimiento de la juventud pequeño-burguesa e intelectual. Su expresión máxima es el llamado movimiento de la reforma universitaria surgido en Córdoba (Argentina) en el año 1918 y que rápidamente se extendió por toda Latinoamérica ejerciendo por momentos marcada influencia en los movimientos sociales.³³

Ahora bien, ¿cuál fue la actitud de Mariátegui con respecto al movimiento estudiantil? Si bien no participó directamente en él, sin embargo lo consideró “revolución espiritual” y “el nacimiento de la nueva generación latinoamericana”. No podría por tanto afirmarse que Mariátegui se caracterizó por una actitud de rechazo al movimiento de la pequeña burguesía (¿qué es si no el movimiento estudiantil de Córdoba en 1918?). Pero también hay que tomar en cuenta que la actitud abierta de Mariátegui con respecto a la participación de otras clases, se expresó claramente en su adhesión permanente y nunca desmentida hacia la estrategia del frente único. En este sentido, su polémica con el APRA puede ser entendida en función de la necesidad de mantener al APRA como un frente y no como un partido. Esto es lo que se deduce de la carta que envió Mariátegui a Haya de la Torre en 1929:

Un programa de acción común e inmediato no suprime las diferencias ni los matices de clase y de doctrina. Como socialistas podemos colaborar dentro

³² Juan C. Portantiero, *op. cit.*, p. 109.

³³ Citado por Juan C. Portantiero, *op. cit.*, p. 110.

del APRA o alianza o frente único, con elementos más o menos reformistas o socialdemocráticos (sin olvidar la vaguedad que estas designaciones tienen en nuestra América), con la izquierda burguesa y liberal, dispuesta de verdad a la lucha contra los rezagos de feudalidad y contra la penetración imperialista; pero no podemos entender el APRA como partido, esto es, como facción orgánica y doctrinariamente homogénea.³⁴

Vemos aquí que, una vez definida la actitud de Mariátegui con respecto al APRA, se plantea una superación del clasismo existente en algunos de sus textos. Ésta es la clave para comprender su obra política. En ella encontramos una síntesis teórica entre el punto de vista socialista y el punto de vista nacional. Ahora bien, cabe plantearnos el problema de buscar en la misma historia de los procesos políticos latinoamericanos, indicios de la existencia de una síntesis ya no teórica sino práctica (como la revolución cubana y más tarde la revolución nicaragüense) que logran realizar históricamente el vínculo entre las tradiciones nacionales y el marxismo. La síntesis propuesta por la revolución cubana ¿resuelve la antinomia histórica entre la imagen de un marxismo ortodoxo del tipo de la Tercera Internacional y un nacionalismo caracterizado por sus limitaciones de clase? Este problema lo intentaremos analizar en el siguiente capítulo.

³⁴ José Carlos Mariátegui, *op. cit.*, p. 299.

LA REVOLUCIÓN CUBANA

Consideraciones preliminares

• Cuáles son los rasgos específicos y generales de la revolución cubana? ¿Qué es lo que hace de ella un proceso excepcional y a la vez un proceso que expresa los rasgos generales de toda revolución? Al examinar sus numerosas interpretaciones se advierten dos posiciones: a) la que ve solamente “lo específico” (privándose de las enseñanzas que le aportan en general otras experiencias históricas y las enseñanzas que ella misma aporta para una comprensión de la cuestión nacional), y b) la que sólo ve la generalidad, lo que sucede en toda revolución.

De acuerdo con la primera posición, la revolución fue un proceso excepcional que “no encajaría con las previsiones del marxismo clásico”. Un ejemplo en este sentido sería el hecho de que no tuvo como vanguardia a un partido comunista, ni tampoco una clase obrera que diera desde el principio al proceso revolucionario una dirección claramente socialista. De acuerdo con esta posición, que ve sólo los rasgos generales de toda revolución, el proceso cubano se caracteriza como un proceso inevitable que, al igual que todas las revoluciones de los países semicoloniales en la época del imperialismo, conducen inexorablemente al socialismo.

Ambas posiciones, ciegas a la realidad, acabaron constituyendo un tipo de marxismo dogmático que impide a la izquierda de América Latina la superación del estancamiento teórico y práctico. Frente a aquellos que con legítima razón señalan que en Cuba ni el partido ni la clase obrera desempeñaron un papel central en el proceso revolucionario, hay quienes contraponen dos argumentos:

1. Que numerosos estudios históricos están demostrando que la clase obrera cubana tuvo gran importancia en el desarrollo de la lucha revolucionaria.¹

¹ Vania Bambirra. *La revolución cubana, una reinterpretación*. México, Nuestro Tiempo.

2. Que Fidel Castro y otros dirigentes principales “ya eran marxistas en 1953” y que, como dice Carlos Rafael Rodríguez: “Si en el Moncada no se presentó ante el pueblo un programa idéntico al de los comunistas en profundidad, aunque ya contenga muchas cosas fundamentales de la revolución, se debe, según lo ha explicado Fidel, a que se trata de un documento escrito con cuidado. Fue escrito con el cuidado suficiente para exponer una serie de puntos fundamentales evitando al mismo tiempo hacer planteamientos que pudieran dar lugar a que el campo de acción dentro de la revolución quedara limitado, que hiciera que el movimiento que se creía que podía llevar al derrocamiento de Batista se quedara muy reducido y muy limitado.”²

Si es cierto lo que dice Marx acerca de que los hombres hacen la historia en condiciones dadas, entonces habría que aplicar esta idea metodológica al análisis de la revolución cubana y a la interpretación que de ella hacen los propios marxistas cubanos. El eje central de la polémica reside en la comprensión del proceso de 1953 a 1959, así como de su articulación con toda la historia cubana: ¿cuál es la importancia del asalto al cuartel Moncada en el proceso posterior? ¿El significado histórico de este asalto se reduce a marcar el fin de la etapa legal reformista? ¿Es correcta la afirmación de que el autor de dicho asalto fue José Martí?³

¿Hasta qué punto tienen razón autores marxistas cubanos, como Carlos Rafael Rodríguez, cuando afirman que la ideología que inspiró este movimiento ya era socialista y que si no se la expresó como tal fue por razones tácticas?

Un análisis de la revolución cubana que aplique el método marxista tanto a su interpretación como a la crítica del socialismo realmente existente en la isla, debe guiarse necesariamente por dos principios básicos:

² Carlos Rafael Rodríguez. *Cuba en el tránsito al socialismo*. Siglo XXI, México, 1978, p. 100.

³ Regis Debray. *La crítica de las armas*. México, Siglo XXI, 1975, p. 62.

- a) No caer en la falsa imagen que acentúa ciertos rasgos que acaban por cortar los nexos del asalto al cuartel Moncada con lo que viene después.
- b) No caer tampoco en la falsa imagen que acaba por borrar los rasgos propios de cada acontecimiento y, por tanto, diluir sus rasgos específicos.

Esto significa pensar que el asalto al cuartel Moncada no podía estar inspirada por una ideología socialista, sino más bien por la ideología martiana. En este sentido, tiene razón Fidel Castro cuando señala que José Martí fue el autor intelectual de ese acontecimiento. En cuanto martianos, los revolucionarios cubanos tenían una ideología nacionalista que se enraizaba en el pensamiento de los ideólogos de la independencia cubana. Pero si bien es cierto que como martianos, en 1953, no tendían al socialismo, sin embargo ese hecho habría de convertirse en el impulso decisivo en la lucha por el socialismo. Y al encontrarse la revolución con el socialismo no puede separarse de sus raíces nacionales representadas por la ideología de José Martí.

Como afirma Adolfo Sánchez Vázquez: "en esto reside el enorme significado de la gesta del Moncada, y en esto radica asimismo su entronque con la revolución cubana. Si los revolucionarios de 1953 eran conscientes de que no se podía construir una nueva patria sin liberarla del sojuzgamiento exterior imperialista, los revolucionarios del 59 son conscientes a su vez de que no se puede construir una nueva sociedad sin transformar radicalmente la presente en dirección al socialismo."⁴

Una vez hechas estas consideraciones preliminares de orden metodológico, estamos ya en condiciones de iniciar este capítulo con base en el criterio de interpretar la revolución cubana a partir del estudio de sus condiciones objetivas que arrancan desde la época de la Independencia. Es necesario demostrar que el proyecto de emancipación nacional que luego se vincularía con la lucha por el socialismo proviene de la realidad objetiva del orden económico de dicha época.

⁴ Adolfo Sánchez Vázquez. "La gesta del Moncada", en: *Ensayos marxistas sobre historia y política*. México, Océano, 1985, p. 195.

Esta interpretación centrada en el análisis de la articulación de la economía cubana al sistema capitalista mundial, además de sacar a la superficie la base material que creó las condiciones subjetivas que condujeron a la revolución de 1959, nos permitirá también arrojar nuevas luces en torno de dos hechos fundamentales:

1. El proceso por el cual Cuba logró su unidad nacional muy temprano.
2. El desarrollo del capitalismo cubano, que a diferencia de los demás países latinoamericanos logró alcanzar un alto incremento de sus fuerzas productivas.

Origen de la revolución cubana

Para comprender el origen del proceso revolucionario cubano es necesario remitirnos a las condiciones existentes en ese país a fines del siglo XIX. Durante ese siglo XIX Cuba tenía todavía un sistema esclavista. Este sistema, en vez de desaparecer, fue reactivado por el capitalismo mundial mediante la intensificación productiva del azúcar y el tabaco. Fue entonces cuando surgieron las primeras inversiones estadounidenses en los negocios cañeros. Con el advenimiento del siglo XX nos encontramos así con una economía capitalista bastante desarrollada.⁵ Según Gérard Pierre Charles, “tan intensa resultó la penetración del capitalismo que se entrelazaron la economía cubana y la de Estados Unidos... las fuerzas productivas experimentan un gran auge, pero este desarrollo fue unilateral, hipertrofiando la economía del país”.⁶

Hacia la década de los 50, las relaciones capitalistas de producción ya están plenamente establecidas en el campo dando origen a un proletariado agrícola bastante numeroso. Es interesante advertir que, en esos mismos años, en la mayoría de los países latinoamericanos no estaba integrado a la economía capitalista el campesinado.

¿Cuáles eran las demandas de ese proletariado agrícola en Cuba? Si tomamos en cuenta que las inversiones norteamericanas generaron

⁵ Juan Felipe Leal. “Cuba, raíces de una revolución”, en: *Populismo y revolución*. México, UNAM, 1984, p. 61.

⁶ Gérard Pierre Charles. *Génesis de la revolución cubana*. México, Siglo XXI, 1976, p. 26.

una estructura productiva centrada en la industria del azúcar, era natural que sus demandas no fueran sólo de tierras, sino de mejores salarios, estabilidad y continuidad en el empleo. Por tal razón, el suyo era un proyecto anticapitalista. Pero al mismo tiempo no podía dejar de ser un proyecto antimperialista ya que objetivamente esas demandas económicas, al enfrentarse a empresas extranjeras, se convertían en expresiones políticas de carácter nacionalista. Como dice Julio Le Riverend: "lo más importante de este periodo fue el surgimiento de un simple esquema político que hacía de cualquier manifestación de descontento una protesta antimperialista".⁷

Así pues, la conciencia antimperialista en Cuba fue una característica fundamental de su historia. Esto se debe a la realidad económica imperante en ese país desde fines del siglo XIX. Se percibe entonces un fenómeno original que no se dio en otros países latinoamericanos, la conexión entre el movimiento nacional por la independencia y la lucha simultánea contra los monopolios estadounidenses. El elemento aglutinante de esa lucha fue el programa del Partido Revolucionario Cubano fundado por José Martí a fines del siglo XIX.

El programa del partido de José Martí se basaba en el carácter antimperialista que debía tener la lucha por la independencia, no solamente en Cuba, sino también en Puerto Rico y en toda América Latina. Según Martí, las repúblicas latinoamericanas servirían de muro de contención a la expansión estadounidense. En el caso concreto de Cuba, la visión de Martí se expresaba en los siguientes puntos:

1. La necesidad de ganar una patria independiente, continuando la lucha interrumpida de Máximo Gómez y Antonio Maceo (dos de los principales líderes del movimiento independentista cubano).
2. La posibilidad de vencer al colonialismo español.
3. La necesidad de una batalla simultánea contra el naciente imperialismo estadounidense.

⁷ Julio Le Riverend. "Cuba, del semicolonialismo al socialismo", en: Pablo González Casanova (coord.). *América Latina: Historia de medio siglo*. México, Siglo XXI, 1981.

La muerte de José Martí en 1895 frustró en cierto sentido ese programa de lucha. En 1898 se produjo a la vez la intervención militar de Estados Unidos en la isla.

En el periodo de 1920 a 1933 se produjo una gran movilización de los sectores populares contra el gobierno de Gerardo Machado (quien había sido elegido por primera vez en 1926 y dos años más tarde organizó un fraude electoral por lo que se reeligió obteniendo así un nuevo mandato que duró de 1925 a 1935) con la que se revivió el ideal nacionalista de Martí. Varios historiadores coinciden en afirmar que esa movilización constituyó una especie de revolución que no cuajó, porque no se presentaron las condiciones necesarias, pese a la notable actividad del Partido Comunista Cubano encabezado por Julio Antonio Mella.

Gérard Pierre Charles sostiene que, después de la caída de Machado, los comunistas cubanos formaron *soviets* de obreros, campesinos y soldados, en los centrales de Hormiguero, Senado, Meben, con claras reivindicaciones antimperialistas.⁸

Un rasgo fundamental de la movilización popular de aquellos años fue la participación decisiva del sector universitario. Esta movilización fue un importante antecedente histórico del proceso revolucionario cubano de 1953-1959. La importancia de aquel movimiento estudiantil reside en el hecho de que al provenir ideológicamente de la Reforma Universitaria de 1918, operó en Cuba la posibilidad de concretar una vanguardia política en la que confluyeron nacionalistas y socialistas.⁹

Esta participación activa del movimiento estudiantil tuvo un fuerte impulso en las ideas de Julio Antonio Mella, quien entre otras cosas señalaba lo siguiente:

Debe hacerse que la universidad sirva a la sociedad. Cada estudiante, como cada profesor, es propietario de una cierta riqueza de conocimientos. Si solamente la utiliza en su propio provecho es un egoísta, un individualista imbuido del criterio del burgués explotador... Debe justificarse con hechos que la universidad es un órgano social de utilidad colectiva y no una fábrica donde vamos a buscar la riqueza privada.¹⁰

⁸ Gérard Pierre Charles, *op. cit.*

⁹ Juan Carlos Portantiero, *op. cit.*, p. 115.

¹⁰ Julio Antonio Mella. *Escritos revolucionarios*. México, Siglo XXI, 1970, p. 15.

Con base en este tipo de ideas, los estudiantes cubanos desarrollaron un notable trabajo político entre 1923 y 1933. En un principio crearon la Federación Universitaria con lo que obtuvieron reformas académicas durante el gobierno de Zayas. Al culminar el mandato de éste, en 1925, sobrevino una época de represión en el gobierno de Gerardo Machado, quien suprimió las conquistas académicas, clausuró la universidad y mandó asesinar a Julio Antonio Mella en México.¹¹

En 1927, al sancionar Machado una ley que le permitía mantenerse en el poder, los estudiantes crearon el Directorio Estudiantil Universitario. En 1930, la situación de Machado se volvió insostenible. En el mes de agosto de aquel año fue derrocado. El poder es ocupado por un gobierno ligado a Estados Unidos, pero no duró más que un mes. Según Blas Roca “los soldados entregaron el poder, prácticamente, al directorio estudiantil”.¹² Es electo entonces Ramón Grau San Martín, a quien se le llamó “el presidente de los estudiantes”. En esta victoria confluyeron “los elementos peculiares de la formación ideológica en Cuba: el nacionalismo democrático martiano como programa del presente y no del pasado, su vinculación con las tradiciones locales de socialismo, la fusión entre clases medias y sectores populares que cristalizó la reforma universitaria”.¹³

En 1953, aquella confluencia entre nacionalismo y socialismo reapareció en el movimiento encabezado por Fidel Castro, un joven intelectual surgido de la clase media. Este movimiento nació de esa clase. La composición de sus dirigentes, su promedio de edades, el tipo de programa y su lenguaje se acercaban a las experiencias de los grupos políticos nacidos de la reforma universitaria. A través de una larga batalla contra el gobierno dictatorial de Fulgencio Batista, el movimiento revolucionario dirigido por Fidel Castro culminó en la toma del poder, el primero de enero de 1959.

¹¹ Elena Poniatowska. *Tinísima*. México, Era, 1993.

¹² Blas Roca. *Los fundamentos del socialismo en Cuba*. La Habana, 1961, p. 196.

¹³ Juan Carlos Portantiero, *op. cit.*, p. 120.

El carácter socialista

No fue casual que la revolución cubana adquiriera un carácter socialista. Este movimiento inicialmente inspirado en una ideología nacionalista se transformó en un movimiento socialista debido a un proceso de radicalización creciente. Al establecer sus bases en las zonas rurales el grupo dirigido por Fidel Castro fue adquiriendo una importancia decisiva en el proceso revolucionario. La fusión producida con las masas rurales llevó a un proceso de transformación agraria. Al liquidar el latifundio, el movimiento revolucionario liquidó también lo fundamental de la influencia estadounidense, ya que la clase terrateniente local no existía como clase independiente. Poco a poco, por la inexistencia de una burguesía local y por la necesidad de dar respuesta a la ofensiva de Estados Unidos, el movimiento desembocó en objetivos socialistas. A medida que el proceso revolucionario afectaba a las empresas estadounidenses, se radicalizaba más su carácter socialista.

Cuando el 3 de enero de 1961 Cuba y Estados Unidos rompieron relaciones diplomáticas, Fidel Castro ya había declarado unas horas antes el carácter socialista del proceso revolucionario. Pero esa elección ya se había dado en los hechos a raíz de la doble necesidad de atender los reclamos de justicia social y de asegurar la soberanía nacional.

El hecho de que la revolución cubana se iniciara en el campo y no en la ciudad, y que además estuviera impulsada por un grupo de clase media inspirado en el nacionalismo martiano, chocó de inmediato con las previsiones del marxismo ortodoxo que demandaba la necesidad de un partido comunista como vanguardia de una clase obrera, y que diera al proceso revolucionario una dirección socialista desde sus inicios.

Frente a quienes señalan que en Cuba ni el partido comunista ni la clase obrera desempeñaron un papel central en el proceso revolucionario, hay quienes contraponen dos argumentos:

1. Que muchos estudios históricos están demostrando que la clase obrera cubana tuvo gran importancia en el desarrollo de la lucha revolucionaria.
2. Que Fidel Castro y otros dirigentes "ya eran marxistas en 1953" (año en que, con el ataque al cuartel Moncada, comenzó el movi-

miento revolucionario).

Pero el asalto al cuartel Moncada en 1953 nunca fue inspirado por la ideología socialista, sino más bien por la ideología martiana.

Resumiendo hasta aquí, se podría decir que en el proceso de la revolución cubana los antecedentes más importantes residen en los años de 1930 y 1953. Por razones de espacio no podemos explicar con profundidad dichos acontecimientos. Sin embargo, es necesario destacarlos e intentar explicarlos. Lo importante es que el lector tome en cuenta el hecho de que a lo largo de la historia de la revolución cubana adquiere relevancia la lucha contra el imperialismo estadounidense.

Después de 1959, el socialismo cubano se desarrolló siguiendo el modelo soviético (burocracia, centralismo democrático, partido único). Al mismo tiempo, el imperialismo estadounidense se fue haciendo más fuerte. Explicar este complejo proceso es el principal objetivo de las siguientes páginas.

El colapso de la revolución cubana

Nunca antes como en los años noventa, la crisis del socialismo cubano llegó a su punto más grave. Lo que llevó a esta situación catastrófica fue sin duda el colapso del "socialismo real" en la Europa del Este (además del bloqueo estadounidense). Pero también intervino una serie de factores internos, como las enormes dificultades del gobierno para resolver los problemas económicos y políticos. Como ejemplos se pueden mencionar el estancamiento productivo, sector que no ha podido estructurar niveles mínimos de satisfacción en más de 30 años, el aumento de la burocracia, el monopartidismo, el culto a la personalidad de Fidel Castro y la falta de credibilidad de su sistema electoral.

Convendría señalar en principio que la agudización de la crisis cubana no se da únicamente ante el bloqueo o como consecuencia de la falta de credibilidad de su sistema democrático, sino también a algunos hechos políticos sucedidos a lo largo de los años 90, como el descubrimiento de altos militares cubanos implicados en el narcotráfico, la encarcelación y fusilamientos de los mismos, la censura a revistas soviéticas por "abrir el camino a la impugación del leninismo y ha-

cer la apología de la democracia burguesa”, la visita de Gorbachov a la isla, el cambio de las relaciones económicas con la ex URSS y la postura cubana frente a la *perestroika*.

De alguna manera, estos hechos junto a la posición de apoyo de Cuba a la masacre de estudiantes opuestos al gobierno chino en la plaza de Tiananmen (1989) constituyen los antecedentes inmediatos que explican la política de endurecimiento adoptado por el régimen cubano (endurecimiento que no constituyó una salida positiva a la crisis, sino que estableció las bases de un colapso del proceso revolucionario). En particular, la postura del gobierno cubano ante la *perestroika* evidenció la cerrazón interna a la posibilidad de debatir temas tabú para introducir mejoras democráticas y en el caso de Arnaldo Ochoa (uno de los altos militares implicados en el narcotráfico) los niveles de corrupción en el propio gobierno. Es imposible que Fidel Castro no estuviera enterado.

Aunque el colapso del “socialismo real” y el bloqueo estadounidense no debieran ser vistos como causas directas e inmediatas de la agudización de la crisis son, sin embargo, factores que condicionan también su situación actual, es decir, la imposición de esta línea dura y la posibilidad de su colapso. La actitud de la administración de Clinton, por ejemplo, ya no resultaba esperanzadora para los cubanos (dio a entender que no le interesaba resolver en lo inmediato su relación con Cuba). Sin embargo, el gobierno estadounidense ha seguido accionando con toda clase de recursos para debilitar y destruir el proceso revolucionario.

Por otro lado, lo que llama la atención en muchos sectores de la izquierda latinoamericana es que cuando se habla del proceso del derrumbe del “socialismo real” cubano, todavía resuena una argumentación fuertemente doctrinaria u ortodoxa, es decir, que parecería que se intenta explicar esa realidad con dogmas, más que con hechos objetivos. Llama la atención que lo que produjo el estancamiento económico no fue solamente la intervención del gobierno estadounidense, ya que las dificultades mayores se debieron al desmembramiento del principal socio del gobierno de Cuba, el Consejo Económico de Ayuda Mutua (CAME). También hubo otros factores muy complejos que hicieron que dentro de la isla las cosas se pusieran peores. Por primera vez muchas fábricas se paralizaron y empezó a aparecer el fantasma del desempleo. Ante este cuadro de dificultades

el gobierno estadounidense intensificó una estrategia de desgaste que continúa hasta el presente y que consiste en esperar que, a raíz de estas carencias, se produzca una sublevación popular.

¿Cuáles fueron las medidas fundamentales del gobierno de Fidel Castro? Por un lado, bajo el esquema de que la única causa de sus dificultades lo constituye el bloqueo estadounidense en vez de abrirse al pluripartidismo, prefirió adoptar una política represiva contra la oposición interna. Como dice uno de sus biógrafos, Tad Szulc: "Fidel Castro pensó que una salida económica sería factible mediante la supresión y el reforzamiento de las leyes represivas."¹⁴

Como quiera que sea, no deja de ser verdad el hecho de que Fidel Castro adoptó una posición contradictoria. ¿A qué se debió esto?, ¿a la senilidad de la revolución?, ¿a su "incapacidad biológica" para compartir el poder? La conducta de "gran ortodoxo del marxismo leninismo" no deriva de su fe real o de su pasión por el dogma, sino de un mecanismo de defensa para evitar el colapso. Sin duda alguna hay algo de razón en lo anterior, ya que se advierte una falta de lógica o sentido de realidad cuando en sus numerosos discursos Fidel Castro afirmaba que si la Unión Soviética se colapsaba, "nosotros seguiremos adelante". Otros signos que evidencian esta total falta de lógica es cuando se expresa en términos tales como "marxismo-leninismo o muerte", "Cuba es la nación más democrática del mundo", etcétera.

Pero más allá del psicoanálisis de Fidel Castro, requerimos otro tipo de explicación en términos del proceso histórico. En este sentido, desgraciadamente, la revolución cubana expresa al igual que la ex Unión Soviética una situación bloqueada. Esto se debería originariamente a la existencia de un modelo socialista con una estructura burocrática, monopartidista y una cerrazón a todo tipo de democracia. Como tampoco podemos creer en el mito de que las desgracias de Cuba se deben únicamente al bloqueo estadounidense, requerimos también otra explicación, ya que el hecho de condenar el bloqueo no supone la necesidad de evadir la crítica a la falta de democracia en Cuba. En este sentido, hay razón para sostener que se puede condenar el bloqueo y al mismo tiempo criticar el autoritarismo y la intolerancia frente a otras ideas o posiciones.

¹⁴ Tad Szulc. *Fidel Castro. Un retrato crítico*. Barcelona, Grijalbo, 1987.

En la situación política actual, frente a la posibilidad histórica de conformación de un Estado democrático pluripartidista, el gobierno cubano prefiere aferrarse al monopartidismo. Según su justificación, hacer lo contrario significa abrir el país a la desintegración como nación. En estas condiciones, el fortalecimiento del partido único sería incluso la expresión de un verdadero socialismo. Siguiendo esta lógica (que también es sostenida por varios sectores ortodoxos de la izquierda latinoamericana) el fortalecimiento del partido único frente a las propuestas pluripartidistas se convierte en una posición ideológica y revolucionaria, insustituible e indeclinable en la situación actual. ¿Pero esta salida no equivale a un mayor autoritarismo y a una mayor limitación de los derechos democráticos como la libertad de expresión y organización? Aquí, al igual que en la época de Lenin, el problema es que no sólo se bloquea una democracia pluralista sino todo tipo de democracia. Como dijo Rosa Luxemburgo: "sin elecciones generales, sin libertad de opinión, la vida muere en cada institución pública, deviene una mera apariencia de vida en la cual solamente la burocracia permanece como elemento activo".¹⁵

Quizá lo que habría que aclarar aquí antes que nada, es que el pluripartidismo no tiene nada que ver con aquello que reclaman los líderes del millón de cubanos en el exilio estadounidense, es decir, algo que tiene que ver con la legalización de los derechos de los grupos de emigrados radicados en Miami, que utilizan el pretexto de la democracia para destruir el sistema socialista. Ésta no es ni puede ser tampoco una salida. No se logra nada derrocando a Fidel Castro por más que Estados Unidos diga que se ocuparía de "garantizar" la democracia. Esto no tiene nada que ver con la idea de pluripartidismo en el sentido no sólo de Marx sino también de Lenin (durante los primeros años después de la revolución de 1917), es decir, como derecho de tendencia al interior de los partidos marxistas, como agrupación temporal, no orgánica, de un grupo o sector de militantes en torno a una plataforma común de ideas. En todo caso, este pluripartidismo tendría que ver más con la idea de rechazo a la unanimidad.

A la incompatibilidad entre el monopartidismo y la democracia se añade en el caso cubano algunas particularidades que también contri-

¹⁵ Rosa Luxemburgo. *La revolución rusa*. México, Grijalbo, 1975.

buyen a configurar una situación sin salida. Se trata del culto a la personalidad de Fidel Castro y a la ausencia de sucesores en la dirección de ese país. A esta situación sin salida se suman no sólo los graves errores de política exterior, por ejemplo, como ya mencionamos, la actitud a favor del gobierno chino que masacró a los estudiantes en la plaza de Tiananmen sino también la represión cultural interna. Este tipo de expresiones intolerantes confirman la existencia de una grave crisis de la revolución también en el plano cultural y educativo.

Ahora bien, el hecho de que tanto en Cuba como en la ex Unión Soviética el socialismo aparenta históricamente una situación sin salida, obliga a formular una serie de nuevos problemas políticos como los siguientes:

1. Con la crisis del "socialismo real" en Cuba, ¿se pierde toda posibilidad de renovación interna?
2. Con el fracaso del socialismo democrático como alternativa del "socialismo real", ¿se puede seguir sosteniendo la validez de la filosofía política marxista?
3. ¿Este fracaso obliga a la izquierda latinoamericana a abandonar definitivamente el ideal socialista?
4. Con el fracaso de la revolución cubana, ¿se pierde toda posibilidad de un proyecto socialista en América Latina?
5. Si se pierde esta posibilidad, ¿estaríamos viviendo en el mismo infierno, es decir, en el fin de la historia y el triunfo del capitalismo?

Aunque en la situación actual de Cuba y del socialismo contemporáneo en general parece que no hay una salida, esto no quiere decir que en el futuro tampoco la habrá. Tiene que haberla, pero este socialismo tiene que ser ligado con la democracia. Un socialismo sin democracia no es socialismo. ¿Cuba encontrará una salida y seguirá siendo socialista? Para seguir siendo tal, tendría que resolver dos problemas fundamentales: la vigencia del pluripartidismo y el fin de la dirección unipersonal y centralista del Estado. Marx señaló que los

derechos democráticos como la libertad de expresión, sufragio universal, pluralismo político, no son meras instituciones burguesas, sino duras conquistas ganadas por el movimiento obrero. Su restricción en nombre del socialismo es sencillamente despotismo burocrático. Para Marx era necesario para lograr una democratización interna que garantice una buena relación entre la dirección y la base. ¿De qué otra manera podrían las bases participar libremente en la elaboración y aplicación de una línea política? Las bases no pueden ser simples máquinas o correas de transmisión de las órdenes de arriba. Tienen que poder criticar y plantear sus propias iniciativas. Tiene que haber oposición y crítica por parte de grupos socialistas dentro de partidos socialistas. Esta oposición constante y crítica es lo único que puede evitar la burocracia y por tanto permitir que la revolución cubana evite el colapso y se recupere de su crisis.

CAPÍTULO 9

EL PENSAMIENTO SOCIAL LATINOAMERICANO Y LA CUESTIÓN NACIONAL

¿Cuándo y cómo surgió la explicación científica de los procesos sociales y políticos en América Latina? Esta explicación comenzó a difundirse antes de 1960 en la mayoría de las universidades latinoamericanas. En esos años se comenzó a formar un ámbito académico en cada país, organizado en torno al consenso sobre la validez del método científico para el análisis social. Esta preocupación por el método se explica por la necesidad de institucionalizar nuevas formas de trabajo intelectual opuestas a la práctica anterior de la narrativa social y el ensayismo filosófico.¹

Al parecer, esas formas de trabajo teórico inéditas hasta entonces en nuestros países vinieron acompañadas por un concepto de la actividad científica equiparable a la actividad modernizadora de las fuerzas productivas. Se explica así que la introducción de las ciencias sociales en América Latina correspondió a la necesidad de impulsar el desarrollo económico. De este modo, la estimulación de la actividad científica significaba, entonces, estimular el progreso. Curiosamente, esta actividad aparentemente desinteresada vino rodeada de un velo doctrinal que proponía la neutralidad ideológica. Quienes así ejercían el trabajo científico se definieron desde el principio por contraste con el escritor latinoamericano clásico, es decir, con el escritor de los años anteriores que expresaba una posición crítica frente a los gobiernos que se esforzaban por traer la civilización occidental a regiones atrasadas.

En los primeros años de 1960 surgieron, en esas mismas universidades, numerosos autores que se encargaron de demostrar hasta qué punto ese estereotipo del escritor latinoamericano no correspondía a los hechos. Estos autores que emergían bajo el efecto de la revolución cubana (la cual produjo una radicalización de vastos sectores intelectuales) se dedicaron, entre otras cosas, a ajustar cuentas con dos de las corrientes

¹ Eliseo Verón. *Ciencias sociales, ideología y realidad nacional*. Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1970, p. 167.

que ejercían una gran influencia en la interpretación de los problemas latinoamericanos:

- a) El estructural-funcionalismo que se había impuesto en los planes y programas de estudios en las universidades más importantes.
- b) Los estudios de la CEPAL, que intentaban establecer el tipo de desarrollo acorde con las pautas burguesas.

Según esos nuevos autores como Theodonio Dos Santos, André Gunter Frank, Rodolfo Stavenhagen y otros, estas dos interpretaciones de la realidad latinoamericana constituyeron la explicación científica dominante que buscaba superar el atraso de nuestras sociedades a través de una serie de reformas de tipo agrario, tributario, administrativo, etcétera, todo ello en el marco de un esfuerzo mayor para hacer que los países subdesarrollados pasaran a convertirse en países desarrollados.

De esta manera, las ciencias sociales latinoamericanas comenzaron a desarrollarse alrededor de una temática que pasaba entonces por las siguientes preguntas: ¿cuáles son las causas de nuestro subdesarrollo?, ¿cuáles son los verdaderos obstáculos si queremos desarrollarnos?, ¿qué tipo de desarrollo es deseable para nuestros pueblos?

Contrariamente a la explicación científica dominante, los autores citados señalaron que la verdadera causa de nuestro subdesarrollo no estaba en los elementos tradicionales que subsistían en América Latina, sino más bien en los elementos de modernidad que imponían relaciones de dependencia entre naciones. Evidentemente estos autores calificados posteriormente como “dependentistas” estaban influidos por las obras de Rosa Luxemburgo, Bujarin, Trotsky, Lenin y otros contemporáneos como Baran, Sweezy, Samir Amin, Arghiri Emmanuel y Charles Bettelheim, lo cual los presentaba como críticos de la burguesía desde posiciones cercanas a la teoría marxista.

En efecto, los “dependentistas” comenzaron sus estudios destacando las hipótesis sobre el “intercambio desigual” y sobre el “deterioro de los términos de intercambio (conceptos que numerosos marxistas manejaban entonces para explicar los problemas del comercio inter-

nacional y sus implicaciones políticas). En este sentido, merecen recordarse los trabajos de Arghiri Emmanuel y Charles Bettelheim que, entre otras cosas, señalaron que el aburguesamiento del proletariado y de los partidos comunistas europeos tenía su raíz en las condiciones privilegiadas en que pueden vivir gracias a la explotación ejercida sobre los países dependientes. Esa explotación ha posibilitado los elevados salarios del proletariado europeo con la consiguiente pérdida de solidaridad con el proletariado de los países subdesarrollados.²

Si bien es cierto que no todos desarrollaron este tipo de hipótesis tan fecundas, sin embargo, problematizaron a su modo la relación existente entre naciones, así como la relación entre el Estado nacional y las clases sociales en América Latina. Así, las ciencias sociales latinoamericanas durante el periodo de 1960 a 1970 no hicieron otra cosa que intentar responder por lo menos a tres cuestiones fundamentales:

1. ¿Qué relación existe entre lo interno (el Estado nacional) y lo externo (el mercado mundial)?, ¿es obligatoria la incorporación de la dimensión externa para que tengan sentido las relaciones internas, entendidas estas últimas como relaciones de dependencia?
2. ¿La relación entre naciones tiene un fundamento de clase?
3. ¿Pueden suprimirse las premisas nacionales para la explicación de las luchas de clases en América Latina?

El punto de arranque de esta temática central que terminó por organizar toda la reflexión teórica y orientar el conjunto de la investigación, lo constituyó sin duda alguna la teoría de la dependencia. El surgimiento de esta temática no obedeció de ningún modo a necesidades puramente internas de las ciencias sociales, sino que respondió a la coyuntura de mediados de la década de los 60. En este sentido, hay que destacar los siguientes hechos:

² A. Emmanuel y otros. *Imperialismo y comercio internacional (el intercambio desigual)*. México, Pasado y Presente, 1971.

1. La revolución cubana y la consiguiente respuesta de Estados Unidos a través de la Alianza para el Progreso.
2. Las elevadas tasas de pauperización de las masas y del desempleo.
3. La aparición de dictaduras militares a partir de 1963.
4. El fracaso de alternativas populistas.

En este contexto histórico no es difícil de comprender el esfuerzo de los “dependentistas” por analizar el carácter estructural de los problemas latinoamericanos. Según ellos, el desempleo y la marginalización de los sectores populares responde a los efectos de la integración de América Latina a la economía mundial. En este sentido, su mérito indiscutible fue introducir el análisis del factor externo para dar sentido a la explicación de los problemas internos: “Es a partir de entonces que se configura la dependencia entendida como una relación de subordinación entre naciones formalmente independientes, en cuyo marco las relaciones de producción de las naciones subordinadas son modificadas o recreadas para asegurar la reproducción ampliada de la dependencia.”³

En palabras de André Gunter Frank: “la relación colonial por lo tanto determina el modo de producción, la estructura de clase, los intereses de la burguesía y la política del subdesarrollo”.⁴

Ciertamente, la teoría de la dependencia acabó por reducir el análisis unilateralmente al factor externo. Según algunos, esta teoría se volvió mecanicista, adialéctica y acabó por deducirlo todo de nuestra articulación con la economía mundial.⁵

Pese a estas limitaciones, la teoría de la dependencia amplió un papel positivo en el desarrollo del pensamiento marxista latinoamericano, ya que motivó la inquietud por denunciar las formas de “ayuda exterior”, la injerencia de la CIA y el papel de las empresas transnacionales. Asimismo, al dar prioridad al factor exterior, motivó fuertes polémicas que a la larga sirvieron para comprender la dialéctica entre lo interno y lo externo.

³ Ruy Mauro Marini. *Dialéctica de la dependencia*. Era, México, 1973, p.100.

⁴ André Gunter Frank y otros. *Feudalismo, capitalismo, subdesarrollo*. Madrid, Akal, 1977.

⁵ Agustín Cueva. *Teoría social y procesos políticos en América Latina*. México, Edicol, 1979.

Es importante tener en cuenta también que los "dependentistas" comenzaron a difundir sus trabajos en la revista cubana *Pensamiento Crítico*. Esto les permitió a algunos expresar una posición abiertamente socialista. En este sentido, su preocupación por señalar las causas del subdesarrollo en la relación histórica entre la burguesía latinoamericana y el imperialismo estadounidense les llevó a replantear la idea de que la única vía es la liberación nacional y el desarrollo socialista. Esta revolución pueden hacerla sólo los que objetivamente están interesados en ella. Éstos no son la burguesía, ni siquiera la burguesía nacional.

Al plantear que la burguesía latinoamericana no puede cumplir una función revolucionaria, los "dependentistas" establecían una constatación que posteriormente fue reafirmada por otros marxistas. Igualmente, la tesis de la posibilidad de un desarrollo socialista en América Latina fue otro gran acierto.

Si a esas dos tesis añadimos la crítica a la doctrina de la existencia de un feudalismo latinoamericano, así como la caracterización de la economía colonial del pasado y las estructuras agrarias del presente como esencialmente capitalistas, nos encontramos entonces con un conjunto de autores que van más allá de la teoría de la dependencia y que se definen claramente como marxistas. Si bien a veces defienden tesis contradictorias, no hay duda que la mayor parte de esos trabajos aportaron una contribución a la interpretación marxista de América Latina.

Por lo anterior, es importante destacar que las ciencias sociales en América Latina no se reducen a la teoría de la dependencia. Hay otras concepciones como las de carácter histórico (centrada en el núcleo de Pablo González Casanova) y antropológico o sociológico. De todas ellas se destacan las teorías sobre el fascismo latinoamericano y las de la democracia. No es nuestro objetivo entrar en el análisis de cada una de estas concepciones. Esta tarea resulta demasiado extensa y quizá ajena a nuestros propósitos. Solamente nos limitamos a señalarlas y valorarlas de un modo general. Lo que nos interesa es dejar establecido que de todas esas concepciones, desde los inicios de los años 60, existe una clara influencia del pensamiento marxista.

No cabe duda de que la revolución cubana fue un estímulo importante para el desarrollo de las ciencias sociales. Por primera vez en América

Latina el marxismo surgió masivamente en las universidades cambiando radicalmente el sentido de la sociología, la economía, la historia, la antropología, etcétera. Esta difusión del marxismo no se redujo a simples debates académicos, sino que muchas veces salió de la universidad participando en debates ideológicos nacionales e incluso en las luchas del movimiento obrero. Pero no sólo la revolución cubana influyó en las ciencias sociales, sino que también creó las condiciones favorables para el debate de las estrategias y tácticas del movimiento socialista. De un modo general la revolución cubana promovió el cuestionamiento del mismo marxismo tal como se entendía entonces de acuerdo con el modelo marxista-leninista vinculado a la ex Unión Soviética.

Si tenemos en cuenta que a partir de la revolución cubana se desarrollaron las condiciones favorables para un replanteamiento y discusión del mismo marxismo, es necesario caracterizar aquellas tendencias del marxismo latinoamericano como el althusserismo, el materialismo dialéctico y la filosofía de la praxis. Es necesario establecer las líneas generales de aquellas tendencias y el modo como van desarrollándose actualmente. Es importante hacer un esfuerzo de reflexión valorativa y no simplemente describirlas. Siguiendo la propuesta de Adolfo Sánchez Vázquez, podríamos analizar la trayectoria del marxismo latinoamericano de la siguiente manera:

- a) La situación del materialismo dialéctico (DIAMAT). Es decir, el marxismo ontologizante que se estableció en la ex Unión Soviética durante el stalinismo.
- b) La situación del althusserismo.
- c) La situación de la filosofía de la praxis.

La llamada **versión ontologizante** corresponde al DIAMAT o materialismo dialéctico. Su situación en América Latina no difiere mucho en relación con otros países y especialmente con la ex Unión Soviética. En tanto tendencia ideológica, corresponde a la interpretación del marxismo, que considera como problema fundamental la prioridad del ser sobre la conciencia. De ahí su carácter ontológico. En vez de centrarse en las condiciones de existencia, dicha interpretación se centró más bien en los problemas de concepción general del universo. Los orígenes de esta interpretación, provienen de *El anti-Dübring*

de Engels y del *Materialismo y empiriocriticismo* de Lenin. Esta interpretación prevaleció en la época de Stalin como una necesidad de justificar ideológicamente el régimen soviético. Hay aquí una interpretación progresiva que termina en una codificación rigurosa de las leyes de la dialéctica de la naturaleza extendidas al campo de la historia de la sociedad humana. Esto significa que los procesos sociales son considerados como procesos naturales, es decir, sujetos a leyes inalterables de carácter universal. Semejante punto de vista dejaba implícita la idea de que las sociedades humanas debían seguir fatalmente diferentes etapas (primitivismo, feudalismo, capitalismo, socialismo y comunismo).

En la medida que los partidos comunistas latinoamericanos estuvieron sujetos a las concepciones de Stalin, adoptaron dichas tesis, al extremo de caracterizar la época colonial como equivalente al predominio de las relaciones de producción de carácter feudal. De lo que se trataba entonces para esos partidos, era impulsar una revolución democrático-burguesa que estableciera el modo de producción capitalista. Una vez hecho esto se tendría la posibilidad de transformación socialista. Con base en esta concepción lineal y etapista era imposible un salto de una fase a otra, por ejemplo del "feudalismo" al socialismo. En tanto la sociedad latinoamericana era considerada como sujeta a leyes inexorables, los partidos comunistas sólo podían imaginar un modelo estratégico y táctico en función de ese fatalismo histórico.

El althusserismo. Esta versión era ya una interpretación más objetivista que el DIAMAT. Según señalaba el mismo Althusser, su obra no podría entenderse sin el contexto ideológico y político en que surge. Ese contexto correspondía a la crisis del movimiento comunista mundial posterior al XX Congreso del PCUS. Como reacción al marxismo dogmático prevaleciente en la ex Unión Soviética (el DIAMAT), Althusser propuso una desideologización del marxismo y una consiguiente atención en su carácter científico. Althusser nos recuerda los tiempos en que los filósofos comunistas dividían el mundo utilizando el criterio de las clases; tiempos en que se usaba la consigna de Bogdanov y del *Prolet Kult*: ciencia burguesa *versus* ciencia proletaria.

De la diversidad de tesis que planteó Althusser los marxistas latinoamericanos recogieron en especial aquellas que se refieren a su concepto de ciencia y a su rescate del Marx "maduro". En cuanto a la

primera cuestión, el concepto de ciencia de Althusser poseía una raíz positivista que separaba los juicios de hecho y los juicios de valor. Parecía importante recuperar esa distinción, ya que faltaba atender el papel determinante de los factores objetivos representados por el mecanismo de las relaciones capitalistas de producción. Si bien esta distinción fue necesaria en su momento, a la larga desembocó en un abuso, ya que llevó a una concepción fatalista según la cual las fuerzas productivas determinarían por sí mismas la crisis revolucionaria. Esto está bien expresado por Pierre Vilar: "Althusser bajo otras influencias, se pone a definir la causalidad estructural como una simple lógica de posiciones. Las relaciones de producción resultarían exclusivamente de la situación de los hombres en el sistema; serían los portadores, no los sujetos de tales relaciones."⁶

En cuanto a la cuestión del Marx "maduro", Althusser cuestionó la validez del concepto de enajenación por corresponder a una fase juvenil del pensamiento de Marx. Algunos autores latinoamericanos como Carlos Pereyra y Agustín Cueva defendieron este planteamiento de Althusser argumentando que el concepto de "enajenación" resulta menos preciso frente a otros conceptos como "expropiación y explotación" y "apropiación de la plusvalía."⁷

Es necesario señalar por otra parte que la influencia de Althusser en América Latina tuvo un poderoso medio de divulgación en el libro de Martha Harnecker *Los conceptos elementales del materialismo histórico*. Las numerosas ediciones de este libro ayudaron a popularizar el pensamiento del filósofo francés aunque de un modo esquemático y banal. A pesar de todo la influencia de Althusser fue positiva en algunas cuestiones, por ejemplo, en el modo de interpretar la reproducción de la ideología a través de ciertos aparatos del Estado. Hay que reconocer que en su trabajo titulado "Ideología y aparatos ideológicos del Estado" Althusser conceptualizó en forma clara el modo en que la ideología dominante actúa sobre la formación de la subjetividad humana (campo que para el marxismo ortodoxo no era importante).

Por otra parte, Althusser dio pie a una nueva consideración de la ideología como proceso material de interpelaciones a través de aparatos

⁶ Pierre Vilar. *Economía, derecho, historia*. Ariel, Barcelona, 1983, p. 221.

⁷ Carlos Pereyra. *El sujeto de la historia*. Barcelona, Alianza, 1980; Agustín Cueva, *op. cit.*

tos del Estado. Sin embargo, esta concepción no fue desarrollada por sus seguidores en América Latina, quienes más bien se limitaron a reiterar una grave omisión presente en el planteamiento althusseriano. Nos referimos al problema de la resistencia por parte de las clases dominadas. Dicha omisión se expresó de un modo general en una especie de concepción "teológica" del poder, según la cual la manipulación fue considerada como un atributo de un sistema monopólico que administrado por una minoría de especialistas podía imponer los valores y opiniones de la burguesía al resto de las clases.

Sin duda alguna ese tipo de aplicación del pensamiento de Althusser a la realidad de América Latina produjo más obstáculos que conocimiento sobre la vida de las clases populares. Aun así parecería que los procesos sociales y políticos desarrollados en los últimos años exigen retomar algunas cuestiones planteadas por Althusser. Por ejemplo su concepción de que la ideología posee una matriz material que reproduce la dominación de una determinada ideología. Esta idea puede ser sumamente útil para el análisis en América Latina de muchas experiencias que no se pueden reducir a las prácticas científicas. O sea que habría que examinar con base en esta tesis otro tipo de prácticas como las experiencias religiosas, etcétera.

Otra idea sumamente fecunda de Althusser es su concepción de la interpelación ideológica. Tal como hace notar un autor sueco posalthusseriano parece más acertado y fructífero considerar las ideologías no como posesiones, como ideas poseídas, sino como procesos sociales. Esto es, considerarlas como complejos procesos sociales de "interpelación" o alusión que se dirigen a nosotros. En estos procesos continuos las ideologías se superponen, compiten, chocan y se hunden o se refuerzan unas a otras. La verdadera función de la ideología en la sociedad contemporánea queda mejor ilustrada por la cacofonía de signos y sonidos de una calle de la gran ciudad que por el texto que se comunica apaciblemente con el lector solitario, o por el profesor o la personalidad televisiva que se dirige a una audiencia tranquila y domesticada.⁸

Así pues, la historia reciente de los procesos sociales en América Latina, posibilita en gran parte una vuelta al análisis de algunos temas propuestos por Althusser. Claro está que esto equivale a decir que se

⁸ Goran Therborn. *La ideología del poder y el poder de la ideología*. Madrid, Siglo XXI, 1987.

requiere un cambio o ampliación del objeto por investigar, desde el papel de la ideología en la reproducción del poder y de la explotación hasta la generación, reproducción y transformación de las ideologías. Si tomamos en cuenta que otra falla de los althusserianos latinoamericanos fue copiar el enfoque clasista implícito en el planteo general de Althusser, tendríamos entonces que considerar que las experiencias políticas latinoamericanas requieren una nueva comprensión basada en la superación de tal enfoque clasista. Esto se debería fundamentalmente a que las experiencias políticas en América Latina están atravesadas por la ideología nacional-popular. Al atender este elemento nacional-popular, podríamos también comprender que las ideologías no sólo someten a la gente a un orden dado. También la capacitan para una acción social consciente e incluso para las acciones orientadas a un cambio revolucionario. Las movilizaciones sociales en América Latina no sólo presentan interpelaciones de clase sino también “democrático-populares” e incluso existenciales.⁹

La movilización social implica la fusión de varias ideologías. Así por ejemplo, en las revoluciones de Cuba y Nicaragua se han fundido elementos de la ideología de clase con otros tipos de ideología de carácter religioso o nacional. Además, el rasgo fundamental de estas revoluciones fue la de adoptar una forma ideológica coyuntural. Se advierte, entonces, que el carácter de clase de estas revoluciones no se expresa necesariamente en las principales consignas. De hecho, estas consignas no fueron interpelaciones de clase sino que estuvieron determinadas por la correlación de fuerzas sociales.

El “gramscismo”. Bajo esta denominación un tanto forzada (lo más correcto es hablar de “Filosofía de la praxis”, en oposición al DIAMAT y al althusserismo) algunos autores intentaron agrupar a quienes se caracterizaron por aplicar el pensamiento de Gramsci a la interpretación de ciertos procesos revolucionarios frustrados en América Latina. Dichos autores advierten, entre otras cosas, que la referencia al pensamiento de Gramsci se manifestó por primera vez después de la derrota de Allende en 1973. De ahí que el llamado “gramscismo” está relacionado con la explicación de dicha derrota y la necesidad de

⁹ *Idem.*

extraer lecciones para una nueva estrategia política. Lo que resulta sumamente extraño es que, según esos autores, el "gramscismo" sería una especie de socialdemocratización ya que se habría caracterizado por un abandono de posiciones leninistas.

Tal razonamiento es poco convincente, ya que se fundamenta en una apreciación parcial del significado teórico del pensamiento de Gramsci. No deja de ser un verdadero contrasentido el identificar a los gramscianos latinoamericanos con los socialdemócratas europeos:

Para todo este proceso de autorreflexión desde la derrota, pocos estímulos mejores que los de Gramsci. Pero una relación política con Gramsci no implica gramscismo. Reivindicar su estrategia como camino para la conquista del poder significa para nosotros el respeto de ciertos ejes fundamentales como incitación para un desarrollo específico.¹⁰

Ciertamente, no se puede dejar de reconocer que la influencia de Gramsci en América Latina fue notoria en numerosos autores de orientación socialdemócrata (Ernesto Laclau, Norbert Lechner, José Joaquín Brunner y muchos otros). Pero no podemos reducir dicha influencia únicamente a estos autores. Es necesario demostrar que existen otros pensadores poco conocidos en los cuales se desarrolló una influencia positiva del pensamiento de Gramsci. También hay otra razón para volver a Gramsci que consiste en la necesidad de reinterpretar la propia realidad social latinoamericana a partir de su homologación con la de los países de "Occidente". Como dice Portantiero:

Nuestro discurso abarca a aquellos países que han avanzado en un proceso de industrialización desde principios de siglo y más claramente tras la crisis de 1930, con todas sus consecuencias sociales conocidas: complejización de la estructura de clases, urbanización, modernización, etcétera.¹¹

Esos países son básicamente Argentina, Brasil, Colombia, Chile, México, Uruguay, Venezuela y Bolivia, los cuales tienen muchas semejanzas con aquellos del "Occidente" periférico, como Italia, Alemania y España de los años 30. Las semejanzas están dadas por un determina-

¹⁰ Juan Carlos Portantiero. *Los usos de Gramsci*. México, Folios, 1981, p. 134.

¹¹ *Idem*.

do tipo de desarrollo en función de su inserción al mercado mundial a partir de un proceso de industrialización, además de un modo particular de articulación entre sociedad civil y Estado.

Sin embargo, cabe preguntar si dicha homología responde sólo a características económicas. El criterio de homologación cortaría centralmente por características económicas, pero en la medida que interesa su dimensión política es posible considerar cada una de dichas sociedades, no sólo por el tipo de relaciones entre la economía y la política (patrón de desarrollo) sino también, y sobre todo, por el nivel que define las relaciones entre Estado y masas (patrón de hegemonía). De esta forma, con base en un criterio político se podría analizar a sociedades con un bajo nivel de desarrollo económico:

Por eso una sociedad como Bolivia cuya industrialización comienza recién después de la Segunda Guerra Mundial, pero en la que la fuerza política del movimiento sindical ha alcanzado enorme gravitación, integra el referente histórico de estas notas. Pese a que no participa del mismo peldaño de desarrollo económico que el resto de los países en consideración, la densidad del sistema político boliviano y la influencia que dentro de él ejerce desde 1952 el movimiento obrero, la acerca mucho más a Bolivia, a Argentina y a Chile que a los países centroamericanos o a otros países andinos.¹²

Si tenemos en cuenta que existe la necesidad de reinterpretar el proceso histórico latinoamericano, los conceptos de Gramsci resultan muy útiles, ya que nos sugiere que, en ese proceso, la primera forma de identidad de las masas no se debe buscar sólo en su exclusión económica. Esto significa que la identidad de las clases populares en América Latina adquirió históricamente un acento nacional. La historia de la emergencia de las clases populares no puede ser asimilada con el desarrollo de grupos económicos que, gradualmente, se van constituyendo hasta lograr coronar esa presencia en el campo de la política como fuerzas autónomas.

En esa movilización colectiva en la que coinciden todos los sectores excluidos del cerrado modelo oligárquico, la identidad de las clases populares es difusa si se la compara con la imagen clásica según la cual los grupos conquistan

¹² *Ibid.*, p. 172.

prioritariamente su especificidad económica (corporativa) y luego una especificidad política.¹³

Así pues, las características de la emergencia de las clases populares, al ser fundamentalmente de naturaleza política ocasionaron perplejidad a la izquierda latinoamericana que no pudo hacer frente a ese desafío. Según las expectativas clásicas, sería imposible, por ejemplo, que pudiera desarrollarse un proceso revolucionario a partir de su acento nacional antes que en su acento de clase. Mas como demuestra la experiencia cubana el desarrollo de la voluntad socialista pudo generarse de sus tradiciones nacionales. Pero para el marxismo ortodoxo el caso de la revolución cubana era precisamente “un caso desviado”, es decir, “una experiencia excepcional”:

En este punto en que la complejidad de las situaciones descarta las fórmulas absolutas, el pensamiento de Gramsci, obra abierta a cada historia nacional, concepción para la teoría y para la práctica política que busca expresarse en “lenguas particulares” para experimentar su certeza aparece como un estímulo útil. Si es cierto que en la problemática de la hegemonía se anudan las experiencias de carácter nacional es cierto que las fórmulas políticas tendientes a agrupar a las clases populares bajo la dirección del proletariado industrial requieren un conocimiento particular para cada espacio histórico; si es cierto que las clases populares, aún disgregadas tienen su historia autónoma, todo ello significa que la guerra de posiciones es una empresa nacional y popular.¹⁴

Hay que replantear a partir de Gramsci la interpretación tradicional, según la cual el nacionalismo sólo forma parte del desarrollo de la burguesía. En América Latina existe desde el principio del siglo xx un factor nacional-popular que no es privativo de una etapa del desarrollo burgués sino que forma parte de la constitución de la conciencia de las clases populares.

Frente a la idea de que lo nacional-estatal es la única identidad posible, hay que oponer entonces la idea gramsciana de que la lucha por el socialismo, una política en que “lo popular sea a la vez, lo nacional”. De esta manera se puede desarrollar una nueva actitud

¹³ *Ibid.*, p. 130.

¹⁴ *Ibid.*, p. 134.

que haciendo frente a la necesidad de autorreflexión sobre las causas por las que han fracasado los movimientos revolucionarios en América Latina, apunten a un trabajo no clasista: "Cuando las clases dominantes identifican nación con estado, las clases populares y los intelectuales que buscan articularse orgánicamente con ellas no pueden sino intentar recobrar críticamente (y organizativamente) su propio pasado, la memoria histórica de una identidad entre nación y pueblo."¹⁵

En conclusión, se puede decir que la referencia al pensamiento de Gramsci ha producido un notable enriquecimiento de las ciencias sociales en América Latina. Esto constituye una prueba de que el pensamiento de Gramsci puede aplicarse, de manera fecunda, a la reinterpretación del proceso histórico latinoamericano.

¹⁵ *Idem.*

CAPÍTULO 10

IDENTIDADES POSNACIONALES Y POSMODERNIDAD

• Tiene sentido la historia? En los últimos libros del filósofo Jürgen Habermas se advierte una notable preocupación por aclarar el doble problema del pasado nazi y stalinista. Frente al resurgimiento de teorías historiográficas de origen heideggeriano que pretenden ignorar o pasar por alto dicho problema postulando la continuidad de la tradición, Habermas señala que después del derrumbe del muro de Berlín, el futuro de Alemania depende de cómo se reconstruya el saber histórico: ¿hay que enfatizar la continuidad o la ruptura?, ¿hay que subrayar más los elementos positivos o negativos del pasado? Subrayar únicamente los elementos positivos significa acentuar la continuidad. Por tanto se legitima una ideología conservadora, ya que de esta manera se justifica que sólo hay que entender los valores en su contexto y no tanto juzgarlos desde nuestro presente. Pero Habermas se opone a este enfoque y propone esclarecer los elementos negativos de la historia. Por esta razón señala que la construcción del saber histórico debe apoyarse en un enfoque histórico valorativo, crítico, ilustrado. Más que defender la continuidad de una tradición o un espíritu nacional se trataría de buscar un vínculo del saber histórico con la práctica política contemporánea, es decir, con una especie de defensa de la Constitución, antes que una defensa abstracta del Estado nacional. Esto tiene mucha importancia, ya que actualmente en Alemania y en muchos países vemos el resurgimiento del nazismo tal como se expresa en los movimientos de los *skinheads* o “cabezas rapadas” y de los *hooligans*. La pregunta de si tiene sentido la historia, presupone entonces una tarea de esclarecimiento necesario sobre el pasado. Teniendo presente una perspectiva ilustrada, los planteamientos de Habermas apuntan antes que nada a afirmar la posibilidad de romper con el pasado pero mediante un cuestionamiento radical de los elementos autoritarios. Por esta razón es que Habermas defiende el rescate de la modernidad frente a la tradición. Esto significa que defiende un saber histórico ligado con los valores del universalismo, es

decir, una opción por los valores de Occidente frente a las tradiciones orientales, provincianas o conectadas con valores antidemocráticos premodernos.¹

Es evidente que en este planteamiento de Habermas tiene un trasfondo eurocéntrico. Los valores de las culturas premodernas (las que no corresponden al Occidente europeo) no son forzosamente antidemocráticos. Quizá el supuesto universalismo de Habermas no es más que un nacionalismo. Lo que necesitamos, entonces, es buscar un verdadero universalismo. Esto significa romper con la lógica del Estado nacional y explorar las posibilidades históricas de un tipo de Estado plural. Implica plantearnos problemas de filosofía de la historia.

La relación entre el pasado y el presente

Si como dice Habermas el sentido del pasado tiene relación con el presente y el futuro, el problema que habrá que examinar entonces es: ¿qué significa el pasado?, ¿cuál es la relación entre pasado y presente en la historia reciente? Para examinar este problema podemos apoyarnos en dos autores, Reinhart Koselleck y Agnes Heller, quienes desde diferentes posiciones políticas definen el pasado de la misma manera. Según ellos el pasado no se refiere al pasado en general sino a nuestro pasado, es decir, a la modernidad. Para Koselleck, la modernidad ha operado con una clara conciencia histórica que determina la historiografía y los hechos. La reflexión por el saber histórico no puede excluir la circularidad. Se requieren, entonces, categorías metahistóricas o filosóficas que han de orientar necesariamente la construcción del saber histórico.²

Más adelante volveremos sobre la necesidad de rescatar dichas categorías metahistóricas cuando examinemos el papel de la filosofía en la historia. No se trata de postular una filosofía binarista de la historia, es decir, un planteo de los problemas de América Latina a partir de una oposición binaria entre identidades. Pero tampoco se trata de postular una concepción de la historia en términos de una multiplicidad ilimitada.

¹ Jürgen Habermas. *Más allá del Estado nacional*. Madrid, Trotta, 1997; *Identidades nacionales y posnacionales*. Madrid, Tecnos, 1989.

² Reinhart Koselleck. *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona, Paidós, 1998.

da de identidades. Esto significaría caer en un relativismo extremo (como la teoría de la hibridación cultural de Néstor García Canclini). Antes de dejarnos guiar por los “datos duros” de las ciencias sociales empíricas convendría aclarar el problema desde una reflexión propiamente filosófica. En este sentido, cabe subrayar la tesis de que para Koselleck existe una heterogeneidad de los tiempos históricos que determinan el modo de construcción del saber histórico. Esto significa que la comprensión de la historia está determinada social y culturalmente. La forma en que los sujetos viven la historia y la cuentan depende de la forma en que comprenden el tiempo. Dicho en otras palabras, ha cambiado el hilo de la experiencia, de una comprensión cíclica o clásica del mundo hasta la aceleración de la contemporaneidad (la modernidad propiamente dicha).³

Es interesante advertir que al insistir tanto en el carácter circular de la modernidad, Koselleck recoge uno de los motivos típicos del conservadurismo posmoderno. Desde una perspectiva ilustrada Agnes Heller intenta relacionar el pasado con el presente de la misma manera que Koselleck, pero evitando el conservadurismo. Al identificar el pasado como la historia de nuestro presente (y no de un pasado en abstracto) Agnes Heller subraya más bien que la historia puede y debe volver a recuperar la posibilidad de enseñar algo. El progreso modifica la asimetría que daba prioridad al futuro incierto y juega con el rico pasado frente a un presente lleno de peligros. El recuerdo de lo pasado es siempre una interpretación; reconstruimos nuestro pasado dependiendo siempre de nuestro interés:

La época presente pasada es el pasado histórico comprendido por el presente (o eventualmente, la historia pasada comprendida por el presente). Es una época cuyos símbolos y valores se han hecho significativos para nosotros. Puede que nos amenace o nos llene de esperanza, aun cuando el cambiarla esté más allá de nuestras posibilidades. Es identidad, aunque al mismo tiempo sea no-identidad.⁴

En verdad, la construcción del saber histórico depende de nuestros problemas, intereses, esperanzas y temores del presente. Podemos re-

³ Reinhart Koselleck y H. G. Gadamer. *Historia y hermenéutica*. Barcelona, Paidós, 1997.

⁴ A. Heller. *Teoría de la historia*. México, Fontamara, 1989, p. 47.

cuperar el conocimiento del pasado para liberarnos o evadirnos (como hacen los filósofos posmodernos al proclamar el "fin de la historia").

La verdad histórica

¿Existe la verdad en la historia?, ¿si existe se trata de conocimiento objetivo como el de las ciencias naturales?, ¿qué es lo que determina la validez del conocimiento histórico?, ¿hay que situar el saber histórico como un problema de epistemología o de ontología?, ¿la construcción del saber histórico corresponde a una problemática científica o moral?

En verdad, vivimos en un momento especial en la historia de la humanidad. Vivimos en un mundo en peligro, amenazado por guerras constantes y por un posible apocalipsis (como el que derivaría por ejemplo de una catástrofe nuclear o informática). Este sentimiento ante un posible desastre universal no sólo embarga a los historiadores sino también a muchos sectores sociales, en especial a los jóvenes que la padecen intensamente. Los historiadores no solamente cuentan historias, ¿qué importancia tienen esas historias para la sociedad?, ¿por qué tanto esfuerzo por preservar el pasado o investigar? Por supuesto que los historiadores no buscan encumbrarse para el dominio de otros sujetos, tal como lo hacen los científicos naturales para posibilitar el dominio humano sobre los fenómenos naturales, ¿se trata entonces de investigar el pasado para ser más inteligentes? Ya decía Jacob Burkhart que el saber histórico no puede ayudarnos a ser más inteligentes.

En mi opinión es necesario diferenciar la historia del tipo de saber de las ciencias naturales. Esto significa que hay que tratar de construir un saber histórico diferente de la racionalidad tecnocrática, positivista. Finalmente, habrá que fundamentar la necesidad de otra racionalidad que pueda guiar la construcción del saber histórico desde una perspectiva hermenéutica y moral. Esto significa subrayar el reconocimiento de lo *otro*, de lo *otro* del acontecer. Como dice Hans G. Gadamer:

Aunque no escuchamos simplemente historias, sino que preguntamos por su verdad histórica, resta el interés por el reconocimiento de lo que es humana-

mente posible y de lo que efectivamente ha acaecido. El mundo antiguo dio en el blanco al no equiparar la historiografía con la matemática de los matemáticos, sino con la poesía de los poetas. También nosotros, con nuestras historias (como con cada una de nuestras decisiones de la vida práctica) colaboramos en la construcción de una comunidad basada en lo que tiene sentido para nosotros, en aquello que nos parece lo bueno, lo mejor, lo justo.”⁵

También otros autores como Paul Ricoeur y H. Blumenberg han señalado que el saber histórico puede abordarse desde una perspectiva moral. Para ello no hay que despreciar el valor de las metáforas y de los mitos. Esta vía literaria-poética es una metodología más convincente que el análisis puramente conceptual, logicista, positivista. Frente al ideal cartesiano de claridad y distinción hoy surgen nuevos enfoques hermenéuticos-interpretativos que se interrogan sobre las condiciones de posibilidad bajo las cuales las metáforas pueden tener legitimidad en el conocimiento histórico. Estamos ante otra forma de abordar el problema de la verdad. En vez de un acercamiento propiamente conceptual, racionalista, lógico, existe otra manera igualmente fértil de construir la verdad propia del símbolo. Así, a través de Freud, se emprende el camino de regreso a la filosofía de las formas simbólicas de E. Cassirer.⁶

Antecedentes del problema

Una de las cuestiones que conviene despejar es el *status* del saber histórico. ¿Este saber es necesariamente de tipo epistemológico, es decir, de lo que se discute en una comunidad de científicos?, ¿o es más un problema de la vida cotidiana, de la *doxa*, de sentido común? Si se trata de entender el saber como *episteme* es claro que se trata de plantear la construcción de un saber científico. El problema se plantea así tanto en el campo de la comunidad científica como en el de la vida cotidiana. En ambos casos no se puede reducir el saber histórico a la pragmática y al empirismo. Esta reducción significa convertir dicho saber en una mera ideología.

⁵ H.G. Gadamer. "Histórica y lenguaje: una respuesta", en: R. Koselleck, H.G. Gadamer. *Historia y hermenéutica*, op. cit., p. 106.

⁶ Paul Ricoeur. *Tiempo y narración*. 3 volúmenes. México, Siglo XXI, 1998.

Esto significa que los políticos pueden manipular la historia para fines de justificación de una política empírica del presente.⁷

En cambio, si no se reduce el saber histórico a la ideología y se defiende su *status* epistemológico, esto significará que puede servir como una metateoría o filosofía de la historia. En ese sentido el saber histórico no es otra cosa que una historiografía que orienta el sentido de las sociedades. Más que diferencias culturales se tratará de construir una perspectiva común. La ventaja de asumir esta perspectiva universalista es que no se confunde con un enfoque positivista (como el de Ranke). No se estudia la historia únicamente a partir de los archivos de una época, sino que se trata de reflexionar sobre el significado del pasado (para todas las sociedades). Esto equivale a decir que se puede defender una historiografía como búsqueda de explicaciones sobre el sentido de las sociedades. Esto encaja con la tesis de Immanuel Wallerstein cuando señala que hay que repensar o “impensar” la historia y las ciencias sociales.⁸

Según Wallerstein, la historia no es otra cosa que un saber construido apenas en el siglo XIX como producto artificial institucionalizado en algunas universidades europeas. El “saber histórico” es una parte pequeña que surge de la especialización académica. Las otras partes son la ciencia política y la economía. Se supone que esta división artificial respondía a un afán de estudiar la conducta humana diferenciando la esfera pública de la vida privada. Se podía diferenciar claramente el ámbito del mercado (la economía), el Estado (la política) y lo personal (psicología-sociología). Estos ámbitos se desarrollaron como disciplinas o ciencias universalizantes basadas en investigaciones empíricas. Paralelo a esto, el nombre “historia” se redefinió claramente. En esto influyó bastante Ranke, quien criticó que aquello que se conocía antes como “historia” era algo demasiado filosófico y poco histórico. La historia que ahora se había institucionalizado era “ideográfica” de modo riguroso. Paralelamente a la división de la vida privada y la vida pública, la institucionalización de las ciencias sociales durante el siglo XIX intentó construir una base empírica del mundo social. No se trataba tanto de construir pensamientos de individuos solitarios sino de un

⁷ Agnes Heller. *Teoría de la historia*, op. cit.

⁸ I. Wallerstein. *Impensar las ciencias sociales*. México, Siglo XXI, 1998.

grupo de personas dentro de estructuras sociales (o de sistemas de gobierno) para alcanzar fines específicos. Lo que sucedió en varias universidades europeas fue un proceso de creación de varias disciplinas (como división del trabajo intelectual-científico). En este sentido lo que se desarrollaron fueron dos maneras fundamentales de concebir la historia: la ideografía y la nomotética.

- a) La ideografía. Según esta concepción no se podía concebir la historia como un saber deductivo a partir de la comprensión de un mundo invariable: todo cambia, y si todo cambia entonces no se cumple ninguna regularidad y generalidad.
- b) El modo de análisis nomotético. Según este método cualquier recuento de sucesos pasados es por definición una selección de la realidad como realmente sucedió, y por tanto implica criterios de selección y categorías de descripción. Estos criterios y categorías se basan en generalizaciones que se asemejan a leyes científicas.

Este dilema abarcó muchos años hasta la aparición de nuevas escuelas como la de los *Annales* que provocó una revolución historiográfica. La solución ya no reside desde entonces en elegir entre una u otra metodología, sino más bien en hallar un término medio entre las generalizaciones transhistóricas y los relatos particularistas.

Es importante advertir que la teoría de Wallerstein tiene grandes repercusiones en cuanto a redefinir las identidades nacionales en el contexto de la globalización. A partir de su obra *El moderno sistema mundial*, Immanuel Wallerstein (que a su vez fue influido por Fernand Braudel y la Escuela de los *Annales*) ha marcado su huella en un amplio sector de la filosofía y de las ciencias sociales en el nivel general y de manera especial en América Latina. Es el caso de autores como Enrique Dussel, André Gunter Frank y Samir Amin que examinan las características de las economías-mundo abarcando imperialismos, dependencias, trueques desiguales, luchas por la liberación nacional, etcétera. Estos autores dejan entender que las nociones de soberanía nacional, proyecto nacional, imperialismo y dependencia, no dan cuenta de lo que sucede con el proceso de la globalización. Sin embargo, siguen interpretando las configuraciones

y movimientos de la sociedad global a partir del paradigma del Estado nacional. Siguen inspirándose en la tesis de que pueden realizarse proyectos nacionales, movimientos de liberación nacional o antisistémicos de manera tal que se logre la emancipación popular. En esta perspectiva el paradigma del Estado nacional sigue vigente, pero con significados diferentes.

La revolución historiográfica de la escuela de los *Annales*

Tal como señala Peter Burke, la importancia de la escuela de los *Annales* hay que explicarla a partir de su ruptura con las metodologías de la historia que imperaban a finales del siglo XIX y principios del XX.⁹ Desde la época de Herodoto y de Tucídides, la historia se escribió como una crónica monástica, memoria política o tratado sobre las antigüedades. Sin embargo, la forma predominante fue durante mucho tiempo la narración de sucesos políticos y militares, presentados como la historia de las acciones de grandes hombres. Hasta principios del siglo XX lo que predominaba eran dos formas de entender la historia: la del saber como reconstrucción particular a través de archivos (como Ranke) y el de las ciencias sociales que querían descubrir leyes en la historia. En este contexto se da la profunda renovación de la historiografía francesa, sobre todo en la idea de que construir un saber histórico no significa necesariamente identificarlo con las categorías de las ciencias naturales. La escuela de los *Annales* encontró una tercera vía o un término medio. Este movimiento se puede dividir en tres fases:

- a) De 1920 a 1945. Predominio de enfoques socioeconómicos. Dirección de Marc Bloch, Lucien Febvre y Fernand Braudel.
- b) De 1968 a 1980, aproximadamente. Paso de la historia socioeconómica a la historia sociocultural. Dirección de Jacques Le Goff.
- c) De 1980 a 1999. Predominio de enfoques narrativos y de la historia política. A este periodo corresponden trabajos de autores como Le

⁹ Peter Burke. *La revolución historiográfica francesa*. Barcelona, Gedisa, 1996.

Roy Ladurie. Se plantean nuevos problemas como la historia de la infancia y de la muerte (Philippe Aries) o de la vida privada y de la mujer (G. Duby).

Las tesis centrales de la escuela de los *Annales* (que prevalecieron a lo largo de sus fases) consisten en:

- a) sustituir la tradicional narración de los acontecimientos por una historia analítica orientada por un problema.
- b) guiarse por las categorías de tiempo-espacio en el análisis histórico como la “larga duración” (estructura que no varía) y la “corta duración” (lo que corresponde a la coyuntura o a los acontecimientos episódicos).
- c) propiciar la historia de toda la gama de actividades humanas.
- d) los historiadores se interesan y adoptan los métodos y conceptos de los sociólogos, psicólogos, antropólogos, etcétera.

Aunque muchos de los problemas que se plantearon posteriormente (como la historia de las mentalidades) ya estaban en los primeros planteamientos de Bloch y Febvre (*Los reyes taumaturgos* de M. Bloch, por ejemplo). Otro rasgo es que a veces los autores acentúan la historia cuantitativa (como Le Roy, quien fue uno de los primeros en usar registros de la Inquisición para reconstruir la vida cotidiana y las actitudes de la época, o también Michell Vovelle, quien intentó construir una historia de las mentalidades a partir de la búsqueda de archivos).

Hermenéutica e historia

Cuando se trata de determinar y valorar con precisión el modo (o los modos) de la construcción del saber histórico hay que examinar más el uso de las categorías filosóficas. No se trata de reducir el saber a una filosofía de la historia. Lo que hay que ver es cómo relacionar la historia conceptual con la historia social. Esto es justamente lo que trataron de hacer varias corrientes de la historiografía alemana como las de Koselleck y Gadamer. A diferencia de la historia empírica, la “Histórica” que propone Koselleck como ciencia teórica no se ocupa de las historias mismas, cuyas realidades, pasadas, presentes y futuras

son tematizadas y estudiadas por las ciencias históricas. La “Histórica” es más bien la teoría de las condiciones de posibilidad de historias. Inquieta aquellas pretensiones fundadas teóricamente que deben hacer inteligible por qué acontecen historias y por qué se las debe estudiar, representar o narrar.

Antes de Koselleck, ya Gadamer y Heidegger se plantearon la posibilidad de una ontología fundamental. Esto significa que además de una epistemología de la historia hace falta una perspectiva ontológica, es decir, la posibilidad de una historia a partir del análisis existencial. El modo como se planteó inicialmente Heidegger esta ontología fue en términos de un ser o no ser, es decir, de un “ser para la muerte”. Pero como dice Paul Ricoeur (en su monumental estudio *Tiempo y narración*) esta acentuación excesiva en la tesis del “ser para la muerte” constituyó el punto débil de la teoría heideggeriana. Sin embargo, ello no significa abandonar toda la filosofía de Heidegger. Hay que recuperar algunas categorías que siguen siendo válidas. Entre esas categorías, Gadamer ha recuperado las siguientes:

El concepto de “fusión de horizontes”

La hermenéutica gadameriana intentaría evitar que la comprensión se convierta en una posición etnocéntrica, en cuanto inclusión asimiladora de lo extraño en nuestro horizonte de interpretación. Desde el punto de vista de Gadamer, la “fusión de horizontes” a la que tiende todo proceso de entendimiento no significa una asimilación de los “otros” a los valores y normas de “nosotros”, sino en la convergencia creativa y superior entre “nuestras” perspectivas y las de los “otros”.¹⁰

Gadamer afirma que para poder comprender o traducir la experiencia del otro, el intérprete requiere tener su propio horizonte histórico. Lo que la comprensión hermenéutica exige no es la introyección de una individualidad en la otra, ni el sometimiento de los criterios de uno al otro. Para poder comprender la tradición, se requiere tomar conciencia de nuestros prejuicios y juicios epocales. La capacidad de comprensión, por tanto, es una tarea que depende en su fundamento de la

¹⁰ Hans Georg Gadamer. *Verdad y método*. Salamanca, Sígueme, 1977, p. 377.

capacidad de autocomprensión del intérprete. En este sentido, la superación de las distancias horizontales y verticales dependen de la capacidad de autocomprensión y comprensión de los múltiples actores en el tiempo y en el espacio. Desde este punto de vista, la objetividad de la interpretación sólo puede estar garantizada por la participación reflexiva del intérprete. El peligro de la interpretación reside allí donde el intérprete se autocomprende como “observador” (ilusión del objetivismo), inmune al mundo de vida que estudia.

El concepto de “pre-estructura de la comprensión”

Según Gadamer, la comprensión no es asunto de la subjetividad, sino de una penetración en el “acontecer de la tradición”. Basándose en la idea de Heidegger sobre la temporalidad del ser, afirma que el ser en cuanto realidad existencial está siempre ahí, es decir que el sujeto se encuentra ya de antemano en relación directa con el mundo. Por eso es que cuando el sujeto se coloca en situación de interpretar algo, se encuentra en una situación de sometimiento a aquellos hábitos y costumbres que se han ido formando en su persona previamente. Se trata entonces de un acto previo a la comprensión del objeto del conocimiento que, por el hecho de ser previo, no llega a adquirir el carácter verdadero de conocimiento, sino que sólo se materializa como un esbozo o bosquejo de comprensión. Con el desarrollo de este esbozo de comprensión, se puede conseguir que ese preconocimiento se vaya revisando y sustituyendo por una nueva comprensión a medida que se profundiza el conocimiento.

El “círculo hermenéutico” formulado por Heidegger, y desarrollado por Gadamer, da cuenta del camino de lo particular a lo general, del texto al contexto, de la parte al todo, y viceversa. El “círculo hermenéutico” permite establecer criterios históricos de validez intersubjetiva sujetos a crítica objetiva y racional. Por este camino se evitan los falsos problemas de objetividad planteados en términos de la “filosofía de la conciencia”. Al mismo tiempo que esta estrategia establece unos parámetros mínimos de pertinencia de nuestra interpretación en la medida que contamos con un marco social de referencia.

El concepto de pluralidad de lenguas y tradiciones

En sus últimos libros Gadamer ha insistido en que la hermenéutica se plantea la pluralidad de las lenguas y de las tradiciones. Esto es así porque hermenéutica no es un monólogo sino diálogo, es decir, reconocimiento del otro. Entenderse unos con otros no implica una cuestión de lógica sino una intención moral:

Todos hemos de aprender que el otro representa una determinación primaria de los límites de nuestro amor propio y de nuestro egocentrismo. Es un problema moral de alcance universal. También es un problema político. No puedo en absoluto subrayar con suficiente seriedad cuán crucial es la necesidad de aprender a conseguir una solidaridad realmente efectiva entre la diversidad de las culturas lingüísticas y de las tradiciones. Esto se logrará lenta y laboriosamente, y requiere que empleemos la verdadera productividad del lenguaje para entendernos, en lugar de aferrarnos obstinadamente a todos los sistemas de reglas con los que diferenciar entre correcto y falso. Sin embargo, cuando hablamos, pensamos ante todo en volvernos comprensibles a nosotros y al otro de tal modo que el otro pueda respondernos, confirmarnos o rectificarnos. Todo ello forma parte de un auténtico diálogo.¹¹

Conclusión

La construcción del saber histórico implica, por un lado una elaboración conceptual, lógica, y por otra parte, atender un problema moral. Lo epistemológico y lo ontológico son complementarios. Para una buena construcción de dicho saber hay que pasar por dos niveles: la explicación científica y la comprensión filosófica. Para llegar a esta conclusión tomamos en cuenta la evolución de la historiografía francesa y alemana. Aunque algunos autores como Peter Burke señalan que la escuela de los *Annales* se encuentra actualmente agotada, mi opinión es que, por el contrario, apenas está empezando a generar sus frutos. Esto se debe a la crisis actual de los paradigmas centrados en el modelo positivista. Hoy hay una desconfianza generalizada hacia los reduccionismos provocados por los métodos empíricos. De ahí que la escuela de los

¹¹ H.G. Gadamer. *Historia y hermenéutica*, op. cit., p. 121.

Annales adquiriera vigencia al subrayar la importancia del carácter interpretativo de toda investigación histórica.

Se puede concluir destacando también que la escuela de los *Annales* coincide con la revaloración de los enfoques hermenéuticos de autores como Koselleck y Gadamer. El mismo Paul Ricoeur indica que se ha beneficiado mucho de los hallazgos de la historiografía francesa y alemana.

En México y América Latina existen ya algunos trabajos importantes que han renovado la historiografía en nuestro medio (por ejemplo, los trabajos de Enrique Florescano). Todavía está por verse los resultados de las investigaciones basadas en la hermenéutica. Esto puede ayudar a plantear la necesidad de un Estado plural, multicultural a partir del diálogo, la no eliminación de las diferencias culturales y la importancia de la *Otredad*.

CONCLUSIÓN

Se advierte que es imposible plantear hoy el tema del Estado nacional al margen de la globalización. Ambos constituyen un mismo proceso. Si bien es cierto que la globalización no constituye propiamente un paradigma de las ciencias sociales, sin embargo como metáfora resulta explicable. No hay sólo una manera de entender este problema. Existen varias metáforas o maneras de imaginar que expresan diferentes posiciones ideológicas.

1. Por el lado de los críticos radicales hay una posición que podría llamarse como de izquierda ortodoxa que hace eco del viejo paradigma dependendista de los años 60. Según estos críticos, como E. Dussel, Heinz Dieterich, la globalización no es otra cosa que un movimiento de la sociedad mundial que se explica desde la perspectiva del Estado nacional. Su pensamiento sigue inspirándose en la tesis de que pueden realizarse movimientos de liberación nacional.¹

No coincidimos con esta posición que considera que el Estado nación sigue vigente. El problema es que es inaceptable hoy la vieja tesis leninista de la autodeterminación nacional. Es necesario salir de este esquema tomando en cuenta los problemas de la integración nacional y no tanto de la independencia o de la liberación.

2. Por el lado de los que aceptan la globalización como algo irreversible existe un enfoque multiculturalista liberal-conservador. Tal es el caso de Néstor García Canclini que señala que la oposición indígena frente a la globalización no es más que un "maniqueísmo". Según Canclini, la globalización hay que entenderla como un proceso intercultural sin límites. No habría forma de poner barreras o fronteras. La cultura es híbrida. Todo se mezcla y se entrecruza.²

¹ Octavio Ianni. *Teorías de la globalización*. México, Siglo XXI, 1998.

² Néstor García Canclini. *La globalización imaginada*. México, Paidós, 1999.

Este hibridismo extremo es una manera errónea y conservadora de imaginar la globalización.

3. Frente a las posiciones anteriores podemos sostener una perspectiva de multiculturalismo crítico fundada en las siguientes consideraciones:
 - Que es una utopía postular la metáfora de la globalización como mercado libre perfecto.
 - Que puede haber resistencia a la globalización a partir de nuevos sujetos históricos como el movimiento indígena. No se trata de postular un maniqueísmo o una especie de fundamentalismo indigenista. Tal como vimos a lo largo del libro, entendemos por indígena algo relacionado con el sujeto del mestizaje. Hemos hablado del *ethos barroco* para demostrar que en México y en América Latina no existen purezas étnicas.
 - Que el Estado nacional dista mucho de estar muerto. Es imposible una alternativa de Estado global. Es totalmente utópica la idea de la globalización como una sola sociedad mundial. Los estados nacionales siguen siendo una realidad debido a que tienen que resolver problemas prácticos inmediatos.
 - Que la reivindicación de la nación sigue siendo necesaria (especialmente en países como América Latina, donde no hay integración). Integración significa voluntad de reconstruir el control social y político de la vida económica. En este sentido, el movimiento zapatista tiene una lucha de carácter nacional para impedir que la política neoliberal destruya las posibilidades de supervivencia de las comunidades indígenas. Si se orienta hacia la lucha contra la marginación, la conciencia de identidad nacional es necesaria para reorientar la política de la globalización económica que tiende a destruir la vida cultural.
 - La concepción estatal de lo nacional debe ser sustituida por una concepción social y cultural. La nación ya no se define por la creación de un espacio unificado por la ciudadanía, sino por la búsqueda de una comunicación intercultural o multicultural. Esto significa plantear la necesidad de un Estado plurinacional o multicultural que permita la diversidad social y cultural.

BIBLIOGRAFÍA

- Anderson, Perry. "Modernity and Revolution", *New Left Review*, núm. 144, March-April, 1984.
- . *Los orígenes de la posmodernidad*, Barcelona, Anagrama, 2000.
- Arriarán, Samuel. *Filosofía de la posmodernidad. Crítica a la modernidad desde América Latina*, México, UNAM, 1997.
- . *La fábula de la identidad perdida. Una crítica a la hermenéutica contemporánea*. México, Itaca, 1999.
- Arriarán, Samuel y Mauricio Beuchot. *Filosofía, neobarroco y multiculturalismo*, México, Itaca, 1999.
- Bambirra, Vania. *La revolución cubana, una reinterpretación*, México, Nuestro Tiempo.
- Bartra, Roger. *Violencias salvajes: usos, costumbres y sociedad civil*, en Adolfo Sánchez Vázquez (editor), *El mundo de la violencia*, México, UNAM-FCE, 1988.
- . *La jaula de la melancolía*, México, Grijalbo, 1987.
- . *Oficio mexicano*, México, Grijalbo, 1993.
- Bate, Luis F. *Cultura, clases y cuestión étnico-nacional*, México, Juan Pablos, 1984.
- Bauer, Otto. *La cuestión de las nacionalidades y la socialdemocracia*, México, Siglo XXI, 1979.
- Berman, Marshall. *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, México, Siglo XXI, 1992.
- . "Por qué aún importa el modernismo", en: *El cielo por asalto*, núm. 4, otoño-invierno, 1992, Buenos Aires.
- Bernstein, Eduard. "La socialdemocracia alemana y los disturbios turcos", en: *La Segunda Internacional y el problema nacional y colonial*, primera parte, México, Cuadernos de Pasado y Presente, 1978.
- Bloom, Salomon F. *El problema nacional en Marx*, México, Siglo XXI, 1975.
- Bobbio, Norberto. "Gramsci y la concepción de sociedad civil", en: A. Pizzorno y otros. *Gramsci y las ciencias sociales*, México, Cuadernos de Pasado y Presente, 1985.
- Bonfil, Guillermo (compilador). *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios de América Latina*, México, Nueva Imagen, 1981.
- Borojov, Ber. *Nacionalismo y lucha de clases*, México, Cuadernos de Pasado y Presente, 1979.
- Brunner, José Joaquín. *Notas sobre cultura popular, industria cultural y modernidad*, Santiago de Chile, Flacso, 1985.
- Burke, Peter. *La revolución historiográfica francesa. La escuela de los Annales: 1929-1989*, Barcelona, Gedisa, 1996.
- Castells, Manuel. *La era de la información*, tres volúmenes, México, Siglo XXI, 1999.
- Cerroni, Umberto. "Cosmopolitismo y vías nacionales", en: Erick Hobsbawn, *El pensamiento revolucionario de Gramsci*, BUAP, 1978.
- Comboni, Sonia y José Manuel Juárez, "Educación y tolerancia: lecciones de la educación indígena", en: *Investigación sociológica*, II, UAM-X, Jorge Brena y José Luis Cisneros (compiladores), México, 1998.
- Concha, Miguel y Jorge Iñiguez. *Cristianos por la revolución en América Latina*, México, Grijalbo, 1977.
- Cueva, Agustín. *El desarrollo del capitalismo en América Latina*, México, Siglo XXI, 1990.
- . *Teoría social y procesos políticos en América Latina*, México, Edicol, 1979.
- . *La teoría marxista. Categorías de base y problemas actuales*, Quito, Planeta, 1987.
- Debray, Régis. *La crítica de las armas*, tomo 1, México, Siglo XXI, 1975.

- Droz, Jules Humbert. "Sobre los países de América Latina", en: *VI Congreso de la Internacional Comunista*, segunda parte, México, Cuadernos de Pasado y Presente, 1978.
- Echeverría, Bolívar. *Las ilusiones de la modernidad*, México, UNAM-El Equilibrista, 1995.
- . *La modernidad de lo barroco*, México, Era, 1999.
- Emmanuel, A. y otros. *Imperialismo y comercio internacional (el intercambio desigual)*, México, Pasado y Presente, 1971.
- Engels, Federico. Prefacio a *La guerra campesina en Alemania*, en: C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, tomo 2, Moscú, Progreso, 1979.
- Forrester, Viviane. *El horror económico*, Buenos Aires, FCE, 1996.
- Fossaert, Robert. *La société, 6. Les structures ideologiques*, París, Editions du Seuil, 1983.
- Gadamer, Hans Georg. *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1977.
- García Canclini, Néstor. *Las culturas populares en el capitalismo*, México, Nueva Imagen, 1982.
- . *Culturas híbridas*, México, CNCA-Grijalbo, 1989.
- Giménez, Gilberto. *La teoría y el análisis de la cultura*, México, SEP/Universidad de Guadalajara/Comesco, 1987.
- Gorz, André. *Adiós al proletariado (Más allá del socialismo)*, Buenos Aires, Ediciones Imago Mundi, 1989.
- Gramsci, Antonio. "Por una renovación del Partido Socialista", en: *Antología*, selección y traducción de Manuel Sacristán, México, Siglo XXI, 1981.
- . *Cuadernos de la cárcel*, volumen III, México, Era, 1984.
- . *El Risorgimento*, México, Editorial Juan Pablos, 1980.
- . *El materialismo histórico y la filosofía de B. Croce*, México, Juan Pablos, 1975.
- Gruppi, Luciano. *El concepto de hegemonía en Gramsci*, México, Ediciones de Cultura Popular, 1978.
- Gunter Frank, André. "Hacia una teoría histórica del subdesarrollo capitalista en Asia, África y América Latina" en: Varios, *Feudalismo, capitalismo, subdesarrollo*, Madrid, Akal, 1977.
- . "La inversión extranjera en el subdesarrollo latinoamericano", en: *Pensamiento Crítico*, núm. 36.
- Habermas, Jürgen. *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta, 1998.
- . *La reconstrucción del materialismo histórico*, Madrid, Taurus, 1986.
- . *Identidades nacionales y posnacionales*, Madrid, Tecnos, 1989.
- . *Más allá del Estado nacional*, Madrid, Trotta, 1997.
- Halbach, M. *La memoire collective*, París, PUF, 1968.
- Haupt, Georges. y Claude Weill. *Marx y Engels frente al problema de las naciones*, Barcelona, Fontamara, 1978.
- Heller, Agnes. *Teoría de la historia*, México, Fontamara, 1989.
- Hobsbawm, Erick. *Marxismo e historia social*, México, BUAP, 1983.
- Kolakovsky, Leszek. *Las principales corrientes del marxismo*, tomo II, Madrid, Alianza, 1982.
- Koselleck, Reinhart. *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1998.
- Labica, Georges. "Lenin y la religión", en: Varios, *Filosofía y religión*, México, Grijalbo, 1976.
- Lafaye, Jacques. *Quetzalcóatl y Guadalupe*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Leal, Juan Felipe. *Populismo y revolución*, México, UNAM, 1984.
- Lowy, Michael. *Guerra de dioses. Religión y política en América Latina*, México, Siglo XXI, 1999.
- Lowy Michael y Georges Haupt. *Los marxistas y la cuestión nacional*, Barcelona, Fontamara, 1980.

- Mariátegui, José Carlos, "Aniversario y balance", Editorial de Amauta, núm. 17, septiembre de 1928, en *Obras*, tomo II, La Habana, Casa de las Américas, 1982.
- . *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima, Biblioteca Amauta.
- . "El primero de mayo y el frente único", en: *Obras*, tomo II.
- . "El problema de las razas en la América Latina", en: *Obras*.
- . "Principios programáticos del Partido Socialista", en: *Obras*.
- . "El rostro y el alma del Tawantinsuyo", en: *Obras*.
- . "Réplica a Luis Alberto Sánchez", en: *Obras*.
- Marini, Ruy Mauro. *Dialéctica de la dependencia*, México, Era, 1973.
- Mármora, Leopoldo. *El concepto socialista de nación*. México, Cuadernos de Pasado y Presente, 1980.
- Marx, Carlos. "En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel", en: *La sagrada familia*, México, Grijalbo, 1986.
- . "Carta a la redacción de *Otičbestviennie Zapiski*", en: *Escritos sobre Rusia, II. El porvenir de la comuna rural rusa*, México, Cuadernos de Pasado y Presente, 1980.
- . Marx, Carlos y Federico Engels, *Imperio y colonia. Escritos sobre Irlanda*, México, Cuadernos de Pasado y Presente, 1979.
- . *El porvenir de la comuna rural rusa. Escritos sobre Rusia, II*. México, Cuadernos de Pasado y Presente, 1980.
- Mejía, Consuelo. *La lucha indígena en México, 1970-1983*. Tesis de maestría, FCPS, UNAM, 1986.
- Mella, Julio Antonio. *Escritos revolucionarios*, México, Siglo XXI, 1970.
- Najenson, José Luis. "Etnia, clase y nación", en: *Boletín de Antropología Americana*, núm. 5, México.
- Nelson Coutinho, Carlos. *Introducción a Gramsci*, México, Era, 1981.
- Pannekoek, Antón. "Lucha de clases y nación", en: *La Segunda Internacional y el problema nacional y colonial*, segunda parte.
- Paris, Robert. *La formación ideológica de José Carlos Mariátegui*, México, Pasado y Presente, 1981.
- Pereyra, Carlos. *El sujeto de la historia*, Barcelona, Alianza, 1980.
- Pierre Charles, Gérard. *Génesis de la revolución cubana*. México, Siglo XXI, 1976.
- Portantiero, Juan Carlos. *Estudiantes y política en América Latina. 1918-1938. El proceso de la reforma universitaria*, México, Siglo XXI, 1978.
- . *Los usos de Gramsci*, México, Folios, 1981.
- Portelli, Hughes. *Gramsci y el bloque histórico*, México, Siglo XXI, 1983.
- . *Gramsci y la cuestión religiosa*, Barcelona, Laia, 1977.
- Ricoeur, Paul. *Freud, una interpretación de la cultura*, México, Siglo XXI, 1995.
- . *La metáfora viva*. Madrid, Ediciones Cristiandad, 1980.
- . *Tiempo y narración* (3 volúmenes), México, Siglo XXI, 1998.
- Riverend, Julio Le. "Cuba, del semicolonialismo al socialismo", en: Pablo González Casanova (coord.), *América Latina: Historia de medio siglo*, México, Siglo XXI, 1981.
- Roca, Blas. *Los fundamentos del socialismo en Cuba*, La Habana, 1961.
- Rodríguez, Carlos Rafael. *Cuba en el tránsito al socialismo*, México, Siglo XXI, 1978.
- Rubert de Ventós, Xavier. *De la identidad a la independencia: la nueva transición*, Anagrama, Barcelona, 1999.
- . *Nacionalismos. El laberinto de la identidad*, Madrid, Espasa, 1999.
- . *El laberinto de la hispanidad*. Barcelona, Anagrama, 1999.
- Salazar Bondy, Augusto. *¿Existe una filosofía en nuestra América?*, México, Siglo XXI.

- Sánchez Vázquez, Adolfo. "La gesta del Moncada", en: *Ensayos marxistas sobre historia y política*, México, Océano, 1985.
- . *Cuestiones estéticas y artísticas contemporáneas*, México, FCE, 1996.
- . *De Marx al marxismo en América Latina*. México, Itaca-BUAP, 1999.
- . *Filosofía de la praxis*, México, Grijalbo, 1982.
- Schram, Stuart y Helene Carrere D'Encausse. *El marxismo y Asia. 1853-1964*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1965.
- Silva Godoy, Samuel. "El pensamiento religioso", en: Varios, *América Latina en sus ideas*, México, Siglo XXI, 1986.
- Smith, Anthony. *La identidad nacional*, Madrid, Trana Editorial, 1997.
- Terán, Óscar. *Anibal Ponce, un marxismo sin nación*, México, Cuadernos de Pasado y Presente, 1980.
- . *Discutir Mariátegui*, BUAP, 1985.
- Therborn, Goran. *La ideología del poder y el poder de la ideología*, Madrid, Siglo XXI, 1987.
- Togliati, Palmiro. *Comunistas, socialistas, católicos*. Laia, Barcelona, 1978.
- Torres, Camilo. *Cristianismo y revolución*, México, Era, 1972.
- Van Kol, Henri. "Sobre la política colonial", en: *La Segunda Internacional y el problema nacional y colonial*, segunda parte, México, Cuadernos de Pasado y Presente, 1978.
- Varese, Stefano. *Proyectos étnicos y proyectos nacionales*, México, SEP 80.
- Vattimo, Gianni. *El fin de la modernidad*, Barcelona, Gedisa, 1986.
- Vázquez Montalbán, Manuel. *Marcos, el señor de los espejos*. Madrid, Aguilar, 1999.
- . *Y Dios entró en La Habana*. 1999.
- Veraza Urtuzuástegui, Jorge. *Leer nuestro tiempo. Leer el Manifiesto a 150 años de la publicación del Manifiesto del Partido Comunista*. México, Itaca, 1998.
- Verón, Eliseo. "Ideología y producción de conocimientos sociológicos en América Latina", en: *Ciencias sociales: ideología y realidad nacional*, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1970.
- Villoro, Luis. *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, México, FCE, 1997.
- . *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, Paidós-UNAM, 1998.
- Wallerstein, I. *Impensar las ciencias sociales*, México, Siglo XXI, 1998.
- Zea, Leopoldo. *La filosofía americana como filosofía sin más*, México, Siglo XXI.

Í N D I C E

Introducción	5
Capítulo 1	
Nación. Modernidad y globalización	15
La modernidad socialista	17
La modernidad en América Latina	22
Las paradojas de la globalización	25
Conclusión	28
Capítulo 2	
Mestizaje y multiculturalismo	29
Significado de barroco novohispano	31
Hacia una educación multicultural	34
Conclusión	36
Capítulo 3	
Las guerras santas. Nación y religión	37
Capítulo 4	
La cuestión nacional en el marxismo "clásico"	49
La Tercera Internacional y América Latina	56
Antonio Gramsci	59

Otto Bauer	63
Ber Borojov	66

Capítulo 5

La izquierda y la cuestión nacional-indígena	73
Conclusión	84

Capítulo 6

Modernidad y revolución indígena	87
---	-----------

Capítulo 7

Mariátegui	99
Mariátegui y Gramsci	103
Mariátegui y Otto Bauer	111
Mariátegui y el APRA	112

Capítulo 8

La revolución cubana

Consideraciones preliminares	121
Origen de la revolución cubana	124
El carácter socialista	128
El colapso de la revolución cubana	129

Capítulo 9

El pensamiento social latinoamericano y la

cuestión nacional 135

Capítulo 10

Identidades posnacionales y posmodernidad 149

La relación entre el pasado y el presente 150

La verdad histórica 152

Antecedentes del problema 153

La revolución historiográfica de la escuela de los *Annales* 156

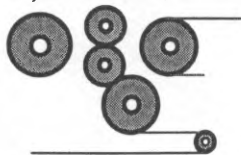
Hermenéutica e historia 157

Conclusión 160

Conclusión 163

Bibliografía 165

Esta obra se acabó de imprimir
el día 16 de julio de 2001, en los talleres de



OFFSET UNIVERSAL, S. A.
Calle2 Núm. 113-3, Granjas San Antonio
09070 México, D. F.