

# *dialéctica*

AÑO XI

Nº 18

Septiembre de 1986

EN ESTE NUMERO SE PUBLICAN:

REFLEXIONES SOBRE AMERICA LATINA  
Y EL MARXISMO

Colaboran entre otros:

*Nestor García Canclini*

*Pablo Guadarrama*

*Gustavo Vargas Martínez*

*Oscar Terán*

*José Luis Balcárcel*

*Enzo Segre*

INVESTIGACIONES, LIBROS Y NOTICIAS

**Escuela de Filosofía y Letras**  
**Universidad Autónoma de Puebla**



# *dialéctica*

REVISTA DE LA ESCUELA DE FILOSOFIA Y LETRAS  
DE LA UNIVERSIDAD AUTONOMA DE PUEBLA

*Comité de Dirección:*

Juan Mora Rubio  
Gabriel Vargas Lozano  
Roberto Hernández Oramas

*Consejo de Redacción:*

Angelo Altieri Megale  
Daniel Cazés  
Oscar Correas  
Rafael Peña Aguirre  
Alfonso Vélez Pliego  
Adrián Gimate Welsh  
Javier Mena

**NOTA:** Los miembros extranjeros, tanto del Comité de Dirección como del Consejo de Redacción, de acuerdo con las disposiciones constitucionales, no se encuentran comprometidos con las declaraciones que sobre política nacional se hagan en esta revista.

*dialéctica*, Núm. 18, septiembre de 1986. Aparece tres veces al año. Precio del ejemplar: \$ 1 000.00. Extranjero: US \$ 15 dls. (correo aéreo). Correspondencia, giros, cheques a: Revista *dialéctica*. Escuela de Filosofía y Letras de la UAP. Calle 3 Oriente, Núm. 403, Puebla, Pue. 72000. México. Tel. 42-40-97.

UNIVERSIDAD AUTONOMA DE PUEBLA. Rector: Lic. Alfonso Vélez Pliego. Srio. Gral.: Dr. Hugo Pérez Barrientos. Coordinador Gral. de la Escuela de Filosofía y Letras: Psicólogo Abraham Quiroz Palacios.

COORD. SERV. DOC.  
HEMEROTECA

# dialectica

AÑO XI

Nº 18

Septiembre de 1986

## SUMARIO

### EDITORIAL

México y Nicaragua ante la política de la administración Reagan /3  
La recepción del marxismo en América Latina /5

### ENSAYOS

Néstor García Canclini, *Gramsci y las culturas populares en América Latina* /13  
Pablo Guadarrama González, *Tendencias en la recepción del Marxismo en el pensamiento filosófico cubano* /35  
Jaime Tamayo, *Julio Antonio Mella y el marxismo en el movimiento obrero jalisciense* /55  
Gustavo Vargas Martínez, *Pensamiento socialista en Nueva Granada (1850-1860)* /69  
Jaime Massardo, *El marxismo de Mariátegui* /89  
Pablo Guadarrama González, *Reflexiones sobre la filosofía de la liberación latinoamericana* /103  
José Luis Balcárcel, *Recuperación del socialismo en Guatemala* /111  
Oscar Terán, *Filosofía y cultura política en la Argentina 1956-1966* /123

### INVESTIGACIONES

Enzo Segre, *El cristo sol* /129  
Juan Mora Rubio, *Para leer a Juan Rulfo: Notas sobre la novela* /151

LIBROS

Francisco Galván Díaz, *“El observador comprometido: Raymond Aron”* /159

Juan Mora Rubio, *Augusto Rodin: La pasión por la luz* /169

NOTICIAS

Aniversario de la Escuela de Filosofía y Letras de la UAP /173

LIBROS Y REVISTAS /185

COLABORADORES /191

## EDITORIAL

### MEXICO Y NICARAGUA ANTE LA POLITICA DE LA ADMINISTRACION REAGAN

Cualquier persona que posea un mínimo de objetividad coincidirá en el juicio de que la política internacional llevada a cabo por la administración Reagan, no tiene ningún respeto por las normas jurídicas de convivencia internacional. Ejemplo de ello es lo que ha ocurrido con Nicaragua, país hermano al que ha sometido a una serie de acciones que tienen como propósito derrocar al Frente Sandinista de Liberación Nacional por la vía del bloqueo económico y el financiamiento, entrenamiento y dirección de los grupos contrarrevolucionarios. Tanto estas acciones como el minado, por obra de la CIA, de los puertos marítimos nicaragüenses, han sido condenadas por el Tribunal de la Haya sin que este veredicto hubiera tenido el menor efecto sobre la mencionada política norteamericana. Pero si a esto le sumamos, la invasión a Granada, el desvío de aviones hacia otros destinos, como ocurrió con el que trasladaba a los secuestradores del Achile Lauro (acción con la cual tampoco podemos estar de acuerdo) y el apoyo a los dictaduras más nefastas de los Pinochet, los Stroessner o los Duvalier así como las iniciativas sobre la militarización del espacio, el aumento a su presupuesto militar y la negativa a suspender las pruebas atómicas; tenemos un cuadro que debe conducirnos a una grave preocupación. La pregunta que nos hacemos es ¿qué sigue? ¿cuál será la nueva iniciativa

que nos tiene preparada la administración Reagan? ¿qué nueva acción de denuncia se está proyectando?

Nuestro país tiene, no está de más decirlo, una inmensa frontera con los Estados Unidos. Su política guerrerista no sólo nos incumbe sino que nos afecta. Día con día, nuestros compatriotas son vejados y asesinados en la frontera. El gobierno es sometido a una serie de presiones para que abandone a su suerte tanto a Nicaragua como al único instrumento legal de tipo internacional que puede propiciar una política de distensión y pacificación en centroamérica: el Grupo Contadora.

En días pasados, dejó nuestro país, el embajador norteamericano John-Gavin, quien se caracterizó por su intromisión abierta en los asuntos de México, sin embargo, su cambio implicó el sacrificio de nuestro embajador en la ONU cuyas declaraciones habían "molesto" a Washington. Tal parece que el dilema actual del gobierno mexicano es ceder en su política exterior para poder obtener mayores préstamos que permitan "aliviar" la muy difícil situación económica de México.

Frente a todo esto sólo hay una salida: no ceder en nuestra política de apoyo a Nicaragua; no ceder en una política anti-militarista y multiplicar nuestros esfuerzos para mantener la identidad y la independencia de nuestro país, en todos los órdenes. Esta es la única política que nos puede dar fuerza en cualquier negociación económica y preservar como hasta ahora, el respeto moral de latinoamérica.

## LA RECEPCION DEL MARXISMO EN AMERICA LATINA \*

Iniciamos hoy, jueves 14 de noviembre, el simposio titulado "La recepción del marxismo en América Latina", en el marco del XI Congreso Interamericano de Filosofía.

Durante tres sesiones (dos el día de hoy y una el día de mañana viernes) los ponentes, provenientes de países como Panamá, Colombia, Cuba y México, y pertenecientes a disciplinas como la filosofía política, la historia de las ideas, la sociología, la economía y la ciencia política, se reunirán para reflexionar sobre cuál ha sido el desarrollo del marxismo en América Latina, tanto desde un punto de vista histórico como desde un punto de vista actual.

El marxismo tuvo resonancia en América Latina casi desde su fundación. El investigador haitiano Gerard Pierre Charles señala que ya desde 1865 aparecen textos de Marx y Engels en el periódico cubano "La Aurora"; en México, el jueves 12 de junio de 1884, aparece en el periódico "El Socialista", por primera vez el Manifiesto del Partido Comunista y por esa época, se tradujo por Juan B. Justo en Argentina, también por primera vez, el primer tomo de *El Capital*, en 1895.

---

\* Intervención, el jueves 14 de noviembre de 1985 del Simposio sobre la recepción del marxismo en América Latina en el XI Congreso Interamericano de Filosofía (Guadalajara, Jalisco del 10 al 15 de noviembre de 1985).

Desde esas primeras fechas hasta hoy, el marxismo en particular y las ideas socialistas en general han jugado en nuestros países, un papel fundamental como explicación crítica de nuestras sociedades; como arma política de las clases oprimidas y como proyecto de una sociedad futura más justa en la que no reinen las condiciones de explotación capitalista. El marxismo es hoy también la principal y más importante filosofía de la liberación de nuestros pueblos latinoamericanos.

El marxismo latinoamericano, sin embargo, ha pasado por diversas etapas que deben ser analizadas con todo cuidado; develando sus características más acusadas y sin soslayar sus contradicciones o equivocaciones. Si el marxismo es un pensamiento de liberación, si busca la liberación de los pueblos latinoamericanos, no puede menos que estar también libre de dogmatismos en el análisis crítico y autocrítico de sus propio desarrollo como teoría y como práctica.

Ahora bien, más allá de las obras conocidas y que han aparecido en últimas fechas, no tenemos hasta ahora una evaluación global satisfactoria, rigurosamente realizada, sobre lo que ha sido el marxismo latinoamericano desde los puntos de vista históricos, económicos, sociológicos, político y mucho menos filosófico. Es por ello que necesitamos promover el análisis teórico sobre esta compleja problemática que puede concentrarse en las siguientes preguntas:

¿Cómo arribó el marxismo en latinoamérica? ¿en qué condiciones históricas? ¿cuál ha sido su función política, económica, histórica, ideológica? ¿cuáles han sido las principales etapas de su recepción? ¿cuáles han sido sus aportes originales en latinoamérica? ¿cuál es el balance actual y cuáles son las perspectivas futuras?

Todas estas preguntas estarán presentes en este simposio pero las respuestas deberán ser producto de una larga reflexión interdisciplinaria. Y al mencionar esta palabra quisiera despejar un equívoco frecuente. En este

simposio no confundiremos el planteamiento estrictamente filosófico con el de otras disciplinas a pesar de que como es sabido; la filosofía marxista no puede ser realizada sin un contacto permanente de las ciencias sociales. La filosofía marxista, al menos en la concepción en que yo me inscribo del marxismo como filosofía de la praxis, no considera que la filosofía sea un conocimiento privilegiado y superior al de las ciencias pero a su vez, las ciencias sociales no pueden desarrollarse sin un componente filosófico. Creemos que un elemento integrante del marxismo es la creación de un diálogo sistemático y creador entre los científicos sociales y los profesionales de la filosofía. Este es otro de los motivos de este simposio.

¿Cuáles son los problemas principales que el marxismo como filosofía enfrenta hoy?

Desde mi punto de vista, los siguientes:

1. Asumir la problemática de la filosofía latinoamericana. Durante mucho tiempo y en particular en nuestro país, la filosofía marxista sólo ha intervenido de manera indirecta en la problemática planteada por Leopoldo Zea, Salazar Bondy y Miró Quezada sobre la función de la filosofía en latinoamérica. Desde luego, el marxismo ha estado presente de diversas maneras en sus planteamientos pero no es un componente fundamental de sus respuestas. Es necesario que la filosofía marxista discuta y se pronuncie sobre estas corrientes. La filosofía marxista ha trabajado en forma rigurosa sobre la relación entre filosofía y ciencias sociales; filosofía e ideología y filosofía y cultura. Desde el ámbito del marxismo, en la óptica económica o sociológica, se ha elaborado en forma muy fina una teoría de la dependencia. Es necesario poner en juego este complejo de elementos para producir una respuesta pensando en la función de la filosofía en latinoamérica.

2. El segundo gran problema es cómo la filosofía marxista puede contribuir a la aclaración teórica de las diversas corrientes que se han desarrollado en nuestro país,

en relación con las ciencias sociales. Para tomár tan sólo el periodo de 1968 para acá habría que mencionar como corrientes significativas: el althusserianismo, el estructuralismo, la concepción gramsciana, el marxismo italiano en general, la Escuela de Franckfurt y en particular, Marcuse, Horkheimer, Adorno y Habermas; las concepciones de Lukács y Bloch, las diversas tesis sostenidas a nombre del marxismo-leninismo, la intervención en últimas fechas de la versión analítica del marxismo generada en Inglaterra, etc. El problema es ¿cuál es el balance que se puede hacer hoy de todas estas corrientes, qué han dejado para la filosofía y las ciencias sociales latinoamericanas y en qué medida han contribuido para un mejor conocimiento y transformación de nuestra realidad.

3. Existen también una serie de problemáticas surgidas hoy de la realidad histórica en que vivimos y que atañen a la filosofía política: en primer término, el problema del Estado y en particular del Estado ampliado. Mientras la teoría marxista en las concepciones de Marx, Engels y Lenin, planteaban una gradual extinción del Estado, en la actualidad tenemos, en virtud de una serie de causas que no podría mencionar aquí, un fortalecimiento del Estado Capitalista y del Estado socialista. ¿Cuáles son las consecuencias para el desarrollo de estas sociedades y en qué medida no se ha constituido ya un nuevo estamento que implica una nueva condición de opresión para la sociedad entera?

En segundo lugar, la problemática de la democracia en nuestros países. En la historia latinoamericana, nuestros países han sido sometidos a tales condiciones de explotación tanto por las burguesías locales como por el imperialismo norteamericano, que no han podido lograr constituir una vía sólida para la democracia. La democracia puede ser una estrategia del capitalismo pero también es un integrante esencial del socialismo. En mi opinión, hoy es necesario establecer las bases teóricas y

prácticas de un socialismo democrático, deslindándose de una concepción socialdemócrata.

En tercer lugar, debemos plantearnos como problema el desarrollo de los principales modelos constituidos en las sociedades socialistas actuales y examinar con todo detenimiento las diversas exposiciones críticas que se han hecho de él, vengan de donde vinieren: Betelheim, Bahro, Claudín, Mandel, Harich, etc. Es necesario establecer una interrelación entre el ideal del socialismo y el socialismo real, tanto para evaluar hasta qué punto se ha realizado el ideal marxista de socialismo como analizar hasta qué punto la realidad concreta ha encontrado otras vías. Aquí nos encontramos un problema medular de la relación teoría y práctica. El ideal teórico no es único e inmovible. Se necesita ir enriqueciendo ese ideal, esa forma de racionalidad pero también es necesario considerar que la realidad misma se encuentra en movimiento y que es necesario que la teoría capte, en forma sensible, los nuevos fenómenos de la práctica en una constante re-actualización.

Esto último es lo que le ha faltado a la filosofía marxista latinoamericana en general, omitiendo las excepciones conocidas. Anclada en un esquema, atada con los grilletes del dogma, la filosofía marxista en latinoamérica no ha sido contemporánea de los desarrollos de otros aspectos del mismo marxismo y tampoco de su presente histórico en latinoamérica.

4. La filosofía marxista debe entonces, en mi opinión, experimentar un salto cualitativo que le permita, por un lado, seguir analizando y discutiendo tanto la problemática de los clásicos como la problemática universal pero a su vez, necesita hundir profundamente sus raíces en nuestra realidad latinoamericana. El hecho de que desde otras corrientes como el existencialismo, la teología, la analítica o la fenomenología, se plantee la fundación de una corriente como la filosofía de la liberación implica por un lado, una coincidencia con los objetivos estratégicos

del marxismo pero también un señalamiento sobre el hecho de que la filosofía marxista no expresa, de por sí, en forma adecuada, sus preocupaciones. La filosofía de la liberación, surge en Argentina pero fue justamente en el I Coloquio Nacional de Filosofía celebrado en Morelia, 1975, que se planteó este conjunto de corrientes en un nivel continental, empero, ha sido con la revolución nicaragüense y la revolución centroamericana que se ha replanteado el problema de las relaciones entre marxismo y cristianismo. Marx no era cristiano. En eso no hay equívocos. El núcleo científico del marxismo no acepta una concepción que tiene como punto de partida el dogma, sin embargo, coincide plenamente con el objetivo esencial de la construcción de una sociedad justa e igualitaria que es el propósito de los cristianos nicaragüenses comprometidos. Y aquí nos encontramos, como ocurre también con otros movimientos como los ecologistas o los grupos antinucleares, un conjunto de fenómenos nuevos que constituyen un reto para el marxismo. Si el marxismo no comprende la importancia de estos movimientos y no genera una interpretación adecuada se quedará irremisiblemente atrás.

5. Finalmente, en los últimos años se ha planteado una problemática por largo tiempo silenciada: la concepción de Marx y Engels sobre América Latina. Es cierto que ya en nuestro país, por la década de los cincuenta, se habían publicado algunos de los artículos de Marx sobre la invasión norteamericana pero ha sido hasta hace poco que se tradujeron y publicaron los materiales sobre América Latina y se produjeron diversas interpretaciones entre las que sobresale la de José Aricó. Debemos decir claramente que Marx y Engels se equivocaron en estos textos escritos en forma superficial y por tanto, poco científica. Sin embargo, en mi opinión, es necesario someterlos a un profundo exámen para buscar no sólo las causas por las cuáles se escribieron (se habla de un eurocentrismo, logocentrismo, hegelianismo, etc., concepciones inheren-

tes a su óptica y que impidieron analizar a Marx y a Engels, la emergencia del capitalismo dependiente y periférico) sino en qué medida esto puede ser un punto de partida para entender mejor nuestras propias realidades. Desde mi punto de vista, ejemplos como los de Lenin o Gramsci, que no se quedaron en la repetición mecánica de los clásicos sino que desarrollaron creativamente el marxismo de cara a sus realidades concretas, son centrales para Latinoamérica.

Pero habría una última razón para mostrar la necesidad de desarrollar estas reflexiones sobre el marxismo latinoamericano en forma sistemática, rigurosa y profunda. Latinoamérica hoy se encuentra hundida en la crisis económica. Las salidas hasta hoy propuestas no han permitido superarla y esto hace que cada vez nos hundamos más en una espiral inflacionaria que no tiene más fin que el colapso. El marxismo como teoría y como práctica deberá ofrecer nuevas respuestas a este fenómeno que hoy agobia a latinoamérica entera.

GABRIEL VARGAS LOZANO  
Coordinador del Simposio



## ENSAYOS

# GRAMSCI Y LAS CULTURAS POPULARES EN AMERICA LATINA

*Néstor García Canclini \**

Se necesitaba una obra tan lacónica como la de Gramsci para hacerle decir tantas cosas. Si ningún autor está solo con sus textos, si "su obra" es también las interpretaciones que la rehacen, las citas que la ubican en otro campo conceptual, esas variaciones son aún más erráticas cuando se trata de textos fragmentarios leídos en un continente lejano. Como teórico de la superestructura, Gramsci sirvió para escapar de las simplificaciones economicistas. Ante la crisis del althusserismo, del funcionalismo estructuralista que guió su análisis de los aparatos ideológicos, redescubrimos la fecundidad política y científica del concepto "aparatos de hegemonía". Hubo quienes encontraron en él al teórico clave para todo: el superador de Lenin, el intérprete de la crisis capitalista y de la revolución en occidente, la reformulación de la teoría del Estado y del partido, el estratega de las coyunturas.

¿Puede una obra tan fragmentaria suministrar visiones completas y satisfactorias sobre fenómenos tan diversos? ¿O será Gramsci, más que el autor de algunos centenares de páginas, a veces brillantes, a veces rudimentarias, un lugar imaginario donde situamos la fantasía de que el marxismo vuelva a funcionar como surtidor de recetas omnicomprendivas?

---

\* Seminario "Le trasformazioni politiche dell'America Latina: la presenza di Gramsci nella cultura latinoamericana". Instituto Gramsci. Ferrara, 11-13 septiembre, 1985.

Entendemos que ante esta dispersión interpretativa, se haya escrito torrencialmente para tratar de establecer cuál es el verdadero Gramsci. Pero nos parece curioso que en América Latina esta pasión hermenéutica haya quedado casi siempre en una tarea especulativa. Se ha publicado mucho sobre hegemonía y revolución, sobre la concepción gramsciana del Estado y del partido, de la religión y de la escuela. A partir de los *Cuadernos de la cárcel* se intentó explicar los equivalentes latinoamericanos del fascismo, de la derrota de la izquierda y la reconstrucción de los movimientos políticos. Pero rara vez estas afirmaciones son puestas a prueba en investigaciones empíricas.

Una carencia particularmente significativa es que Gramsci esté ausente en la mayoría de las investigaciones sobre culturas populares. Cuando me pidieron una ponencia que analizara el posible aporte de Gramsci a los estudios latinoamericanos sobre la cuestión étnica, revisé el Índice publicado en 1981 sobre los 40 años de la revista *América Indígena*, la publicación que ha seguido en forma más constante la problemática étnica del continente: en el catálogo de todos los autores mencionados en artículos de dicha revista, Gramsci no aparece ni una sola vez.<sup>1</sup>

Es cierto que en años recientes hay muchos artículos y algunos libros que toman elementos sueltos de Gramsci —sobre todo, su oposición entre hegemonía y subalternidad—, pero son escasos los trabajos sobre cultura popular que discuten globalmente su pensamiento y lo vinculan con estudios de campo. La limitada influencia de Gramsci en esta área, y su reciente adopción por algunos científicos sociales, me parecen sintomáticas de las condiciones en que se investigan las culturas populares en América Latina. Por lo tanto, en vez de un rastreo para detectar cómo es usado Gramsci en relación con lo popular dentro de textos reflexivos y apologeticos (que son la mayoría, pero también los menos sugerentes), quiero preguntarme qué puede decirnos en relación con algunos problemas básicos de la investigación sobre las culturas populares. Cómo se ha insertado, qué procesos ayuda a entender, y también qué es lo que a veces la expansión entusiasta del gramscismo ha impedido pensar.

---

<sup>1</sup> *América Indígena — 40 años de índice general* (Elaborado por Elio Masferrer K.), México, Instituto Indigenista Interamericano, 1981, tomo 3.

## Lo popular: de las derrotas políticas al interés científico

¿Cómo explicar que las culturas populares hayan estado ausentes hasta hace pocos años en las investigaciones sobre la hegemonía y el Estado, el cambio social y el desarrollo? ¿Por qué en un continente en el que las masas fueron decisivas en las revoluciones, por lo menos desde la mexicana de 1910, la cultura popular casi nunca fue un problema central para los estudios políticos? ¿Cómo entender que tantas revoluciones frustradas —la de Bolivia en 1952, los intentos de repetir la experiencia cubana en ése y otros países— no hayan suscitado trabajos científicos sobre las causas por las que masas fueron derrotadas o no respondieron a los llamados de las vanguardias? Fueron necesarios los recientes “triumfos” de la represión y el monetarismo para que reconociéramos la crisis de todas las estrategias de modernización o cambio social: los desarrollismos, los populismos, los marxismos. A partir de entonces, algunos Estados y las izquierdas que toman en serio sus fracasos están tratando de conocer y entender los procesos culturales. Surgen nuevas condiciones de producción del conocimiento: por primera vez la cultura no es únicamente motivo de reflexión especulativa en revistas literarias, sino tema central de las ciencias sociales, de congresos en que organismos nacionales o internacionales analizan su relación con el desarrollo y el poder. Crece, sobre todo, el interés por las culturas populares: se hacen museos para rescatarlas, centros de investigación para conocerlas, organismos estatales y de base para promover su expansión.

En esta reconsideración del papel y de la problemática de las culturas populares la obra de Gramsci, y de algunos antropólogos italianos que la retoman y desarrollan (Alberto M. Cirese, L. M. Lombardi Satriani), está teniendo un peso singular. Podemos mencionar cuatro aportes básicos:

- a) Está contribuyendo a reconocer el papel de la cultura en el análisis económico y sociopolítico;
- b) Da a los estudios sobre procesos simbólicos una teoría social y política con la cual entender estructuralmente el significado y la función de las prácticas en cada sector de la cultura (estoy pensando en algunos trabajos sobre comunicación masiva producidos en Brasil,<sup>2</sup> sobre religiosidad<sup>3</sup> y medicina populares<sup>4</sup> en México);

- c) Ayuda a situar las prácticas y políticas culturales de los diferentes grupos en un esquema de clases, sin el reduccionismo de los análisis stalinistas y lukacsianos que habían ahuyentado a muchos historiadores del arte, antropólogos y folcloristas por su incapacidad para reconocer el sentido propio de la producción simbólica.<sup>5</sup>
- d) Como consecuencia de lo anterior, lo popular deja de ser definido por una serie de rasgos internos o un repertorio de contenidos tradicionales, previos a la industrialización y masificación de la cultura (como ocurre en el folclore), y pasa a ser caracterizado por su posición, la que tiene frente a las clases hegemónicas.<sup>6</sup>

Sin embargo, la repercusión de Gramsci en los años recientes también fomentó usos parciales y esquemáticos de su pensamiento que han entorpecido el trabajo de investigación. Un punto clave en el que la influencia "gramsciana" ha engendrado productos cuestionables es la reducción de los procesos sociales a un esquema polar de clases. ¿Cuántos libros y tesis se han escrito suponiendo que explicar procesos socioculturales consiste en ver qué hechos se dejan encolumnar en una lista de "hegemónicos" y otra de "subalternos"? En verdad, la resonancia de Gramsci no ha hecho más que acentuar una tendencia maniquea de gran parte de los estudios sobre culturas populares y sobre la relación entre cultura y poder. Al reducirse a un simple juego polar las complejas relaciones entre la hegemonía y la subalternidad, se aminora la sutil distinción gramsciana entre dominación y hegemonía, se descuida la "red de intercambios, préstamos, condicionamien-

---

<sup>2</sup> Cf. por ejemplo Carlos Eduardo Lins da Silva (coord.), *Comunicação, hegemonia e contra-informação*, Sao Paulo, Cortez-INTERCOM, 1982, especialmente los artículos de da Silva y Anamaria Fadul.

<sup>3</sup> Gilberto Giménez, *Cultura popular y religión en el Anahuac*, México, Centro de Estudios Ecuménicos, 1978.

<sup>4</sup> Eduardo L. Menéndez, *Poder, estratificación y salud*, México, Ediciones de la Casa Chata, 1981, especialmente el cap. IV.

<sup>5</sup> Para ver el nuevo tratamiento que el uso de Gramsci posibilitó en estos campos, cf. de Sérgio Miceli, *Intelectuais e classe dirigente no Brasil (1920 1945)*, Sao Paulo, DIFEL, 1979; de Marilena Chauí, *Seminários*, Sao Paulo, Editora Brasiliense, 1983; de Renato Ortiz, *Cultura brasileira & identidade nacional*, Sao Paulo, Brasiliense, 1985.

<sup>6</sup> Véase G. Giménez, cit., y N. García Canclini, *Las culturas populares en el capitalismo*, México, Nueva Imagen, 1982.

tos recíprocos” entre las culturas de clases diferentes, las “formaciones intermedias” destacadas por Cirese.<sup>7</sup>

### Deducción e inducción: el debate sobre el método

La mayoría de los trabajos escritos sobre las culturas populares, independientemente de la influencia gramsciana, adolecen de dos vicios teórico-metodológicos: el deductivismo y el inductivismo. Llamamos deductivistas a quienes definen a la cultura popular desde lo general a lo particular, según los rasgos que le habrían sido impuestos: por el modo de producción, el imperialismo, la clase dominante, los aparatos ideológicos o los medios masivos. Los inductivistas, a la inversa, son los que encaran el estudio de lo popular a partir de ciertas propiedades que suponen intrínsecas de las clases subalternas, o de su genio, o de una creatividad que los otros sectores habrían perdido, o un poder de impugnación que sería la base de su resistencia.

*El deductivismo.* Para muchos autores, en los años 60 y 70, y en gran parte hasta hoy, analizar la cultura equivale a describir las maniobras de la dominación. Los usos del marxismo, su renovación estructuralista y luego semiológica, más que buscar la contrastación de esos modelos con las exigencias de nuevos objetos de estudio, trataron de volver más astutos los análisis de la astucia del poder. La teoría de la dependencia dio los instrumentos para que la crítica a la dominación se especializara en desmistificar al imperialismo y su manipulación de las conciencias, única razón de que las masas no se comportaran con la energía revolucionaria que correspondía a sus intereses históricos. Los nuevos objetos de estudio —la televisión, la radio, la publicidad— por ser los sectores culturales más vinculados a corporaciones norteamericanas, confirmaban la fecundidad de la interpretación dependientista y contribuían a sobrestimar la acción de los dominadores sobre la conciencia popular.

No fueron los análisis críticos sobre el imperialismo la única manera de describir la realidad según una metodología deductivista. También se adjudicaron poderes absolutos al “modo de producción” en la época en que hacer ciencia se convirtió en aplicar *El Capital*, a los “aparatos ideológicos” durante la moda althus-

---

<sup>7</sup> Alberto M. Cirese, *Ensayos sobre las culturas subalternas*, México, CISINAH, 1979, pp. 53-54.

seriana, a los medios o a los códigos en los estudios sobre comunicación masiva. En todos los casos, el deductivismo se apoya en dos operaciones: primero, sustancializa los grandes agentes sociales y les atribuye la posesión exclusiva del poder; luego, deduce de sus estrategias de dominación los efectos sobre las culturas populares.

La metodología deductivista es usada con especial entusiasmo en los estudios sobre comunicación masiva. Conciben el poder de "manipulación" de los medios como atributo de un sistema monopólico que, administrado por una minoría de especialistas, podría imponer los valores y opiniones de la burguesía al resto de las clases. La eficacia de este sistema residiría no sólo en la amplia difusión que los medios electrónicos proporcionan a los mensajes dominantes, sino en la manipulación inconciente de los receptores. La historia social y política ha refutado varias veces esta prepotencia de los medios: por ejemplo, el triunfo electoral del peronismo en 1973, luego de 18 años de proscripción política y comunicacional, y el fracaso de la derecha económica y militar que disponía de los canales de información, sólo se entiende si admitimos que los mensajes masivos, para promover nuevas respuestas políticas, necesitan —además de ser percibidos por cada persona— "lograr una sanción favorable del resto del grupo y muy especialmente de sus líderes. La experiencia del individuo y de su grupo es tanto o más decisiva que la posible influencia de los medios de comunicación de masa".<sup>7a</sup>

Interesa destacar cuáles son los pilares "teóricos" que sostienen al deductivismo en los análisis comunicacionales. A partir de la descripción frankurtiana de la industria cultural y de los primeros textos de Armand Mattelart (que luego modificó su posición), esta línea desarrolla una concepción del poder que llamaremos "teológica", pues lo imagina omnipotente y omnipresente. Los consumidores son vistos como pasivos ejecutantes de las prácticas impuestas por la dominación, incapaces de distinguir en los mensajes cuáles los benefician o perjudican, cuál es en los bienes el valor de uso (que se supone "auténtico"), el valor de cambio y el valor simbólico (que se considera "artificial"). La consecuencia metodológica es creer que con sólo estudiar los objetivos económicos de los medios masivos y la estructura ideológica de sus men-

---

<sup>7a</sup> Heriberto Muraro, *Neocapitalismo y comunicación de masa*, Buenos Aires, Eudeba, 1974, en especial el cap. III.

sajes puede deducirse qué necesidades generan en los espectadores. No se reconoce ninguna autonomía a las culturas populares, ni a la relación entre consumidores, objetos y espacio social.

Las tendencias deductivistas produjeron más obstáculos que conocimiento sobre la vida de las clases populares. Por eso, dejaremos la discusión sobre cómo conocer lo popular para el próximo punto, cuando nos ocupemos de quienes se dedican a su estudio: los inductivistas. La crítica al deductivismo corresponde hacerla respecto de lo que dice investigar: el poder. Hoy lo concebimos no como bloques de estructuras institucionales, fijados en tareas preestablecidas (dominar, manipular), ni como mecanismos de imposición vertical, de arriba hacia abajo, sino como una relación social diseminada en todos los espacios. En palabras de Foucault, no debemos buscar el poder en "un punto central, en un foco único de soberanía del cual irradiarían formas derivadas y descendientes". Dado que "no es algo que se adquiera", no puede estar atrapado en una institución, en las escuelas, los canales de televisión o el Estado. No es cierta potencia de la que algunos estarían dotados; "es el nombre que se presta a una situación estratégica en una sociedad dada". Son relaciones de fuerza múltiples que se forman y actúan en la producción, las familias y los individuos, que se refuerzan al operar conjuntamente en todos esos espacios.<sup>7b</sup> No obstante, este descentramiento del poder no debe ignorar, como ocurre en análisis foucaultianos, que el poder se sedimenta y se concentra en instituciones y agentes sociales. Si sólo vemos el poder diseminado, es imposible jerarquizar las acciones de diferentes "instancias" o "dispositivos": no es lo mismo el poder de las transnacionales que el de un padre de familia.

En medio de este debate, es útil recordar la línea que, de Gramsci a algunos antropólogos recientes, dice que toda dominación se afianza en la medida en que deja de serlo para convertirse en hegemonía. Puede ser cómodo resumir en abstracciones como "la burguesía", "el imperialismo" o "los medios" la responsabilidad de la organización material e ideológica de la vida popular. Pero esta concepción tiene dos problemas. Uno es que suprime la heterogeneidad interna de los sectores hegemónicos y de los subalternos: para los deductivistas los dominadores son un solo bloque y los dominados otro. En consecuencia, las investigaciones

---

<sup>7b</sup> Michel Foucault, *Historia de la sexualidad, 1 — La voluntad de saber*, México, Siglo XXI, 1978, pp. 112-115.

abarcan los actos más evidentes de sujeción, sin considerar cómo los dominadores se ocupan de algunas necesidades de los dominados ni las respuestas legitimadoras que suscitan en algunos sectores populares. Aun quienes defienden las dictaduras saben que el consentimiento forzado es inestable. Por eso buscan que sus acciones parezcan útiles a los oprimidos. No estamos negando la cuota de violencia, real o virtual, que siempre incluyen la dominación y la desigualdad. Lo que queremos decir, de acuerdo con los muchos ejemplos antropológicos dados por Godelier, es que las relaciones de dominación y explotación, para reproducirse en forma durable, “deben presentarse como un intercambio, y un intercambio de servicios” entre las clases.<sup>8</sup> Las clases hegemónicas llegan a serlo en tanto incluyen en las instituciones, los objetos y mensajes, en su función y su sentido —además de sus intereses sectoriales— aquella parte de las culturas populares que los vuelven útiles y significativos para la mayoría. Si no vemos al pueblo como una masa sumisa que se deja ilusionar siempre sobre lo que quiere, admitiremos que su dependencia se debe, en parte, a que encuentra en la acción hegemónica algo útil para sus necesidades.

Tomemos como ejemplo a los migrantes campesinos, en muchos casos indígenas, que sienten que su cultura local (la lengua, los hábitos cotidianos, las creencias sobre la naturaleza) les dificultan participar en la vida urbana. Ellos reciben de la cultura masiva la información para entender y actuar “correctamente” en las nuevas condiciones, salir del aislamiento, dejar de ser “inferiores”. Tal vez pudiéramos comprender por qué la televisión les resulta tan atractiva, incluso la publicidad de objetos que no pueden comprar, si además de criticar la dominación examináramos el servicio que presta a las clases populares como “manual de urbanidad” que indica cómo vestirse, comer y expresar los sentimientos en la ciudad. Reconocer esto no disminuye la explotación. Sólo ayuda a entender por qué los oprimidos, advirtiendo que este servicio no es enteramente ilusorio, prestan su consenso, dan cierta legitimidad a la hegemonía. Al tratarse de hegemonía y no de simple dominación y coerción, el vínculo entre las clases se apoya menos en la violencia de arriba hacia abajo que en el contrato, una alianza en la que hegemónicos y subalternos pactan prestaciones “recíprocas”. La importancia objetiva y subjetiva de

---

<sup>8</sup> Maurice Godelier, “La part idéelle du réel”, *L'Homme*, julio-diciembre, 1978, XVIII, 3-4, pp. 176-183.

este intercambio explica por qué la explotación no aparece todo el tiempo como el aspecto de sus relaciones. Explica también el éxito del populismo —político y comunicacional— no tanto como operación manipuladora sino por su capacidad de comprender este enlace, esta necesidad recíproca, entre clases opuestas. La fragilidad de estas alianzas interclasistas en América Latina deriva, entre otras cosas, de las dificultades que tienen las clases hegemónicas para desarrollar combinadamente la distribución en el consumo con el crecimiento de la producción.

Primera conclusión. Esta sección podría haberse titulado “comportamiento en los elevadores”. Para las teorías que reseñamos, las clases sociales son grupos compactos que sólo bajan o suben; no parecen desarrollar otra actividad fuera de alinearse dentro de un bloque que se desplazará verticalmente o pugnará por hacerlo. Con frecuencia, las descripciones de la lucha de clases dan la impresión de que mientras se cumple esa lucha se hubiera suspendido, igual que en el elevador, toda interacción, como si dentro de cada clase las relaciones fueran impersonales entre desconocidos. Sin drama. Como si no hubiera diferencias y conflictos internos entre los que se ubican junto a los controles y los que se arrinconan en el fondo, los que entran primero o al final, los que llegan en familia o viajan solos. Llamamos deductivistas a las teorías macrosociales que infieren de “los grandes movimientos de la historia” el sentido de lo que ocurre en los sectores subalternos, olvidando que esos movimientos se construyen desde las interacciones básicas que los grupos tienen en la vida cotidiana, y a veces se frustran por intentar efectuarlos sin ellas.

*El inductivismo.* En la década de los 70, los estudios encarados desde el modelo anterior mostraron su unilateralidad, su fatalismo, sus deficiencias para explicar muchos aspectos de las culturas populares. La influencia gramsciana fue útil entonces para indicar cómo debía considerarse la capacidad de réplica y autonomía de las clases subalternas. Pero en esta tarea dos tendencias, muy extendidas previamente en el pensamiento latinoamericano, fomentaron una exageración opuesta al deductivismo: el culturalismo antropológico y el populismo político.

La antropología y el folclore, que durante décadas fueron las únicas disciplinas científicas dedicadas a conocer lo popular, contribuyeron —por su restricción del objeto de estudio— a identificarlo con lo tradicional, lo campesino y lo indígena, aislando supuestas propiedades inmanentes de esas “comunidades tradicio-

nales". Sus trabajos, muy sensibles a lo específico de cada grupo, tienden a marcar la *diferencia* sin explicar la *desigualdad* que los enfrenta, y los vincula, con otros sectores. Pretenden disimular las distancias entre culturas desiguales con la doctrina del relativismo cultural, afirmando que todas son valiosas a su manera. El pseudo igualitarismo relativista ha servido para que las políticas indigenistas, con el pretexto de conservar algunos rasgos propios de los grupos étnicos, institucionalicen la marginación de esos grupos y enmascaren la soberbia con que los Estados suelen arrinconarlos. (Ya decía Geza Roheim que al escuchar a los antropólogos predicar el relativismo le parecía oír: "usted es completamente diferente, pero yo lo perdono".)

Una de las consecuencias metodológicas de esta concepción, en la práctica de muchos antropólogos que tratan de tomar seriamente la especificidad y el derecho a la autonomía de los indígenas, pero lo hacen desde una concepción inmanentista de lo popular, es que analizan a las culturas subalternas siguiendo sólo el relato de los actores. Dado que el entrevistado se define como indígena, la investigación consiste en "rescatar" lo que hace en sus propios términos, la tarea antropológica o folclórica se reduce a duplicar "fielmente" el discurso del informante; o si se define como obrero, puesto que nadie conoce mejor que él lo que le pasa, hay que creer que su condición y su conciencia de clase son como él las presenta. Este empirismo ingenuo desconoce la divergencia entre lo que pensamos y nuestras prácticas, entre la autodefinición de las clases populares y lo que podemos saber sobre su vida a partir de las leyes sociales en que están insertas. Hace como si conocer fuera aglomerar hechos según su aparición "espontánea" en vez de construir conceptualmente las relaciones que les dan su sentido en la lógica social.

El folclore extrema el tradicionalismo antropológico. No sólo limita lo popular a las manifestaciones campesinas e indígenas; reduce las investigaciones, salvo en los autores gramscianos y unos pocos más, a la recolección de objetos y a la descripción de sus valores formales. Por eso la mayoría de los textos sobre artesanías, fiestas y música tradicionales catalogan y exaltan los productos populares, sin ubicarlos en la lógica presente de las relaciones sociales. Esta descontextualización es aún más patente en los museos de folclore o arte popular. Exhiben las vasijas y los tejidos despojándolos de toda referencia a las prácticas cotidianas para las que fueron hechos. Son excepcionales los que incluyen las formas

contemporáneas de cultura popular. Más bien se limitan a enlistar y clasificar aquellas piezas que representan las tradiciones y sobresalen por su resistencia o indiferencia a los cambios. "Pensar la 'cultura popular' como sinónimo de 'tradicición' —afirma Antonio Augusto Arantes, aludiendo a Brasil, aunque sirve para el resto de América Latina— es reafirmar la idea de que su Edad de Oro se dio en el pasado. En consecuencia, las sucesivas modificaciones por las que necesariamente pasaron esos objetos, concepciones y prácticas no pueden ser comprendidas sino como perturbadoras y empobrecedoras. Aquello que se considera como si hubiera tenido vigencia plena en el pasado sólo puede ser interpretado en el presente como curiosidad. Desde ese punto de vista, la 'cultura popular' surge como 'otra' cultura que, en contraste con el saber culto dominante, se presenta como 'totalidad', aunque en realidad sea construida a través de la yuxtaposición de elementos residuales y fragmentarios considerados resistentes a un proceso 'natural' de deterioro".<sup>9</sup>

Esta concepción de lo popular influye en muchos espacios académicos, pero más aún en el modo de producir conocimiento y difundirlo en las instituciones estatales y en los medios masivos. Aparece en los museos y libros, en programas folclóricos de radio y TV, en los grupos artísticos que recrean para públicos urbanos la música y las danzas tradicionales mostrando el producto y ocultando el proceso social que lo engendró, seleccionando lo que mejor se adapta a la estética "occidental" y eliminando los signos de pobreza o los conflictos que originaron los cantos y las danzas. El folclore realiza una doble reducción: de la pluralidad y la diversidad de las culturas populares a la unidad del "arte" o la "música" nacionales; de los procesos sociales a los objetos o a la expresión cosificada que adquirieron en momentos pasados.

El populismo converge, desde el campo político, con esta tendencia académica y comunicacional. En un texto anterior,<sup>10</sup> analizamos dos de las principales corrientes del populismo latinoamericano: la que denominamos *biológico-telúrica* somete la cultura a la naturaleza, sostiene que ser pueblo es ser una fuerza originaria, un conjunto unido por lazos físicos —el espacio geográfico,

---

<sup>9</sup> Antonio Augusto Arantes, *O que é cultura popular*, Sao Paulo, Brasiliense, 1981, pp. 17-18.

<sup>10</sup> Néstor García Canclini, *Las políticas culturales en América Latina*, Lima, IPAL, 1983.

la raza— o irracionales —el amor a una misma tierra, una religión que expresa verdades “naturales”; vimos que este pensamiento, propio del modo de relacionar la naturaleza con la historia: en etapas de bajo desarrollo de las fuerzas productivas, beneficia a los sectores oligárquicos que lograron su hegemonía en esos periodos. La otra concepción, que llamamos *estatalista*, si bien es generada fuera de las clases subalternas, consiste en que ellas acepten que el Estado condense los valores populares, revolucionarios o nacionales, concilie los intereses de todos y arbitre sus conflictos; la organización corporativa de esta “participación” popular puede estar sostenida por la figura mitologizada de un líder (Vargas, Perón) o por una estructura partidario-estatal jerárquicamente cohesionada (el sistema mexicano).

También creció en años recientes un *populismo de izquierda*. El avance de movimientos políticos revolucionarios, desde la revolución cubana hasta la nicargüense, fomentaron una idealización de la cultura política de las clases populares. Se insiste tanto en algunos grupos en la contraposición de la cultura subalterna y la hegemónica, y en la necesidad política de defender la independencia de la primera, a veces fundamentando en Gramsci esa exigencia, que ambas son pensadas como exteriores entre sí. Con el supuesto de que la tarea de la cultura hegemónica es dominar y la de la cultura subalterna es resistir, muchos estudios no parecen tener otra cosa que averiguar fuera de los modos en que una y otra cultura desempeñan sus papeles en ese libreto. A la oposición más difundida entre hegemonía y subalternidad, se agrega en algunos trabajos el enfrentamiento entre la “narcotización” de los mensajes dominantes y la “impugnación” de los actos populares. Ambas nociones, tomadas de los libros de Lombardi Satriani,<sup>11</sup> donde pese al maniqueísmo tienen cierta sofisticación, se vuelven simples etiquetas en algunos textos: consideran lo hegemónico y lo subalterno como propiedades intrínsecas de los discursos y prácticas más que como modalidades, ambiguas y transitorias, de los conflictos que los vinculan.

En los últimos años vemos multiplicarse los trabajos que descubren por todas partes la resistencia popular, basándose más en aspiraciones políticas que en las escasas descripciones científicas (o

---

<sup>11</sup> L. M. Lombardi Satriani, *Antropología cultural. Análisis de la cultura subalterna*, Buenos Aires, Edit. Galerna, 1975; *Apropiación y destrucción de la cultura de las clases subalternas*, México, Nueva Imagen, 1978.

confundiéndolas). Se atribuye propiedades de resistencia contra el poder a hechos que son simples recursos populares para resolver sus problemas u organizar su vida *al margen o en los intersticios* del sistema hegemónico: (solidaridad barrial, fiestas tradicionales). En otros casos, las manifestaciones de pretendida "impugnación" o "contrahegemonía" representan más bien la ambigüedad, el carácter irresuelto de las contradicciones en las clases subalternas (por ejemplo, defensas de intereses localistas que no cuestionan los resortes básicos de la explotación que los originó). Para saber si estos hechos pueden pasar de la mera autoafirmación conservadora a la resistencia revolucionaria hay que empezar reconociendo en ellos componentes que mezclan lo autónomo con la reproducción del orden impuesto, que por tanto no son ubicables en una polarización extrema sólo interesada en registrar enfrentamientos.

¿Qué va a suceder ahora con los movimientos populistas, cuando la crisis económica internacional y la reorganización monetarista de la sociedad eliminaron sus bases económicas (no hay excedente para distribuir), cuando las dictaduras militares y/o la pérdida de representatividad de los grandes partidos dificultan que los sectores populares encuentren formas de participación? El populismo se ha vuelto una opción casi impracticable desde el punto de vista hegemónico. Decimos "casi" porque, pese a las carencias económicas y organizacionales, existen dos posibles resurrecciones: el populismo autoritario, como el que Galtieri logró efímeramente durante la guerra de las Malvinas, y el populismo como sistema cultural de los grupos subalternos. Me interesa destacar que este último no es apenas consecuencia de una "inercia" de la cultura más allá de la desaparición de las condiciones económicas y políticas, sino una línea promovida por algunas tendencias de izquierda. En "movimientos de base", "alternativos" y en grupos procedentes de los partidos populistas resurge la creencia en la "naturaleza pura" del pueblo como único recurso ante la crisis de los aparatos políticos y de los modelos ideológicos.

Segunda conclusión. ¿Qué tienen en común el folclore y el populismo? Ambos eligen objetos empíricos particulares o "concretos", absolutizan sus rasgos inmediatos y aparentes, e infieren inductivamente —a partir de esos rasgos— el lugar social y el destino histórico de las clases populares. Tanto en la autonomización que la antropología hace de las comunidades tradicionales,

el folclore de los objetos arcaicos y el populismo de una sabiduría natural de los oprimidos, se deja fuera del problema el relativo éxito con que el capitalismo reorganizó las sociedades y las culturas latinoamericanas. Si bien la ineficacia de la hegemonía y la persistente resistencia popular impiden deducir de las políticas imperialistas o de los medios masivos cómo vive cada grupo, tampoco puede caerse en el error inverso: imaginar que las clases oprimidas conservan intacta una esencia ahistórica o son capaces de autodeterminarse con independencia de los cambios globales que las abarcan.

Pero no es sólo la cuestión del conocimiento la que está en juego. Cuando el deductivismo y el inductivismo se niegan a pensar la discrepancia entre las leyes macrosociales y las condiciones concretas de las clases populares, lo que están excluyendo es también el problema de los fracasos políticos: por qué la hegemonía no logra reproducirse en la cotidianeidad de algunos sectores, por qué tantos proyectos populares de transformación no consiguen alterar la estructura social. Para responder a estas preguntas hay que ir más allá de las afirmaciones doctrinarias del tipo "debemos relacionar dialécticamente lo teórico y lo empírico"; hay que construir los instrumentos que articulen el orden social y las condiciones particulares de cada grupo. Pero apenas estamos descubriendo algunos problemas en la frontera entre el deductivismo y el inductivismo, en los huecos que ambos dejan. Veamos por dónde valdría la pena seguir.

## Folclore vs. modernidad

La cuestión que hasta aquí planteamos en su aspecto metodológico corresponde a una oposición político-cultural. En términos de Gramsci, es el enfrentamiento entre el *folclore*, entendido como "aglomerado indigesto de fragmentos" de diferentes concepciones del mundo,<sup>12</sup> y la *cultura nacional-popular*, como una concepción del mundo, un "moderno humanismo", acorde con el desarrollo actual del conocimiento, capaz de unificar nacionalmente al pueblo y construir un bloque hegemónico que dirija la transformación social.

A la luz de esta perspectiva, algunos autores sostienen que no

---

<sup>12</sup> Antonio Gramsci, "Observaciones sobre el folclore", *Literatura y vida nacional*, Buenos Aires, Lautaro, 1961, p. 240.

existiría en América Latina *cultura popular* con los componentes que Gramsci atribuye al concepto de cultura: a) una concepción del mundo; b) productores especializados; c) portadores sociales preeminentes; d) capacidad de integrar a un conjunto social, llevarlo “a pensar coherentemente y en forma unitaria”; e) hacer posible la lucha por la hegemonía; f) manifestarse a través de una organización material e institucional.<sup>13</sup> Lo que habitualmente se denomina “cultura popular” en estos países multiétnicos, donde coexisten tradiciones regionales diversas, estaría más cerca —en el vocabulario gramsciano— del concepto de folclore. Pero el problema es que esos universos de prácticas y símbolos antiguos han ido pereciendo o debilitándose por el desarrollo capitalista. Las migraciones del campo a la ciudad desarraigaron a muchos de los productores y usuarios del folclore para incorporarlos a un medio urbano organizado según las leyes de la modernidad. Frente a la acción de la escuela y las industrias culturales, el folclore sólo puede ofrecer “estados de conciencia dispersos, fragmentados, donde coexisten elementos heterogéneos y diversos estratos culturales tomados de universos muy distintos”.<sup>14</sup> Las formas culturales tradicionales mantienen cierta cohesión y resistencia en comunidades indígenas o zonas rurales, en “espacios urbanos de marginalidad extrema”, pero aun allí avanza el reclamo de educación formal. Esta cultura popular, que en rigor sería mero folclore, se halla expuesta a una interacción creciente con la información, la comunicación y los entretenimientos producidos industrial y masivamente. “Las poblaciones o favelas de nuestras grandes ciudades se han llenado de radios transistores; por las zonas rurales avanza la instalación de torres repetidoras de la televisión; el rock es el lenguaje universal de las fiestas juveniles que cruza a través de los diversos grupos sociales”.<sup>15</sup>

Sin embargo, otras líneas de pensamiento, sostienen una interpretación opuesta. La tendencia más consistente la encontramos en el *etnicismo*, según el cual en los grupos indios sigue viva una reserva cultural y política liberadora. La permanencia de unos 30 millones de indígenas en América Latina, con territorios diferen-

---

<sup>13</sup> Así lo enuncia José Joaquín Brunner, *Notas sobre cultura popular, industria cultural y modernidad*, Santiago de Chile, FLACSO, 1985, pp. 6-9.

<sup>14</sup> *Idem.*, p. 27.

<sup>15</sup> *Idem.*, p. 29.

ciados en muchos países, con lenguas e historias comunes, hábitos de trabajo y de consumo que los distinguen, a veces con organizaciones políticas propias, no son, dice Guillermo Bonfil, "un fenómeno residual, un anacronismo inexplicable, ni un rasgo de color folclórico sin mayor trascendencia"<sup>16</sup> Aunque estos autores no se refieren a Gramsci, uno puede leer la afirmación de que "los grupos étnicos son 'naciones en potencia': unidades capaces de ser el campo social de la historia concreta"<sup>17</sup> como una concepción adversa a la propuesta gramsciana de que el folclore debe ser superado por una cultura nacional-popular adecuada al desarrollo moderno.

¿Cómo tomar parte en este debate? ¿Son las culturas populares supervivencias precapitalistas en proceso de extinguirse, incapaces de actuar como agentes transformadores? ¿O podemos considerarlas una alternativa al desarrollo hegemónico, precisamente por el carácter "disfuncional" de sus hábitos de producción y consumo, de sus creencias impermeables al saber que les imponen, por sus fiestas en las que el gasto del excedente se burla de la lógica mercantil de la acumulación? Casi toda la bibliografía producida en América Latina expone argumentos *doctrinarios* para fundamentar una u otra posición, pero disponemos de pocos trabajos de investigación destinados a averiguar, sin preconceptos o con los menores posibles, cómo funciona la contradicción entre hegemonía y subalternidad.

De un lado y de otro pueden invocarse datos que parecen decisivos. Quienes sostienen el crecimiento irreversible de la modernización dan cifras impresionantes del avance de aparatos de radio y TV, de la matrícula escolar, incluso en la educación universitaria: mientras en 1950 los estudiantes de nivel superior apenas sobrepasaban los 250.000 en América Latina, en 1980 llegaban a 5.380.000.<sup>18</sup> Quienes defienden la potencialidad política autónoma de las culturas tradicionales, mencionan la resistencia a cuatro siglos de opresión y desculturización, el aumento de la producción artesanal en México y algunas áreas andinas, la subsistencia

---

<sup>16</sup> Guillermo Bonfil (comp.), *Utopía y revolución — El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*, México, Nueva Imagen, 1981, p. 27.

<sup>17</sup> *Idem.*, pp. 30-31.

<sup>18</sup> Juan Carlos Tedesco, "5.380.000 preguntas al futuro. La educación superior en América Latina", *Nueva Sociedad*, 76 marzo-abril 1985, p. 28.

de fiestas y prácticas propias, e incluso el aumento de hablantes de lenguas indígenas en ciertas regiones.<sup>19</sup>

Una primera observación ante estos datos aparentemente contradictorios es que quizá las posiciones en favor de la modernización inexorable y la resistencia persistente de las culturas populares sean *regionalmente* verdaderas, pero ninguna de las dos tiene el derecho de generalizarse como propuesta política o cultural. También podríamos afirmar que ambas posiciones se beneficiarían si tomaran en cuenta el problema metodológico planteado en la sección anterior: efectivamente, las generalizaciones de los “modernizadores” suelen deducir abusivamente de una teoría general del desarrollo capitalista el sentido particular de procesos populares no reductibles a esa legalidad macrosocial; a la inversa, las generalizaciones etnicistas inducen de la observación de casos singulares la condición global de las culturas populares.

Pero estas anotaciones son muy elementales. Si deseamos encarar seriamente el problema científico —conocer la diversidad de las culturas populares y su compleja inserción en el sistema hegemónico— y el problema político —salir del círculo del voluntarismo y los fracasos—, parece indispensable estudiar mejor los procesos de continuidad y discontinuidad, de alianzas y conflictos, entre “lo tradicional” y “lo moderno”.

### **Un final poco comfortable**

Cuando redefinimos de este modo el objeto de investigación y de las prácticas políticas, o sea cuando aceptamos que las preguntas claves no son cómo sobrevive el folclore ni cómo se desvanece o se subordina a la cultura hegemónica, sino de qué manera interactúa con ella, los resultados comienzan a volverse incómodos para las posiciones académicas y políticas tradicionales. También hacen tambalear algunas de las certezas más entrañables que teníamos sobre la potencialidad revolucionaria de las clases populares. Como ejemplos de las formas en que se complica la situación, queremos referirnos a dos análisis sobre la interacción entre sectores hegemónicos y subalternos en México realizados por Eduardo Menéndez. Su estudio acerca de la salud y el poder en Yucatán tiene el interés de usar y discutir la contribución gramsciana al conocimiento y la valoración política de la cultura popular vinculándola con los problemas que emergen de la investi-

---

<sup>19</sup> G. Bonfil, *op. cit.*, introducción.

gación empírica. Por eso, aprovecha tanto los textos de Gramsci como la elaboración que de ellos hizo Ernesto de Martino en su trabajo antropológico.

Uno de los aportes de Martino para disolver la relación polar entre lo hegemónico y lo subalterno, y hacer visibles procesos intermedios de mayor complejidad, deriva de su pregunta acerca de si las clases populares son capaces de establecer una alternativa frente al desarrollo capitalista. Menéndez coincide, desde su propia investigación sobre los mayas, con uno de los descubrimientos hechos por de Martino en sus estudios sobre el campesinado meridional italiano: con frecuencia, la única alternativa que generan los sectores subalternos son las técnicas mágicas mediante las cuales tratan de controlar el “riego” y la dominación. Como el atraso socioeconómico, el hambre, la desocupación, la deficiente atención médica, los hacen vivir en el “riesgo permanente”, los grupos populares tienen tendencia a deshistorizar la realidad para conjurar el riesgo. “El mundo popular subalterno necesita detener la historia, repetir la seguridad, aunque ésta genera un proceso de explotación y dominación.

La superación de las situaciones más críticas (enfermedades graves, muerte, catástrofe, etcétera) se logra mediante la deshistorización de los procesos”<sup>20</sup> que opera el pensamiento mágico. ¿Pueden estas técnicas, esta cultura, que deshistorizan el riesgo, superarlo y cambiar la situación real? De Martino muestra que, ocupándonos no sólo de la explotación económica sino de la “miseria cultural” del campesinado, podemos evitar la idealización rousseauniana y advertir que la mera continuidad de las tradiciones subalternas puede consolidar la dominación. “Sólo la historización, es decir la ruptura —afirma Menéndez— puede conducir a la apropiación de una alternativa”.<sup>21</sup>

Otra vía a través de la cual el mismo autor trata de entender las conductas populares que colaboran con la hegemonía es el concepto de *transacción*. ¿Por qué tantas veces las clases subalternas apoyan a quienes los oprimen? ¿Cómo explicar que las expresiones más enérgicas de protesta (“no se puede vivir así”, “el pueblo no aguanta más”) en pocas ocasiones se conviertan en apoyo a la huelga o la acción armada que algunos impulsan tomando en cuenta ese malestar? ¿Por qué la conducta más frecuente de las

<sup>20</sup> Eduardo L. Menéndez, *op. cit.*, pp. 405-406.

<sup>21</sup> *Idem.*, p. 406.

clases populares, se pregunta Menéndez, no es el cuestionamiento sino la transacción? No se debe a falta de conciencia sobre sus necesidades de salud, ni sobre la opresión que las agrava, ni sobre la insuficiencia de los servicios estatales. Aun en casos en que disponen de medios radicales de acción para combatir la desigualdad, optan por soluciones intermedias. Ante la crisis económica, reclaman mejoras salariales y a la vez autolimitan su consumo. Frente a la hegemonía política, la transacción consiste, por ejemplo, en aceptar las relaciones personales para obtener beneficios de tipo individual. En lo ideológico, incorporar y valorar positivamente elementos producidos fuera del grupo (criterios de prestigio, jerarquías, diseños y funciones de los objetos). Ante los problemas de salud, la conducta habitual no es impugnar la explotación, sino acomodarse al usufructo de la enfermedad por la medicina privada o aprovechar los deficientes servicios estatales. La misma combinación de prácticas científicas y tradicionales —ir al médico y al curandero— es una manera transaccional de encarar la situación. Para Menéndez, la automedicación es el caso “paradigmático”: frente al origen de la enfermedad y su explotación económica, las clases populares “tratan de establecer acciones mínimas de eficacia, apropiándose de las técnicas generadas desde ‘fuera’ y ‘arriba’ de la comunidad, sin llegar por ello a cuestionar el sistema de explotación”.<sup>22</sup> A veces, la negociación es un modo de lograr cierta reciprocidad dentro de la subordinación, pero en general estas transacciones son tan asimétricas que “suponen no sólo el no cuestionamiento sino sobre todo la aceptación y la ‘solución’ de los problemas dentro de los límites establecidos por las clases dominantes”.<sup>23</sup>

Podríamos citar algunos otros estudios que muestran la transacción como un mecanismo constante en la formación de los productos artísticos y culturales de las clases subalternas. Pienso en la investigación de Lloréns Amico sobre la “urbanización” del valse criollo peruano, esa historia de reajustes estilísticos a través de los cuales los creadores de la música tradicional andina fueron adaptándola a la difusión por la radio, a los migrantes que se instalan en Lima, al cruce con formas musicales nuevas.<sup>24</sup> En mi

<sup>22</sup> *Idem.*, p. 381.

<sup>23</sup> *Idem.*, p. 380.

<sup>24</sup> José A. Lloréns Amico, *Música popular en Lima: criollos y andinos*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos — Instituto Indigenista Interamericano, 1983.

propio trabajo sobre los cambios de las artesanías tarascas en México, encontré que las modificaciones de la iconografía y el diseño de las piezas no son únicamente tácticas para adecuarlas al consumo urbano y turístico; del mismo modo que sus danzas y obras teatrales, las vasijas de barro y los tejidos son espacios donde ensayan nuevas relaciones sociales, en los cuales "resuelven" simbólicamente las contradicciones.<sup>25</sup>

Muchas veces, como explica Menéndez, las transacciones —por su carácter asimétrico— son formas de autoexplotación. En otros casos, funcionan como reacomodamientos para preservar la identidad. En otros, como el único recurso para mantener espacios de desarrollo social o político independientes. Pero lo que más nos interesa destacar es que el conocimiento de los procesos transaccionales revela la compleja variedad de interacciones con que se relacionan los sectores hegemónicos y los subalternos.

La épica romántica de la resistencia popular acostumbra apoyarse en los ejemplos más espectaculares de oposición: rebeliones, huelgas, manifestaciones callejeras de protesta. El análisis de los procesos culturales en la vida cotidiana muestra que en los largos intervalos entre esas explosiones las clases populares entretejen su inconformidad con la reproducción de la cultura hegemónica. La resistencia es un arduo proceso de reelaboración de lo propio y lo ajeno, de selección y combinación, para protegerse y desarrollarse en condiciones que las clases subalternas no controlan. La fuerza de la dominación permite pocos estallidos; la astucia de la hegemonía exige mantener furtivamente, todos los días, los usos heterodoxos de los objetos, las maniobras para contrarrestar las jerarquías, las pequeñas tácticas de supervivencia. Una atención cuidadosa, en la ciencia y en la política, a estas transacciones y tácticas, a los recursos discretos y contradictorios con que las clases populares organizan su vida, capta más sutilmente las posibilidades y restricciones de los movimientos populares.

Quizá nuestra tarea en los países latinoamericanos consista en la superación del folclore para construir culturas nacional-populares y a la vez en reivindicar la riqueza de las diferencias, el riesgo de la pluralidad. Es seguro que esta oscilación crea incertidumbre. Por eso, para exorcizarla, algunos prefieren que la identidad popular sea fijada de una vez por la raza, por la clase o por el

<sup>25</sup> Néstor García Canclini, *Las culturas populares en el capitalismo*, cit., caps. V y VI.

Estado. ¿Cómo trabajar con un aglomerado de fragmentos? ¿No conduce esa dispersión a cambios parciales, a estrategias reformistas?

Podríamos responder con otra pregunta: ¿no servirá esta conciencia más diversificada y densa de las condiciones socioculturales del cambio para lograr que las transformaciones abarquen la totalidad de las relaciones sociales, para que los procesos que comienzan como revoluciones no acaben convirtiéndose en reformas?



## TENDENCIAS EN LA RECEPCION DEL MARXISMO EN EL PENSAMIENTO FILOSOFICO CUBANO

*Pablo Guadarrama González*

Las ideas filosóficas de Marx y Engels desde el momento mismo en que aparecieron; a través de su desarrollo creador por sus seguidores, especialmente en su enriquecimiento sustancial con la obra de Lenin y hasta la actualidad han demostrado teórica y prácticamente su validez y universalidad.

El marxismo no sólo efectuó la más adecuada recepción de todo lo mejor creado por el pensamiento filosófico anterior y de su época y por esa razón era su mejor heredero —como indicó Lenin—, sino que a su vez se ha seguido nutriendo de las nuevas conquistas del pensamiento contemporáneo y reflejando creadoramente los nuevos acontecimientos que plantea la práctica social. El había establecido las bases de la concepción científica del mundo y en su realización práctica logró una efectiva transformación cualitativa de la sociedad como prueba de su cientificidad.

Ahora bien, este proceso no ha sido unilateral. El marxismo-leninismo se ha ido revelando en diversas regiones del mundo mediante una recepción significativamente diferente a las que han experimentado las variantes de la filosofía burguesa contemporánea. Es cierto que algunas de estas formas han encontrado acogida favorable como por ejemplo el positivismo y el irracionalismo en Latinoamérica. Y sus seguidores no han sido, como se pretende en ocasiones, meros divulgadores o importadores de ideas

---

NOTA: Las notas 1 a 13 de este artículo, aparecerán en el próximo número de *Dialéctica*.

ajenas. La mayoría de los más dignos representantes del pensamiento filosófico latinoamericano han sabido asimilar críticamente estas ideas provenientes de Europa, Asia o Norteamérica y las han fundido en una proyección propia que emana del contexto sociopolítico, económico y cultural de "nuestra América".

Muchas de esas ideas filosóficas han expresado algunas de las determinaciones de su época y se han correspondido con ciertas exigencias del momento y en esa medida han sido auténticas,<sup>1</sup> como es el caso del positivismo latinoamericano. Pero en la misma medida en que la burguesía abandonó paulatinamente el papel progresista que le correspondió desempeñar en el periodo de implantación de las relaciones capitalistas de producción proceso este que como se sabe se produce en América Latina con posterioridad a Europa; sus concepciones filosóficas dejan de concordar plenamente con el sentido del progreso social y no pueden por tanto tener la misma recepción.

Solo el marxismo, que para muchos intelectuales burgueses no ha sido otra cosa que una escuela filosófica más, sin percatarse de su esencia cualitativa nueva al ser la filosofía de la clase que marcaría el rumbo futuro de la historia, acrisolaba en su seno las nuevas solicitudes de ésta, y como genuina ciencia ha cumplido con sus funciones descriptivas, explicativa y predictiva, como la Revolución de Octubre y el actual sistema socialista mundial se han encargado de demostrar.

Algo que diferencia a la recepción que ha tenido el marxismo de las que han experimentado las formas de la filosofía anterior y de la burguesa, es que ella no representa los intereses de determinados sectores de la clase dominante, sino de las masas populares y especialmente los de "una clase de la sociedad civil —dirá Marx— que no es una clase de la sociedad civil; de una clase que es la disolución de todas; de una esfera que posee un carácter universal debido a sus sufrimientos universales y que no reclama para si ningún derecho especial, porque no se comete contra ella ningún daño especial, sino el daño puro y simple; que no puede invocar ya un título histórico, sino sólo un título humano".<sup>2</sup> En una América como la nuestra donde la explotación de la débil clase obrera, se unía al ancestral sufrimiento de los indígenas, de los campesinos, de los semiesclavizados, el marxismo significaría la filosofía no simplemente para explicarles la causa de su pasado y su presente situación, sino la vía de acción para dignificar su futuro.

Por supuesto que la deformación con que llegaron las ideas de Marx a estas tierras por un lado y por otro las condiciones históricas imperantes en la región en el último tercio del siglo pasado—fundamentalmente la debilidad del movimiento obrero—, repercutían sensiblemente en su recepción. Estos factores condicionaron la imagen que de Marx tuvieron la mayoría de las principales figuras del pensamiento filosófico latinoamericano<sup>3</sup> incluso hasta de los hombres que se identificaron con ellas.<sup>4</sup>

En el caso de Cuba donde se mantenía el dominio colonial español y la esclavitud se había mantenido hasta casi finalizar el siglo, presentaba la particularidad de contar con una significativa tradición filosófica que había tenido sus primeros pilares en José Agustín Caballero, Félix Varela y José de la Luz y Caballero. En ellos se había asentado la lucha contra la escolástica y los intentos propagadores del pensamiento especulativo del eclecticismo cousiniano primero y posteriormente del hegelianismo y el krausismo.

La etapa que prosiguió a la ilustración filosófica cubana fue la del predominio del positivismo que metamorfoseado en correspondencia con nuestras condiciones presentó particularidades *sui generis*.<sup>5</sup> Esta fue la época en que se inició el proceso de recepción del marxismo en el pensamiento filosófico cubano. Desde aquel momento comenzaron a delimitarse tres tendencias principales de dicha recepción que coincidirían con las líneas fundamentales del desarrollo de la filosofía en Cuba hasta nuestros días. Estas pueden ser caracterizadas de la siguiente manera: 1) una abiertamente anticomunista que se vincularía a la línea de las nuevas formas del idealismo que adoptó la filosofía burguesa contemporánea en este país; 2) una coincidente con algunos de los principios filosóficos y objetivos sociopolíticos del marxismo y 3) la que difunde y desarrolla creadoramente la filosofía del proletariado.

La primera tendencia hizo su aparición ya a fines del siglo pasado coincidiendo ya con algunas de las formas que adoptó el anticomunismo en Europa y Norteamérica, pero con la diferencia de partir de una mayor ignorancia de las verdaderas ideas de Marx y Engels pues se conocían a través de obras de segunda mano que tergiversaban su pensamiento. Eran reducidas a simples consignas políticas que no diferenciaban mucho de las de los socialistas utópicos y anarquistas que eran atacadas por igual.

Dicha tendencia estuvo representada desde aquellos años por los que se apartaban de la línea progresista de la filosofía cubana como el positivista ortodoxo comtiano Andrés Poéy<sup>6</sup> y el hegeliano Rafael Montoro, entre los más destacados. Con el nuevo siglo se definiría cada vez más esa tendencia al entroncar con los intentos revitalizadores del fideísmo y la creciente influencia del irracionalismo.

El nacimiento de la época del socialismo si bien trajo por resultado la mayor difusión de las ideas del marxismo-leninismo en Cuba,<sup>7</sup> produjo también un recrudescimiento de las ideas anticomunistas. A partir de entonces se buscarían nuevos argumentos filosóficos y campañas confusionistas para desvirtuar el marxismo-leninismo ocultar los éxitos del primer estado de obreros y campesinos. Los nuevos representantes de la tendencia anticomunista y reaccionaria en la filosofía burguesa cubana de la seudorepública (1902-1958) como Miguel Aguayo, Alberto Lamar Schweyes, Mariano Aramburú, Jorge Mañach, Humberto Piñera Yera, Ignacio Lasaga, Mercedes García Tudurí, Rosaura García Tudurí y Roberto Agramonte entre otros dedicaron especial atención a la lucha contra la filosofía marxista-leninista. Desde las posiciones de la filosofía de la vida, el existencialismo, el pragmatismo y el neotomismo fundamentalmente se llevó a cabo este enfrentamiento del idealismo con la forma superior del materialismo filosófico. Sin embargo debe señalarse que en este combate sus adversarios se verían obligados con frecuencia a reconocer determinados méritos al materialismo histórico en su explicación del desarrollo social.<sup>8</sup> Tales concesiones que hacían al inobjetable carácter científico de la concepción materialista de la historia por lo regular era acompañada del criterio de su insuficiencia para explicar todos los fenómenos sociales. La dialéctica era también blanco común de sus ataques identificándola tanto con sus formas antiguas como con la hegeliana e ignorando su especificidad como método superior para la comprensión científica del mundo y de su transformación.

El idealismo, fundamentalmente en su variante subjetiva, y el agnosticismo predominante en esta línea de la filosofía cubana que se perfiló aún más a partir de los años treinta, lo incapacitaría para poder tener en verdad algunos puntos de contacto provechoso con la filosofía del materialismo dialéctico. Esta línea se caracterizó por atender con gran preocupación los temas antro-

pológicos, axiológicos y metodológicos de manera muy abstracta y al margen de la situación socioeconómica y política del país. En ese sentido estos intelectuales se alejaron de la tradición progresista de la filosofía cubana anterior y no deben ser considerados como su genuina prolongación tal y como pretendían.

La marcada postura reaccionaria de la mayoría de ellos les hizo identificarse con los gobiernos corruptos de la época, a aceptar con beneplácito la tutela yanqui y a rechazar la lucha revolucionaria del pueblo cubano por su emancipación social. Tal actitud los distanciaba definitivamente de la orientación del progreso social y les impedía una valoración objetiva de la significación del marxismo-leninismo.

La segunda tendencia sí constituyó desde sus inicios una forma de continuidad de la tradición filosófica progresista anterior. Ella alcanzó su máxima expresión en las ideas y la obra de José Martí y Enrique José Varona.

La filiación filosófica de Martí si bien descansaba en una concepción idealista del mundo estaba preñada de valiosas proyecciones materialistas en la interpretación de múltiples fenómenos gnoseológicos, de la naturaleza y la sociedad.<sup>9</sup> Su definición en el plano sociopolítico por el democratismo revolucionario, que le llevó no simplemente a interpretar la situación cubana y latinoamericana de su tiempo sino a transformarla prácticamente es tal vez uno de sus mayores puntos de coincidencia con el marxismo. A la par sobresale en el pensamiento de Martí el haber avisado el destino neocolonial de los pueblos de nuestra América en las futuras manos del imperialismo norteamericano.

La visión que Martí tuvo de la obra de Marx también estuvo limitada por los factores históricos antes señalados. Martí admiró profundamente al guía del proletariado mundial y al producirse su muerte escribió: "como se puso al lado de los débiles merece honor".<sup>10</sup> Lo consideraba como un "veedor profundo en la razón de las miserias humanas y en los destinos de los hombres y hombre comido del ansia de hacer bien. El veía en todo lo que en sí propio llevaba: rebeldía, camino a lo alto, lucha".<sup>11</sup> Esos valores los apreciaba Martí en Marx porque el mismo los poseía y demostró en su práctica revolucionaria.

Esto no significa que Martí deba ser catalogado como un marxista, pues no tuvo la disyuntiva de serlo o no,<sup>12</sup> dada las circunstancias históricas señaladas y su desconocimiento de la obra cien-

tífica de Marx. También el identificaba a los marxistas con los anarquistas y de ahí que les criticara la desesperación por resolver los problemas sociales. No debe ignorarse que el anarquismo tenía mucha fuerza en el movimiento obrero norteamericano en la época en que Martí despliega su labor intelectual y revolucionaria en Estados Unidos y predominaba en el naciente movimiento obrero cubano.

El propio Engels se percató en 1887 que las condiciones para la recepción del marxismo en este continente entonces no eran favorables y en carta a Sorge escribió: "Hay que recordar, que tanto el manifiesto como casi todas las cosas más pequeñas de Marx y mías son para América en este momento demasiado difíciles de emprender. Sólo cuando la gente esté en el correcto camino, será entonces que el Manifiesto, no malogrará sus efectos."<sup>13</sup>

Por otra parte las condiciones de la lucha por la independencia de la isla reclamaba la unión de todas las clases sociales interesadas en romper con la tutela colonial y por ello la idea de estimular la lucha de clases no resultaba para Martí favorable a sus objetivos inmediatos, aun cuando estaba convencido de que después de alcanzada la libertad de España la lucha continuaría, de ahí que le dijera a su compañero de lucha el marxista Carlos Baliño: La revolución no es la que vamos a hacer ahora en las maniguas, la revolución es la que haremos después en la república".<sup>14</sup>

Martí como figura cimera del pensamiento cubano marca el punto de partida principal de esta segunda tendencia en la recepción del marxismo en este país. Los que le continuarían en ella así como los representantes de la tercera tendencia la marxista leninista, estarían siempre imbuidos por su ejemplo, por eso sus ideas y su obra constituyen el punto de entronque de las dos líneas progresistas del pensamiento filosófico cubano.

Las ideas de Varona también se incluyen en esa segunda tendencia receptiva del marxismo. Como máximo representante del positivismo en este país y una de sus figuras principales en Latinoamérica fue capaz de superar las limitaciones idealistas subjetivas y agnósticas de dicha filosofía y orientar su gnoseología hacia el materialismo. Su ideal democrático burgués conformado por el libe-

<sup>14</sup> Mella, J. A. *La lucha contra el imperialismo*. Ediciones Sociales. La Habana, 1940, p. 55.

ralismo del XIX condicionaron naturalmente la visión que tuvo del movimiento socialista y en especial de la obra de Marx, durante la mayor parte de su vida. Pero el espíritu científico que la animaba desentrañar los mecanismos sociales le hicieron reconocer el valor del marxismo en la comprensión del desarrollo social.

Sin embargo él también se vio afectado por las tergiversaciones de que había sido comúnmente objeto la concepción materialista de la historia al ser enjuiciada erróneamente como una forma de economicismo. Hecho este que motivó el esclarecimiento oportuno por parte de Engels.<sup>16</sup> Por esa causa Varona escribió: "La teoría marxista que hace depender toda la evolución social del factor económico no es sino la exageración de un hecho cierto. Las necesidades económicas y las actividades que estas ponen en juego no constituyen el único motor de los complejos que presenta una sociedad humana; pero si están en la base de los más aparentes y decisivos."<sup>17</sup> Como puede apreciarse esta crítica resultaba infundada, por cuanto la concepción materialista de la historia sostiene en esencia esa misma idea, que no implica ninguna hiperbolización del factor económico, ni ignorar la incidencia de los demás factores que interactúan en el desarrollo social, sino que solamente demuestra la incidencia de éste en última instancia.

El hecho de haber vivido Varona el nacimiento de la época del socialismo y de maduración del movimiento obrero cubano repercutió favorablemente en su conciencia patriótica y antimperialista. Se convirtió en el mentor de la joven generación revolucionaria de los años veinte entre cuyos miembros muchos eran marxistas. En esos últimos años de su vida supo con insuperable honestidad, al no poder ya romper con su consolidada ideología burguesa, reconocer que la sociedad capitalista estaba en bancarrota y aseguró: "vamos sin quererlo o queriéndolo hacia el socialismo".<sup>18</sup> Por eso sus ideas deben ser consideradas como uno

<sup>15</sup> Guadarrama, P. "Las ideas sociopolíticas de Enrique José Varona" en *Islas* Revista de la Universidad Central de Las Villas. núm. 57, p. 51, p. 55.

<sup>16</sup> Marx, C. y F. Engels. *Obras Escogidas*. Editorial Progreso. Moscú, 1974, T. III, p. 514.

<sup>17</sup> Varona, E. J. *De la colonia a la República*. Sociedad Editorial Cuba Contemporánea. La Habana, 1919, p. 228.

<sup>18</sup> Varona, E. J. "Entrevista para el periódico *El País* (2o. de agosto de 1930) En: *Documentos para la historia de Cuba*. Recopilación de Hortensia Pichardo. Edit. Ciencias Sociales La Habana, 1974, T. III, p. 446.

de los momentos de transición entre el pensamiento que fundamentó teóricamente la necesidad de la liberación nacional y el que preparó posteriormente la emancipación social.

Tras la Revolución de Octubre se crearon en Cuba varias organizaciones de intelectuales progresistas que apoyaron este trascendental acontecimiento<sup>19</sup> como el grupo "Claridad" (Claridad) integrado por Luis Gómez Wanguemert, Antonio Penichet, Luis A. Baralt, profesor de filosofía de la Universidad de la Habana, entre otros y el grupo Minorista, que desempeñaría un importante papel en la vida cultural y política de los años veinte. De ambos grupos devinieron posteriormente algunos marxistas destacados.

Después de la muerte de Varona en 1933 el pensamiento filosófico burgués cubano no tuvo otro representante de su talla intelectual. Sin embargo algunos de sus continuadores como Medardo Vitier, Fernando Lles y Rafael García Barcena, entre los más significativos trataron de mantener viva la tradición progresista de la filosofía cubana en las décadas posteriores. Algunos de ellos mantuvieron posiciones idealistas y otros se orientaron más hacia el materialismo sin llegar a posiciones marxistas. Otros evolucionaron más en su pensamiento y llegaron finalmente a las posiciones del marxismo-leninismo. Este es el caso entre otros de los profesores Juan Isidro Jiménez Crullón, de origen dominicano pero que desarrolló su principal labor intelectual en Cuba durante esa época, así como Justo Nicola y Antonio Sánchez de Bustamante y Montoro, por hacer referencia a los dedicados básicamente a la actividad filosófica.

Pero también intelectuales de otras esferas científicas como Fernando Ortiz y Emilio Roig de Leuscherin reconocieron el valor metodológico y el hondo sentido humano del marxismo-leninismo.

Esta segunda tendencia en sentido general tendría muchos puntos de contacto con la corriente ideológica nacionalista que se desdobló en dos vertientes, la nacional-reformista y la nacional-revolucionaria<sup>20</sup> a partir de los años veinte. En el plano de la

---

<sup>19</sup> García, A. y P. Mironchuk. *La Revolución de Octubre y su influencia en Cuba*. Academia de Ciencias de Cuba. La Habana 1977, p. 168, 1691.

<sup>20</sup> Díaz-Ruiz, A y otros. *La sociedad neocolonial cubana. Corrientes ideológicas y partidos políticos*. Editorial Ciencias Sociales. La Habana, 1984, p. 56.

lucha política posterior esta corriente tendría dignos representantes en Antonio Guiteras y en el Partido Ortodoxo, destacándose su sector juvenil que llegó a coincidir con muchas de las ideas marxistas.

La mayoría de los intelectuales representativos de esta segunda tendencia que alcanzaron el triunfo de la Revolución Cubana se pusieron al lado de ella condicionados por su visión filosófica orientada en la dirección del progreso social.

La tercera tendencia, la propiamente marxista-leninista tiene también sus antecedentes a fines del pasado siglo cuando aparecen dirigentes obreros que compartieron ideas anarquistas como Enrique Roig San Martín, quien supo destacar adecuadamente los dos aportes más significativos de Marx<sup>21</sup> cuando en 1888 señalaba: "Ciertamente que la escuela socialista más se ocupaba en descubrir los antagonismos creados por la producción, que en buscar las causas que lo originaban; más vino Carlos Marx, y con él aparecieron la concepción materialista de la historia y la explicación de la producción capitalista por medio de la supervalía. Estas dos concepciones de un brillante ingenio, vinieron a sentar la base verdaderamente científica en que reposa hoy la escuela socialista."<sup>22</sup> Estas valoraciones de Roig han dado lugar a que algunos investigadores lo consideren como un precursor del marxismo en Cuba,<sup>23</sup> mientras que otros lo vean como un anarquista en tránsito hacia el marxismo,<sup>24</sup> debido fundamentalmente a su actividad política.

El marxismo encontró eco también favorable en algunos intelectuales, incluso del interior de la isla como el villaclareño Ricardo García Garófalo y en hombres de ideas socialistas utópicas como Diego Vicente Tejera, pero nunca llegaron a tener pleno arraigo consecuente.

---

<sup>21</sup> Mendoza, R. *La corriente anarquista en el movimiento obrero cubano*. (1880-1925). Tesis para la obtención del grado científico de Candidato a Doctor en Ciencias Históricas, Universidad Central de Las Villas 1985, p. 47.

<sup>22</sup> Roig, E. *El Productor*, A. I., núm. 39 (29-3-1888), p. 1-2.

<sup>23</sup> Pérez, R. *Biografía de Enrique Roig San Martín*, Edit. Antena. La Habana, 1922.

<sup>24</sup> Plascencia, A. "Introducción y notas sobre Enrique Roig San Martín y el periódico *El productor*" en Selección de artículos y documentos para la historia del movimiento obrero y de la Revolución Socialista de Cuba. Dirección Política de las FAR T. I. Primera Parte. La Habana 1981, y Mariana Serra: *La Aurora y el Productor*, Edit. Política. La Habana, 1978.

El primer gran marxista cubano fue Carlos Baliño quien no obstante estar "influido por criterios lasalleanos y algunas otras ideas reformistas"<sup>25</sup> comenzó a divulgar el marxismo entre los obreros emigrantes cubanos en Estados Unidos a fines de la década del ochenta. A él le cupo el honor de haber fundado junto a Martí el Partido Revolucionario Cubano en 1892 con el objetivo de lograr la independencia de las dos islas antillanas, fundar en 1905 el Partido Obrero Socialista de Cuba, "el primero que se funda en nuestra patria socialista sobre las bases justas del marxismo revolucionario", según indica Blas Roca<sup>26</sup> y por último junto a Mella en 1925 el Partido Comunista de Cuba. Esto demuestra que supo manejar adecuadamente el re juego dialéctico entre la contradicción principal y la fundamental del pueblo cubano en ese periodo histórico.

En su trabajo *Verdades socialistas* (1905) en el que aparecen expuestas de manera amplia las ideas marxistas de Baliño, es posible apreciar algunos elementos de darwinismo social, que valoraban con frecuencia en la filosofía cubana y latinoamericana de la época, pero lo que caracteriza básicamente sus ideas es la crítica demoledora al carácter inhumano del capitalismo, que a su juicio no puede ser perfeccionado por los moralistas burgueses<sup>27</sup> como pretenden, mientras se mantengan los pilares de aquella sociedad. Así se revelaba por entonces el enfrentamiento del materialismo consecuente a las pretensiones idealistas y reformistas de los ideólogos burgueses cubanos, que al inicio la seudorepública (1902-1958) cifraban sus esperanzas filantrópicas en la benevolencia de la clase dominante.

Baliño presentaba a Marx como "un filósofo, el sabio fundador del socialismo científico... el gran sociólogo (que) fundándose en las leyes del desarrollo social descubrió el coloso de la industria y el comercio, desconocido hasta entonces y oculto para aquella generación, en los limbos del porvenir".<sup>28</sup> Y de su doctrina extraía la conclusión de que "nada que deje en pie el siste-

---

<sup>25</sup> Gómez, C. *La evolución del pensamiento social de Carlos Baliño*. Tesis para la obtención de grado científico de candidato a Doctor en Ciencias Filosóficas. Academia de Ciencias de Cuba, La Habana, 1984, p. 158.

<sup>26</sup> Roca, B. "El recuerdo de Carlos Baliño" en *Carlos Baliño. Documentos y artículos*. Instituto de Historia del Movimiento comunista y de la Revolución Socialista de Cuba. La Habana, 1976, p. 15.

<sup>27</sup> *Idem.*, p. 109.

<sup>28</sup> *Idem.*, p. 114.

ma de explotación capitalista y el salariado, puede impedir la miseria de las masas. Se hace, pues, indispensable una transformación completa en el sistema de producir y distribuir, y a ese fin se dirige el socialismo".<sup>29</sup> La historia posterior del pueblo cubano le dio la razón a Balaño con su defensa de la necesidad de la dictadura del proletariado. Medio siglo más de explotación capitalista fueron suficiente para comprobar la validez de sus ideas. El empeoramiento de la situación de las masas populares solo encontró solución a partir del triunfo de enero y con la transformación completa del sistema de producción y distribución del país como era su aspiración.

El cofundador del Partido Comunista de Cuba y máximo dirigente de la juventud revolucionaria de los años veinte, Julio Antonio Mella, no obstante su corta vida, su práctica revolucionaria le orientó a vincular las luchas estudiantiles con las de la clase obrera. Desde temprano supo captar la esencia científica del marxismo-leninismo y su labor teórica le hace ser considerado "uno de los primeros marxistas latinoamericanos en analizar el fenómeno de la dominación imperialista sobre los países del continente, sus relaciones con las dictaduras locales y la estrategia que de ello recae sobre el movimiento obrero".<sup>30</sup> Mella valoró altamente los aportes de Lenin a la teoría marxista de la revolución social y en particular al proceso de liberación nacional de los pueblos, por eso pudo dar explicación y orientación a la dialéctica del desarrollo de la revolución nacional y social en las condiciones concretas de Cuba y de Latinoamérica.<sup>31</sup>

Planteó en términos correctos la correlación entre los factores objetivos y subjetivos en la revolución y argumentó el por qué "la tiranía no es eterna, el capitalismo tampoco, el imperialismo mucho menos"<sup>32</sup> y con científica prudencia recomendaba en 1926 que: "Lo importante no es pensar que vamos a realizar la revolución dentro de unos minutos, sino si estamos capacitados para

---

<sup>29</sup> *Idem.*, p. 116.

<sup>30</sup> Lowy, M. *El Marxismo en América Latina*. Ediciones Era México, 1982, p. 88.

<sup>31</sup> Sierra, L. *La unidad de la Revolución social y de la liberación nacional en Julio Antonio Mella*. "Centro Universitario Camilo Cienfuegos" Matanzas, 1984 (inédito).

<sup>32</sup> Mella, J. A. *Mella. Documentos y artículos*. Instituto de Historia del movimiento comunista y de la Revolución Socialista de Cuba. La Habana 1975, p. 257.

aprovechar el momento histórico cuando este fatalmente llegue. No es una lotería la revolución; es un pago a plazo fijo aunque ignorando el día exacto.”<sup>33</sup> Por esa razón insistía tanto en la formación de los cuadros y en la preparación ideológica de las masas para el momento oportuno. De tal manera sin caer en ninguna forma de fatalismo advertía contra los peligros del revolucionarismo ultraizquierdista, que tanto daño ha causado en nuestra América.

Mella indicó la necesidad de la unidad de todas las fuerzas antimperialistas incluyendo a la burguesía nacional a fin de alcanzar los objetivos inmediatos del proceso revolucionario, distinguiendo claramente la diferencia entre el nacionalismo burgués y el revolucionario.<sup>34</sup> Insistía en que “tenemos el deber de plantear el ‘problema nacionalista’ para unos, el social para otros, pero antimperialista para todos”.<sup>35</sup> De ahí que sus ideas tengan plena validez para la actual circunstancia latinoamericana.

La teoría marxista era enseñada desde 1923 en la Universidad Popular José Martí y divulgada por otras vías, pero a partir de la fundación del Partido Comunista se abrió una etapa cualitativamente superior en el desarrollo del movimiento obrero cubano y en la recepción y difusión de las ideas del marxismo-leninismo. El Partido se encargó de publicar las obras fundamentales de los clásicos y otra literatura de popularización. La lucha contra la dictadura de Machado impulsó la acción y la teoría de los marxistas cubanos y les hizo ganar gran prestigio entre las masas.

Entre sus dirigentes se destacó el poeta, profesor y periodista Rubén Martínez Villena, cuya labor ensayística se centró en la interpretación marxista-leninista de la situación socioeconómica y política cubana y latinoamericana,<sup>36</sup> en los problemas de la unidad de la clase obrera y de los pueblos latinoamericanos en su lucha antimperialista, señalaba que: “La burguesía aspira a que la capacidad de resistencia del proletariado se acabe y se une internacionalmente contra la clase trabajadora, que no debe alimentar la ilusión de que cesen las persecuciones, sino que por

<sup>33</sup> *Ibidem.*

<sup>34</sup> *Idem.*, p. 190.

<sup>35</sup> *Idem.*, p. 259.

<sup>36</sup> Núñez, N. *Rubén Martínez Villena*. Editorial Ciencias Sociales, La Habana 1974, p. 195.

<sup>37</sup> *Idem.*, p. 197.

el contrario, debe prepararse el trabajador organizándose también en un plano internacional.”<sup>37</sup> Villena puso su capacidad intelectual y su salud misma al servicio de la lucha del proletariado cubano en consecuencia con el principio marxista-leninista de la práctica revolucionaria como forma de realización de la filosofía de la clase obrera.

Durante los años de lucha contra el fascismo los comunistas cubanos desplegaron una ardua labor política primero en el apoyo a la República Española y luego a la agredida Unión Soviética. Unido al combate político dedicaron muchos esfuerzos a la preparación ideológica de las masas mediante la divulgación del marxismo-leninismo. En esa actividad se destacaron la Editorial Páginas, el periódico *Hoy*, la emisora 1010 (mil diez) y las revistas *Dialéctica y Fundamentos* dirigidas por Fabio Grobart. En los años cuarenta la divulgación de las ideas marxistas-leninistas fue amplia<sup>38</sup> y se vio limitada con el advenimiento de la época de la Guerra Fría.

Durante aquellos años la línea del pensamiento marxista-leninista se fortaleció notablemente en el país y tuvo brillantes exponentes en Blas Roca, Juan Marinello, Carlos Rafael Rodríguez, Salvador García Agüero, Gaspar Jorge García Galló, etc. La obra de Blas Roca *Los Fundamentos del socialismo en Cuba* (1943) no constituía solamente el programa político del partido y una exposición popular de los principios básicos del marxismo-leninismo, sino a la vez un profundo análisis de la historia y la situación socio-económica y política del país. Este análisis fue enriquecido y ampliado en varias ediciones posteriores incluyendo una muy significativa tras el triunfo de la Revolución que incluía la valoración de la trascendental transformación realizada. En cada una de las nuevas ediciones se incorporaron correcciones, nuevos elementos y valoraciones en correspondencia con los significativos cambios que iban produciendo en el país y en la arena internacional<sup>39</sup> durante esas dos décadas demostrando con esto la capacidad de los marxistas cubanos para reflejar las nuevas circunstancias históricas y enriquecer sus ideas.

---

<sup>38</sup> García Galló, G. J. “Acerca de la cuestión de la difusión de las ideas del marxismo-leninismo en Cuba (1917-1959) en revista *Comunismo Científico*, Moscú, 1984, núm. 6, p. 102 (en ruso).

<sup>39</sup> Roca, B. *Los fundamentos del Socialismo en Cuba*. Ediciones Populares. La Habana, 1960, pp. 5-6.

La labor científico-teórica llevada a cabo por Juan Marinello en el rescate y valoración adecuada del pensamiento de Martí reveló en qué medida el pensamiento marxista-leninista en Cuba podía sentirse verdadero heredero de la tradición filosófica progresista anterior.

La obra de Marinello constituye un notable ejemplo de la interpretación de diversos problemas de la cultura latinoamericana sobre bases estéticas marxistas-leninistas<sup>40</sup> dirigidas a rescatar los valores autóctonos de nuestro arte y literatura como expresión particular de la cultura universal. Su enfoque clasista de la cultura le hizo sostener que: "La clase social en el poder determina el alcance y la orientación de la educación y la cultura. Aunque la burguesía ensancha notablemente, en relación con las etapas anteriores a su dominio, la posibilidad de desarrollo cultural no deja de significar al mismo tiempo, una limitación de tal desarrollo. Por un lado vigilará y combatirá por mil canales distintos, todo propósito revolucionario por derribar las barreras impuestas a una superación que puede —al ser realmente popular— poner en peligro su mundo, por otro lado organizará toda una superestructura encaminada a convencer de que, por las vías que nacen de su interés, puede lograrse un avance intelectual asequible a todos los hombres"<sup>41</sup> de tal forma Marinello resquebrajaba las bases del ideal que había inspirado a muchos pensadores latinoamericanos de lograr el mejoramiento de las condiciones del hombre por la simple transformación y mejoramiento de la educación y la cultura. Muchos de sus trabajos publicados en varios países del área están dirigido a arengar la conciencia de los intelectuales latinoamericanos y orientarles cual debe ser su papel.

Profundo admirador de Mariátegui, con quien sostuvo correspondencia y de Aníbal Ponce, con el cual cultivó amistad en México, supo entrelazar con ellos la común filiación marxista para orientar la real superación de la circunstancia del hombre latinoamericano por la vía de la transformación revolucionaria de la sociedad capitalista.

---

<sup>40</sup> Marinello, J. *Meditación Americana*. Ediciones Procyon. Buenos Aires. 1959, *Contemporáneos*. Edit. Arte y Literatura. La Habana, 1976, *Ensayos* Editorial Arte y Literatura. La Habana, 1977.

<sup>41</sup> ———, *Palabras pronunciadas por el Rector Juan Marinello en el acto de clausura de la prueba de los dirigentes nacionales celebrada en la Plaza cadenas*. Universidad de La Habana, 26 de enero de 1963.

En el desarrollo del pensamiento marxista-leninista en Cuba ha ocupado un destacado papel desde los años treinta hasta nuestros días la obra de Carlos Rafael Rodríguez. Un talento reconocido incluso por sus adversarios que supo armónicamente nutrirse tanto de Martí, Ingenieros, Rodó, el indoamericanismo de Vasconcelos<sup>42</sup> como del marxismo-leninismo y ha incursionado en los terrenos de la filosofía, la literatura, la economía, la historia, el periodismo, unido a una valiosa trayectoria como dirigente político.

Entre sus principales aportes científicos deben destacarse el haber ofrecido “el primer intento de analizar el carácter de las clases en la sociedad prerrevolucionaria cubana (1841) ... el esfuerzo inicial por liberar el estudio de la historia de nuestro país del lastre positivista y la pasión subjetiva, sometiéndola a un examen más hondo que parte del marxismo científico (1943) ... el hallazgo de un hilo conductor que marca el camino progresista del pensamiento cubano —Varela, Mestre, Luz, Martí, Varona. ... En todo este modo de ver nuestra historia y el proceso de la cultura y el pensamiento cubanos —sostiene actualmente Carlos Rafael Rodríguez— está implícito el esfuerzo, que no creemos del todo fallido de evadir el encuadre dogmático —tan frecuente hace cuarenta años— y de recuperar el método creativo que Marx y Engels usaron en *El dieciocho Brumario* y en *Las Guerras Campesinas*, y que aparece diseñado —creemos que por primera vez en el ensayo (1943) en que proponemos una escritura de la historia de Cuba que utilice no las supuestas categorías estériles de un marxismo esclerosado, sino la forma viva, rica y brillante de los propios clásicos”<sup>43</sup>

En la esfera de la economía, actividad a la que ha dedicado mayores esfuerzos en los últimos años tiene “derecho a figurar entre los primeros que supieron distinguir el ‘crecimiento’ del ‘desarrollo’, como dos categorías distintas”<sup>44</sup>. Muchos serían los ejemplos en que se muestra su agudeza intelectual armada con el instrumento científico del marxismo-leninismo, que le han per-

<sup>42</sup> Rodríguez, C. R. *Palabras en los setenta*. Editorial Ciencias Sociales. La Habana, 1984, p. 108.

<sup>43</sup> ———. *Letra con filo*. Editorial Ciencias Sociales. La Habana, 1984, T. I. p. XIX-XV.

<sup>44</sup> *Ibidem*.

mitido excelentes interpretaciones del proceso socioeconómico, político y cultural nacional e internacional.

Las ideas del marxismo-leninismo continuaron engarzadas durante la república neocolonial a la tradición democrático-revolucionaria inspirada en Martí. Este vínculo se hizo patente desde a fines de la década del cuarenta y en mayor medida e inicios de la siguiente con la generación del nacimiento de nuestro Héroe Nacional (1953) encabezada por Fidel Castro. La lucha llevada a cabo por este grupo estaba encaminada a vincular orgánicamente las tareas de la liberación nacional con las de la revolución social, por eso Fidel ha dicho: "El asalto al Cuartel Moncada no significó el triunfo de la Revolución en ese instante, pero señaló el camino y trazó un programa de liberación nacional que abriría a nuestra patria las puertas del socialismo."<sup>45</sup>

Desde sus primeras acciones el núcleo dirigente de este joven movimiento, que contaba con la ventaja de no estar vinculado a ninguno de los partidos políticos pudo interpretar la realidad cubana y proponerse su transformación partiendo de bases marxistas-leninistas. Este hecho fue precisado por el propio Fidel al decir: "No se habría podido ni concebir siquiera la Revolución Cubana —un acontecimiento que parecía muy difícil, un acontecimiento que para muchos constituía un imposible—, no se habría podido concebir ni aplicar, si no es partiendo de las ideas esenciales y de los principios del marxismo."<sup>46</sup>

Mediante la práctica revolucionaria Fidel pudo sobre bases marxistas-leninistas, sin necesidad de utilizar términos propios a esta filosofía debido a la fobia anticomunista reinante en la época, ofrecer un análisis de la situación del país y de su única posibilidad superadora por medio de la revolución en su autodefensa *La historia me absolverá*. Allí determina de manera creadora cuales son las fuerzas motrices del proceso revolucionario cubano en su concepto de pueblo definido de manera histórico-concreta y orienta las tareas programáticas a realizar.

El estudio pormenorizado del pensamiento de Fidel y de la labor enriquecedora del marxismo leninismo en nuestra época es

---

<sup>45</sup> Castro, F. *Informe Central al I Congreso del Partido Comunista de Cuba*. Editora Política. La Habana, 1982, p. 27.

<sup>46</sup> ———, *El futuro es el internacionalismo. Recorrido del Comandante Fidel Castro por países de Africa y Europa socialista*. La Habana, 3 de mayo, 5 de julio de 1972, p. 353.

tarea muy prometedora que ahora se inicia. Ahora bien, cabe destacar uno de sus méritos mayores en la conducción victoriosa de la Revolución el haber logrado un alto nivel de política del pueblo cubano sobre las bases ideológicas del marxismo-leninismo. Fue capaz de disolver los prejuicios anticomunistas que la sostenida guerra ideológica del imperialismo ha mantenido con nuestro pueblo y con el resto del mundo.

Partiendo de la tesis de que el marxismo no es un dogma, ni una iglesia, él ha sabido enriquecer la filosofía del proletariado con la teoría y la práctica revolucionaria. Aún antes de declarar el carácter socialista de nuestra revolución supo enseñar a las masas con enfoque marxista-leninista la esencia de la revolución y el papel que en ella desempeñan los factores objetivos y subjetivos cuando en 1960 decía: "La Revolución no es proceso que depende de la voluntad de los hombres, que dependen del capricho o de la voluntad de nadie, que todos tenemos un papel y un rol que desempeñar, pero ese rol es un rol circunscripto a las realidades históricas, a las realidades económicas, a las realidades sociales, y sobre todo, circunscripto a la realidad de conciencia revolucionaria que el pueblo haya adquirido. Porque no basta el estar padeciendo de una serie de males económicos o sociales sino hace falta que el pueblo tenga conciencia de esos males y de esas realidades."<sup>47</sup> En este criterio se ha apoyado su dedicación en estas tres últimas décadas por educar políticamente a las masas populares y por aprender de ellas mediante su permanente contacto.

Este es uno de los rasgos que más ha caracterizado la obra y el pensamiento de Fidel Castro, su vínculo constante con el pueblo, la identificación con sus necesidades, intereses y aspiraciones, hecho este que han tenido que reconocer hasta sus enemigos. Por otra parte el espíritu crítico y autocrítico que siempre le ha guiado, le ha ganado la confianza de su pueblo y otros de diferentes latitudes. El preocuparse y ocuparse de la situación de los hombres humildes como le enseñaron sus maestros Martí, Marx, Engels, y Lenin, le ha convertido en un líder que rebasa las fronteras nacionales.

Sus pormenorizados estudios desde hace años sobre la insuperable situación socioeconómica de los pueblos del Tercer Mundo y sus proposiciones de solución ante la impagable deuda externa

---

<sup>47</sup> ———, *El pensamiento de Fidel Castro*. Editora Política. La Habana, 1983, T. I. Vol. II, pp. 429-430.

de estos, demuestra la forma en que en la actualidad se proyecta creadoramente el pensamiento marxista-leninista en América Latina y en el mundo, ante las nuevas circunstancias que plantea la crisis general del capitalismo. Esa es la razón que motivó sus planteamientos en la clausura del reciente encuentro sobre la deuda externa de América Latina y del Caribe cuando señaló: "Nosotros no estamos planteando consignas subversivas. No hemos estado planteando la Revolución social, hemos dicho por el contrario: No podemos esperar que venga primero el socialismo para resolver este problema; este problema es urgente, inmediato, hay que resolverlo. Para resolverlo hay que unir a todos, a todas las capas; menos a la minoría insignificante que está vendida al capital financiero internacional, que está vendida al imperialismo." Y a continuación indicaba: "No significa que hayamos renunciado a nuestros ideales revolucionarios, ni a nuestra concepción socialista, sino —repito— en esencia, que vemos esto como una gran lucha por la liberación nacional contra fuerzas poderosas y que podremos generar las fuerzas suficientes para llevar adelante esta lucha."<sup>48</sup> Esta es la forma en que la dialéctica de su pensamiento refleja y proyecta la dialéctica del proceso de nuestros pueblos.

El pensamiento de Fidel Castro como el del inolvidable Guerrillero Heroico Ernesto Che Guevara no constituyen un patrimonio exclusivo del pueblo cubano. Sus ideas, sus ejemplos, sus acciones son reconocidas como propias por muchos hombres en diferentes lugares del mundo. Ellas constituyen una viva expresión de la recepción positiva y de la marcha ascendente y universalizadora del marxismo-leninismo en nuestros días.

El desarrollo de las ideas del Che, a partir de su experiencia como luchador por la dignidad de los pueblos latinoamericanos y especialmente en su notable contribución al proceso de construcción del socialismo en Cuba, le otorgan un lugar especial en el pensamiento marxista-leninista de América Latina.

Tanto su labor como estratega de la lucha guerrillera, como en la dirección económica y política de la Revolución Cubana después del tiempo le hicieron meditar con profundidad en las particularidades del proceso de liberación nacional de los pueblos

<sup>48</sup> ———, Discurso pronunciado en la sesión de clausura del encuentro sobre la deuda externa de América Latina y el Caribe, *Granma*, La Habana, 13 de agosto de 1985, p. 7.

y en las condiciones actuales de recrudescimiento de la reacción imperialista.

De extraordinario valor fueron sus reflexiones sobre el humanismo socialista al dedicar atención pormenorizada a los valores y principios morales que deben caracterizar al hombre nuevo que la nueva sociedad genera y del cual el mismo fue genuino exponente. La talla revolucionaria e intelectual del Guerrillero Heroico alcanzó su consagración mayor, como señaló Fidel Castro en la velada solemne tras su muerte, con su ejemplo de actitud internacionalista, que constituye el escalón más alto del comunista, por cuanto es la realización de uno de los núcleos esenciales del marxismo-leninismo: el internacionalismo proletario.

El marxismo-leninismo no constituye hoy en día una filosofía exclusiva de un grupo de intelectuales, sino la ideología científica que fundamenta la actividad revolucionaria del pueblo cubano, de su clase obrera, su campesinado, sus profesionales, sus mujeres, sus jóvenes, y sus niños. Es la filosofía que se proyecta cada vez más como la de todos los pueblos.



# JULIO ANTONIO MELLA Y EL MARXISMO EN EL MOVIMIENTO OBRERO JALISCIENSE \*

*Jaime Tamayo*

“Si Julio Antonio Mella no hubiera sido asesinado de manera cobarde como lo fué, y hubiera vivido mucho más tiempo, la obra de madurez hubiera sido extraordinaria, como extraordinario fue su paso por las minas de Jalisco, donde trabajó con nosotros, donde bajó a los tiros y permaneció durante cierto tiempo en los minerales de la Mazata, Piedra Bola, Favor del Monte; donde luchó por los obreros atacados de antracosis pulmonar o de silicosis”.

DAVID ALFARO SIQUEIROS  
La Habana 1960.

## Introducción

Asesinado a los 25 años por los esbirros del dictador cubano Machado, crimen que por lo demás ha vuelto a ser noticia de primera plana con motivo de un insidioso artículo aparecido en *Vuelta* en 1983, Julio Antonio Mella en su breve paso por la vida dejó una profunda huella en la historia del pensamiento y de las luchas sociales en América Latina, en particular en Cuba, su patria natal, y en México, la tierra que recibió su fértil sangre.

---

\* Ponencia presentada en el XI Congreso Interamericano de Filosofía. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Guadalajara, 11 al 15 de noviembre de 1985.

Ideólogo y líder del movimiento estudiantil democrático y de la reforma universitaria en Cuba; creador del proyecto de la Universidad Popular José Martí, vínculo entre la intelectualidad progresista cubana y el movimiento obrero; fundador del Partido Comunista Cubano; impulsor de la solidaridad continental al frente de la Liga Antiimperialista de las Américas, el Frente Único pro-Sacco y Vanzetti, el Comité Manos fuera de Nicaragua, y la Asociación de Nuevos Emigrados Revolucionarios de Cuba; luchador antifascista militando en la Liga Internacional Antifascista y la Liga Pro-Luchadores Perseguidos; activista y dirigente del Partido Comunista Mexicano; aun se dió tiempo para escribir una buena cantidad de artículos y ensayos que contemplaban diversas problemáticas, todos ellos vinculados con la realidad latinoamericana, y para estructurar un proyecto sindical, aplicado en Jalisco, que si bien rebasaba y en ese sentido violaba las directrices que desde la Internacional Comunista se dictaban y que hacia suyas el Partido Comunista de México, demostró en la práctica la justeza del mismo; sirviendo posteriormente de modelo, cuando la línea sindical de la Comintern y el PCM se modificaron, para la formación de la Confederación Sindical Unitaria de México.

Así, con justeza puede aplicársele a él mismo la frase con que caracterizó a Lenin: "tuvo la primera fase: idea, y luego la segunda: acción, que caracteriza a todo hombre grande".

Junto a Mariátegui, Mella ocupa un merecido lugar entre los pioneros del marxismo en América Latina, sin embargo, tradicionalmente en tanto que al primero se le caracteriza como abierto y antidogmático, y a su concepción del marxismo "como método de interpretación de la realidad social y de acción política, susceptible de acoger en su seno a las nuevas corrientes filosóficas",<sup>1</sup> perteneciente "a la estirpe de las *rara avis* que en una etapa difícil y de cristalización dogmática de la historia del movimiento obrero y socialista mundial se esforzaron por establecer una relación inédita y original con la realidad",<sup>2</sup> en el caso de Mella los críticos han sido menos espléndidos, ya que si bien se le reconoce junto al Amauta como uno de los fundadores del marxismo latinoame-

<sup>1</sup> Ibañez, Alfonso. *Mariátegui: Revolución y Utopía*. Centro de Publicaciones Educativas, Lima, p. 32.

<sup>2</sup> Aricó, José. *Mariátegui y los orígenes del marxismo Latinoamericano*. Cuadernos de Pasado y Presente. México, p. XII.

ricano, suele colocársele en la esquina opuesta. Así, se le acusa de aplicar un "clasismo abstracto, bloqueándose teórica y políticamente el camino para pensar en una organización política capaz de sintetizar las prácticas sociales de clases, interesadas en la revolución democrática desde una perspectiva socialista", frente a un "Mariátegui, quien había tratado con desesperación de oponerse a esta falsa 'ortodoxia'",<sup>3</sup> señalándose que Mella "todavía pertenece 'generalmente' a la fase en la cual los comunistas arremetían contra los ideólogos nacionalistas latinoamericanos en nombre de la revolución proletaria".<sup>4</sup>

Si bien efectivamente Mella no asimila al marxismo elementos sorelianos, populistas o aportaciones de Croce, Labriola y Gramsci, manteniéndose en la ortodoxia leninista, sin embargo tanto sus planteamientos teóricos como su actuar político reflejan antes que dogmatismo una gran capacidad para adecuar el marxismo a las condiciones de nuestra América. Por lo demás, curiosamente en las obras de Mella no se encuentra una sola referencia a Stalin, mientras que Trotsky está mencionado en diversos trabajos.

## *El pensamiento de Mella*

### *La teoría y la práctica*

En Mella la vinculación entre la teoría y la práctica, entre la idea y la acción constituye la clave de la transformación social, proponiendo por ello "preparar una conciencia nueva para la instauración de un régimen nuevo. Esto es labor de acción colectiva y no individual";<sup>5</sup> y si bien reconoce que la lucha con las ideas cumple un papel importante en el combate contra el imperialismo, señala la necesidad de la acción concreta contra éste, advirtiendo del peligro de entramparse en preocupaciones "sobre tal o cual punto doctrinal" o en "polémicas sobre la forma ideal de una sociedad futura"; señalando sin embargo la necesidad de estudiar la realidad para conocerla y así transformarla.<sup>6</sup>

<sup>3</sup> Godio, Julio. *Historia del Movimiento Obrero Latinoamericano*: 2 Ed. Nueva Imagen. México, p. 125.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 126.

<sup>5</sup> Mella, J. A. *Documentos y artículos*. Instituto Cubano del Movimiento Comunista y la Revolución Socialista de Cuba. Instituto Cubano del Libro, La Habana, pp. 87 y 186.

<sup>6</sup> *Ibid.*, pp. 142-143-172 y 229.

## El marxismo, la revolución rusa y las revoluciones en América Latina

En Mella encontramos un serio intento por encontrar las vías propias para la revolución en América Latina a partir de sus condiciones específicas, si bien considera que la experiencia de la clase obrera europea es en mucho una experiencia internacional, en cuanto que las características de tal clase no son radicalmente diferentes en cada país.

Así, contra una interpretación y un transplante mecánico del leninismo en Latinoamérica, Mella advierte que “no pretendemos implantar en nuestro medio, copias serviles de revoluciones hechas por otros hombres en otros climas, en algunos puntos no comprendemos ciertas transformaciones, en otros nuestro pensamiento es más avanzado pero seríamos ciegos si negásemos el paso de avance dado por el hombre en el camino de su liberación”;<sup>7</sup> y si bien reconoce que “la causa del socialismo, en general, lo repetimos, es la causa del momento, en Cuba, en Rusia, en la India, en los Estados Unidos y en la China. En todas partes” —también señala que— “El sólo obstáculo es saberla adaptar a la realidad del medio”.<sup>8</sup>

La importancia de la experiencia obrera europea para América Latina la explica de la siguiente manera: “Copiar servilmente a Europa o a los Estados Unidos es algo común en las burguesías dirigentes en América... Son de la misma madera los capitalistas españoles, italianos o ingleses, que los argentinos, chilenos, venezolanos o cubanos.

Nadie encontrará extraño que los revolucionarios y proletarios de América sean también de la misma madera que los europeos. He aquí la razón por la cual los actos de los revolucionarios y proletarios europeos pueden ser fuente de inspiración para los de América Latina. Estos últimos no tratan de copiar servilmente, como los mussolinis tropicales o los coolidges selváticos, las actitudes enérgicas y salvadoras. Una inteligente adaptación se verifica siempre, a pesar de los gritos infantiles de los que nos hablan obscuramente de ‘movimientos autónomos’ sin probarnos que son

---

<sup>7</sup> *Ibid.*, pp. 87-88.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 124.

total y verdaderamente autóctonos ante las influencias extranjeras imperialistas".<sup>9</sup>

## El imperialismo, la cuestión nacional y el socialismo

Es quizás en este renglón donde encontramos las aportaciones teóricas más significativas de Mella, quien al decir de Fabio Grobart "contribuyó mucho al esclarecimiento teórico e ideológico de los problemas de la lucha contra el imperialismo; del papel de las diferentes clases sociales en esta lucha y, particularmente el de la clase obrera; la ligazón interna entre la lucha por la independencia nacional con el combate por las libertades democráticas y el socialismo".<sup>10</sup>

En efecto, en este terreno tuvo lugar la agria disputa con el peruano Haya de la Torre, acerca del proyecto de la APRA, en tanto que esta organización se presentaba como la heredera de Marx y Lenin en América Latina, negando tanto el papel hegemónico del proletariado en la revolución como la necesidad del partido de la clase obrera.

En Mella hay siempre una clara identificación del imperialismo, en particular el norteamericano, como el enemigo principal de los pueblos latinoamericanos<sup>11</sup> pero si bien reconoce al capital extranjero como el enemigo de las naciones, plantea que "la única fuerza capaz de luchar con probabilidades de triunfo es el proletariado, cuya causa es la causa nacional";<sup>12</sup> estos planteamientos de Mella, expuestos con mucha anticipación a la polémica con Haya de la Torre están vinculados a una visión en la cual "la revolución de los ciudadanos, de los pueblos, contra el dolor", "la revolución social en la América . . . es el próximo paso en la historia". En cuanto que la evolución de los pueblos de América no puede detenerse en "las guerras de independencia que han producido estas factorías llamadas repúblicas", concibiendo así independencia y revolución como dos momentos de un proceso único.<sup>13</sup>

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 340.

<sup>10</sup> Mella Julio Antonio. Escritos Revolucionarios. Prólogo de Fabio Grobart. Siglo XXI, México, p. 27.

<sup>11</sup> Mella. Documentos. . . pp. 123, 172.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 124.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 182.

Sin embargo es la lucha contra el imperialismo y por la revolución socialista, Mella no cae en un esquematismo estéril sino que, por el contrario concibe, en una interpretación que mucho podría tener de gramsciano, la posibilidad de que el proletariado latinoamericano vaya conquistando espacios en el seno de la sociedad civil "... debido a la lucha entablada entre las clases enemigas, los explotados van conquistando puestos, reductos, que pertenecían a la línea contraria". "En política y en economía también como 'dentro del cascarón de la sociedad actual se va formando la nueva'. Las cooperativas, los sindicatos, los partidos políticos, las escuelas proletarias, las editoriales revolucionarias, etc. son una demostración de la futura democracia proletaria";<sup>14</sup> igualmente, en la lucha contra el imperialismo, —si bien esta nunca la desliga, como ya se dijo, de la revolución socialista, ni niega al proletariado su carácter hegemónico en la lucha—, plantea la necesidad de tomar en cuenta las posibilidades que abren las luchas interimperialistas e interburguesas, y avanzar en la lucha a partir de la comunidad de intereses con otras clases y estratos sociales; en este sentido tienen particular interés algunas tesis planteadas por Mella, sobre el imperialismo, ya que constituyen la base para una amplia estrategia anti-imperialista latinoamericana:

- 1) "El imperialismo no puede dominar en un país sin apoyo interno nacional. En este caso se impone la ocupación total del territorio por la fuerza armada...
- 2) Cuando un régimen... es completamente impopular y tiene la oposición de todas las clases sociales, el fin principal del imperialismo —campo pacífico de inversiones financieras y explotaciones industriales— no se puede realizar por la oposición 'pacífica' o la armada que se establece.
- 3) Mientras más grande es la inversión imperialista más elementos opositoristas crea: obreros, clases medias urbanas, etc.
- 4) ...La lucha que aislada parece quijotesca, es fácilmente internacionalizable enfocando el problema en su aspecto práctico revolucionario. También existen antagonismos entre imperialismos y entre varios sectores del capitalismo estadounidense y entre éste y sus masas proletarias.
- 5) ...En nuestros países, más que en los de Europa las etapas

---

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 344.

de progresos de las clases y las naciones están, dado el carácter de las relaciones sociales y la penetración violenta del imperialismo, determinadas por las insurrecciones periódicas, que no siempre son simples movimientos de caudillos, puesto que levantan masas... México puede servir como ejemplo de lo mucho que se puede obtener por las multitudes".<sup>15</sup>

### Etnia, clases sociales y revolución

Estrechamente vinculadas a la cuestión nacional, el anti-imperialismo y el socialismo, alrededor de aquellas cuestiones giraron los aspectos más relevantes de la polémica Mella —Haya de la Torre.

En efecto, particularmente en el folleto *¿Qué es el APRA?* Mella devela el carácter del proyecto que se presenta como la alternativa anti-imperialista de Latinoamérica.

En este trabajo al igual que en algunos otros, Mella reafirma el papel protagónico de la clase obrera en la revolución, señalando cómo cuando ésta no logra la hegemonía, la pequeña burguesía puede efectivamente encabezar procesos anti-imperialistas "para defender su propiedad frente al robo que de ellas pretenden hacer los imperialistas" "pero acaban por comprender que es mejor hacer alianza con el imperialismo".<sup>16</sup>

El novedoso planteamiento de la APRA que la presentó como un movimiento indoamericano, autóctono, fue certeramente desmascarado por Mella, como fundamento racista de la organización, que buscaba sustituir la lucha de clases por la lucha racial; si bien es cierto que en su cuestionamiento de la hegemonía de los indios en la lucha antimperialista y por el socialismo, Mella deja fuera la posibilidad de contemplar la especificidad de la problemática indígena en América Latina, en cuanto que considera que "la penetración del imperialismo termina con el problema de raza en su concepción clásica al convertir a los indios, mestizos, blancos y negros en obreros".<sup>17</sup>

Ello pese a que en un artículo anterior Mella había señalado que "más que en ninguna otra nación de la América, las nacionalidades de México —los indios puros y los mestizos trabajadores— aportan a la civilización actual y aportarán aún más a la

<sup>15</sup> *Ibid.*, pp. 408-409.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 380.

<sup>17</sup> *Ibid.*, pp. 368, 383.

civilización futura valiosas cualidades nacionales propias que ni la conquista ni el imperialismo han logrado destruir”.

En el trabajo de referencia también queda cuestionado el planteamiento implícito de que la revolución pueda tener un carácter generacional, nuevamente versus clasista,<sup>18</sup> en tanto que el transfondo populista en que se asienta el proyecto aprísta queda al descubierto.<sup>19</sup>

Dentro del análisis de las clases sociales resulta también interesante la caracterización que Mella logra hacer de la llamada clase media, a partir del estudio de este grupo social en la sociedad mexicana, en un ensayo *sobre la misión de la clase media*.

En este trabajo, Mella logra identificar las causas estructurales de la inestabilidad de ella, a la que califica como individualista, nacionalista y en buena parte anticlerical, advirtiendo también los peligros que significa el fascismo en cuanto alternativa inmediata de aquella.<sup>20</sup>

## La Revolución y el Estado Mexicano

Mella concibe a la Revolución Mexicana como importante movimiento de masas que, pese a que el proletariado no logró imponer su hegemonía, significó importantes conquistas del pueblo mexicano, que quedaron plasmadas en la Constitución<sup>21</sup> y cuyos artículos más radicales incluso “sientan principios que, desarrollados más ampliamente, pueden llevar directamente al comunismo en su concepción científica y marxista”.<sup>22</sup>

En tanto que el Estado Mexicano, si bien ya a finales del gobierno de Calles comienza a detectar un proceso de involución, Mella lo considera de orientación anti-imperialista y coyunturalmente fuente de apoyo para la lucha revolucionaria.<sup>23</sup>

## El derecho internacional

Si bien en este campo apenas encontramos esbozadas algunas ideas

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 382.

<sup>19</sup> *Ibid.*, pp. 374, 383.

<sup>20</sup> *Ibid.*, pp. 473-476.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 373.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 358.

<sup>23</sup> *Ibid.*, pp. 258, 381, 387.

del ideólogo cubano, resulta sorprendente la vigencia y la profunda raíz latinoamericana de los principios que, a partir de un análisis de las condiciones de América Latina y de los planteamientos diplomáticos de la URSS, enarbola como "lo que sería una política igualmente revolucionaria en el caso de las relaciones internacionales en el continente colombiano:

Ninguna nación tendrá derecho a intervenir en los asuntos de otra, existiendo libertad absoluta para legislar de acuerdo con las necesidades nacionales. Retiro inmediato de las tropas de Haití, Nicaragua, Panamá y Guantánamo e independencia absoluta de Puerto Rico.

En ningún caso se permitirá el desembarco de tropas de un país a otro. El llamado cobro de deudas y la protección a los intereses extranjeros se consideran como pretextos imperialistas para dominar a los países débiles.

En caso de diferencia entre las naciones del continente, estas se arreglarán por el arbitraje obligatorio. Solamente tomarán parte en este arbitraje los Estados Unidos cuando las diferencias sean con ellos.

Las naciones de la Unión convienen en realizar el desarme según un plan adaptado de mutuo acuerdo".<sup>24</sup>

Para comprender el significado de estas propuestas, hechas por Mella en diciembre de 1927, baste con recordar lo siguiente:

El principio de no intervención tiene su origen en nuestra región; siendo precisamente México, junto con otros países latinoamericanos, quien dió la lucha más enconada por su incorporación al Derecho Internacional, a partir de la Sexta Conferencia Interamericana, en la Habana en 1928; principio que finalmente fue aceptado en la séptima reunión, en Montevideo, en 1933.

Las doctrinas Drago y Calvo, orientadas a proscribir el uso de la fuerza respectivamente para el cobro coercitivo de las deudas, y la protección diplomática a nacionales violando la soberanía del Estado anfitrión, fueron también motivo de largas luchas de los países latinoamericanos.

Los intentos para crear los mecanismos apropiados a la solución pacífica de controversias son también una constante de los países latinoamericanos, y en cuanto al desarme, sólo baste recordar que el tratado de Tlatelolco es el primero que garantiza

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 341.

la ausencia total de armas nucleares en una región habitada por el hombre, y cuyas dimensiones geográficas y humanas son enormes.<sup>25</sup>

Por lo demás cabe señalarse que ya en 1928 Mella advirtió de la incongruencia de la aplicación de la Doctrina Monroe, al mantenerse E. U. ajeno al conflicto de las Malvinas.<sup>26</sup>

### Otros planteamientos

Resulta interesante conocer que Mella tocó algunas problemáticas que, si bien solo quedaron apuntadas, constituyen aportes de alguna significación para conocer una realidad muy nuestra; desde una perspectiva clasista.

Entre estos planteamientos encontramos un bosquejo marxista para lo que hoy constituye la sociología y la filosofía del deporte<sup>27</sup> sobre la relación entre avance tecnológico y liberación social<sup>28</sup> y algunas notas sobre lo que podría ser una teoría de la pedagogía socialista.<sup>29</sup>

Sin embargo, quizás la aportación más importante de Julio Antonio Mella la constituyeron sus actividades políticas y sindicales en el seno del movimiento obrero jalisciense.

En efecto, con la presencia de los comunistas en la dirección de la Confederación de Agrupaciones Obreras Libertarias de Jalisco, esta organización comenzó a impulsar un proceso unitario, alternativo al colaboracionismo y la corrupción de la CROM, al anarcosindicalismo trasnochado de la CGT, y al esquirolaje del sindicalismo confesional agrupado en la CNCT.

Entre los principales organizadores y agitadores que pusieron en pie este proyecto comunista de sindicalismo se encontraban David Alfaro Siqueiros, Roberto Reyes Pérez e Hilario Arredondo.<sup>30</sup> Los sindicatos más importantes y combativos que llevaron adelante dicho proyecto agruparon el grueso del proletariado industrial: mineros, textiles, electricistas y panaderos, principalmen-

<sup>25</sup> Cfr. Tamayo, Jaime. *Los principios de la Política Internacional de México*. Ensayos y Monografías. Ed. de la Universidad de Guadalajara.

<sup>26</sup>

<sup>27</sup> *Ibid.*, pp. 444-445.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 339.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 499.

<sup>30</sup> Tamayo, Jaime. Siqueiros y los orígenes del movimiento obrero rojo. Los mineros. Revista Estudios Sociales núm. 1.

te, pero la actividad y la movilización encabezada por los comunistas llegaba a la casi totalidad de los asalariados de la entidad.

Una figura que en más de una ocasión participaría en las luchas y movilizaciones de los obreros jaliscienses en esos años, y que hoy podemos afirmar que cumplió un importante papel ideológico en la formulación del proyecto sindical aplicado con tanto éxito en Jalisco, fue el propio Julio Antonio Mella.

En efecto, el reconocido papel de Julio Antonio Mella como “uno de los más activos impulsores de la tercera central en los últimos meses de 1928... Autor de algunos de los documentos que definirían el carácter y la orientación política de la CSUM”<sup>31</sup> y del proyecto de tesis sobre la Unidad Sindical Latinoamericana, elaborada por Mella para la discusión preparatoria de la Asamblea de Unificación Obrera y Campesina de enero de 1929,<sup>32</sup> confrontados con la experiencia que significó en su momento la Confederación Obrera de Jalisco —modelo y puntual inicial de la CSUM— nos permiten inferir que fue Mella en gran medida el creador de la política sindical que dió por resultado la central jalisciense, cuyo proceso brevemente descubrimos a continuación:

A finales de 1926 los comunistas y sus aliados en la CAOLJ acordaron convocar a la realización de una convención obrera con el objeto de crear un Frente Unico. Dicha convención tuvo lugar el 20 de enero de 1927, acordándose entre otras resoluciones, la formación de la Confederación Obrera de Jalisco.

El papel jugado entonces por los comunistas de Jalisco en la convención fue evidente, al quedar plasmada la política sindical que éstos venían elaborando desde tiempo atrás, en el carácter de la nueva organización obrera.

En efecto, los comunistas jaliscienses habían elaborado una audaz e imaginativa política de trabajo sindical que implicaba una permanente labor en las bases; una atención especial y personal de los cuadros dirigentes al proletariado industrial y su organización en sindicatos o federaciones por rama, pero sin minimizar o despreciar a otros sectores de los trabajadores; una activa participación en la organización sindical de los mismos, en la formulación de las demandas más sentidas y en la movilización obrera; pero la política sindical comunista iba mucho más allá, co-

---

<sup>31</sup> Martínez Verdugo Arnaldo, en *Memoria. Boletín del Cemos* núm. 8, p. 126.

<sup>32</sup> Proyecto de tesis... en *Memoria*...

pando, de ser posible, al obrero en todos sus momentos, en la fábrica, en los actos sociales y culturales, en sus ratos de ocio, en su vida matrimonial y familiar e incluso en su eventual paso por el Ejército Industrial de Reserva.

Así, se organizaban veladas político-culturales, se montaban obras de teatro, se editaban periódicos y panfletos, se realizaban "bodas socialistas", se creaban Centros Revolucionarios de Mujeres y Pioneros Rojos, se armaba la "Guardia Roja", y se constituía el Sindicato de Obreros sin Trabajo, entre otras actividades. Tal pareciera que las diversas políticas de trabajo de los comunistas jaliscienses estuvieran finalmente vertebradas por la política obrera y sindical.

Asimismo, todo parece indicar que tenían formulada una clara política de alianzas, que les permitía mantener una estrecha relación y un mutuo apoyo con los caudillos radicales regionales, sin poner en peligro la independencia de clase de las organizaciones por ellos dirigidas, de manera tal que pudiesen contar no sólo con la cobertura que el gobierno local pudiera darles sino incluso con armas para hacer frente a guardias blancas, cristeros, esquiroleros cromistas, y en más de una ocasión, al propio ejército federal que el callismo ponía a disposición de Morones y de las compañías mineras; asimismo, mientras mantenían una abierta y violenta lucha contra la CROM, los laboristas y el callismo, establecían acuerdos y formas de colaboración con la CGT y con todos aquellos líderes y sindicatos o centrales con los que pudieran tener puntos de entendimiento y de unidad.

Tanto la política de alianzas como la política sindical de los comunistas jaliscienses, especialmente la táctica seguida para la realización del frente único, que durante el IV Congreso del PCM en mayo de 1926 había sido calificada de incorrecta, no correspondían enteramente a la trazada nacionalmente, llegando incluso a provocar fricciones entre los líderes comunistas locales, particularmente Siqueiros, y la dirección del partido encabezada por Rafael Carrillo. Esta política sin embargo les había permitido llegar a encabezar los principales sindicatos industriales de la entidad, tales como textiles, mineros, panaderos, así como otros menos estratégicos como carboneros, estibadores, pintores, obreros sin trabajo, etcétera, de manera tal que podían imprimir claramente su impronta a la convención obrera y a la nueva organización.

La convención se realizó con la presencia de 120 delegados de las agrupaciones que se integrarían en una sola central, así como

delegados fraternales de la División de Ferrocarriles (Confederación de Transportes y Comunicaciones) y la Cámara del Trabajo (CGT); solamente la FAOJ (CROM) y sus escasos sindicatos estuvieron ausentes de la reunión obrera.

El 26 de enero la Comisión Pro-Unificación presentó un "dictamen favorable a la integración de una sola organización central por parte de todos los gremios de Jalisco", el cual fue aprobado por todas las agrupaciones de la convención, proponiendo para ello un pacto que sería firmado por todas las delegaciones.

Los "puntos fundamentales" contenidos en el pacto eran los siguientes:

- 1) "La Comisión Pro-Unificación (...) será la encargada de trabajar por la unificación total de todas y cada una de las Uniones del mismo gremio que existan dentro de la nueva Central Sindical (...)
- 2) La nueva Central Sindical hace suyo el acuerdo de la Segunda Convención de la Confederación de Agrupaciones Obreras Libertarias de Jalisco, referente a la Organización Sindical a base de Federaciones de un mismo ramo industrial o de una misma empresa.
- 3) Para ser miembro del Secretariado de la nueva Central Sindical se requiere ser militante activo de su respectiva organización gremial; no ser funcionario público ni ocupar lugar prominente en las mesas directivas de los partidos.
- 4) Los compañeros D. A. Siqueiros, Manuel Hernández y Hernández, Esteban Loera y Justo González renuncian por anticipado y con carácter de irrevocable a toda postulación que se haga a su favor para ocupar la Secretaría General.
- 5) Las delegaciones que firman el pacto, en representación de sus respectivas organizaciones, protestan formalmente que en lo futuro no permitirán por ningún motivo o pretexto que se rompa la Unidad Sindical dividiendo, seccionando o separando a las organizaciones Unificadas. Declaran a la vez que a partir de la fecha del pacto aquel que en alguna forma rompa o trate de romper la Unidad sindical del cuerpo Central en general o de alguna de sus organizaciones adheridas a ella en particular, será señalado como enemigo de la Clase Obrera y combatido por los medios a que haya lugar. Con tal objeto la convención adopta el siguiente lema:

*Quien rompe la Unidad Sindical es un traidor a su clase.*

En lo que respecta a la Unificación con la Confederación de Transportes y Comunicaciones —anteriormente Confederación de Sociedades Ferrocarrileras— con la Confederación General de Trabajadores y con las demás Organizaciones autónomas que han enviado delegaciones se toma el siguiente acuerdo: *único*: La nueva Central sindical pide a la Confederación del Transporte, a la Confederación General de Trabajadores y a todas las Organizaciones Obreras del Estado que no pertenezcan a ellas firmen un *pacto de solidaridad* que estreche definitivamente los lazos de unión obrera de Jalisco. Con tal objeto agréguese al comité Pro-Unificación las delegaciones ferrocarrileras, de la General de Trabajadores y demás organizaciones no incluidas en el pacto anteriormente indicado que hayan asistido a la Convención con objeto de que trabajen desde luego por la redacción de un dictamen que realice los fines indicados”.<sup>33</sup>

Sería este proyecto en gran medida el que —luego de que en abril y julio de 1928 respectivamente la Internacional Sindical Roja y la Internacional Comunista modificaron su tradicional oposición a la división, deserción o formación de nuevos sindicatos— sería retomado por Mella para formar la CSUM, precisamente la aprobación de la línea para crear la tercera central sindical en el PCM tendría lugar al finalizar el interinato de Mella en la Secretaría General del Partido.

La Asamblea de Unificación Obrera y Campesina, de la que surgió la CSUM, se inició el 26 de enero de 1929, sin embargo, Julio Antonio Mella, nombrado por la convención presidente de Honor de la Asamblea, ya no estuvo presente; quince días antes había caído por la revolución. En el primer aniversario de su muerte escribiría Rafael Ramos Pedroza “Mella era la chispa que podía convertirse en hoguera; el relámpago, precursor de la tempestad; la voz que denuncia tenazmente; era preciso apagar aquella chispa, evitar la tormenta, acallar la voz implacable”.

---

<sup>33</sup> Tamayo, Jaime, La Confederación Obrera de Jalisco en Cuadernos Políticos. núm. 43, pp. 96-98.

## PENSAMIENTO SOCIALISTA EN NUEVA GRANADA (1850-1860)\*

*Gustavo Vargas Martínez*

### Pensamiento Socialista en Nueva Granada (1850-1860)

A mediados del siglo XIX, en la Nueva Granada, las ideas socialistas no fueron sólo una distracción intelectual, ni siquiera una práctica partidaria de políticos vanguardistas. Su presencia en la vida institucional de este periodo histórico llegó a influir de manera notable entre magistrados y militares que, apenas cuatro o cinco lustros atrás, habían figurado de manera prominente en la guerra de emancipación. Algunos de ellos, veteranos del congreso o del ejército libertador, como el general José María Dionisio Melo Ortiz, de los triunfadores de Pichincha, Junín y Ayacucho; como el general José María Mantilla; como el ilustre general Joaquín Gutiérrez de Piñeres; como los doctores Francisco Antonio Obregón, Pedro Martín Consuegra, o el escritor Joaquín Pablo Posada, muy conocido con el mote de "el alacrán"; artesanos como el sastre Ambrosio López, el herrero Miguel León, el zapatero José Vega, el propagandista Camilo Rodríguez, quienes tomaron parte, todos ellos, en la rebelión democrático-artesanal de 1854, llevaron a la práctica uno de los intentos de república popular menos conocidos en la historia de América. A mucho más de un siglo de aquella revolución, que constituyó tal vez el primer gobierno en que una clase distinta de la burguesía retuvo por breve tiempo el poder, se hace imprescindible conocer los fun-

---

\* Ponencia para el XI Congreso Interamericano de Filosofía, Guadalajara, Jalisco, 1985.

damentos doctrinales que llevó a esa generación a asumir la responsabilidad de establecer una experiencia republicana bajo la consigna “¡Vivan el ejército y los artesanos, abajo los monopolistas!”.

Las primitivas ideas socialistas que llegaron a Nuestra América al calor de la Revolución Francesa de 1848, no pudieron, naturalmente, establecer una sólida alianza de clases, un proyecto político o un sistema de fortalecimiento del erario público capaces de desarrollar la *república artesanal* que Melo y los democráticos querían. Acaso, si apenas pudieron organizar sobre la marcha un ejército y un gobierno patriotas y difundir ciertas publicaciones revolucionarias. No importa que en el fondo, la ideología que llevó a las Sociedades Democráticas a patrocinar la dictadura de los artesanos fuera la ideología típica de una clase social en formación, de paso entre la burguesía y el auténtico proletariado. Poca importancia tiene que los errores atribuibles al general Melo y su gabinete le precipitaran en la desgracia, que tarde o temprano le sería cobrada por la oligarquía dueña de la economía, la administración y el pensamiento de los granadinos. Lo trascendental es que la clase artesanal, —nuestra primitiva clase obrera—, heredera directa de los Comuneros del 81, por oficio y destino, con un lenguaje que ya desde entonces tiene intranquilidad al universo, no permaneció muda ante la aparición de las ideas socialistas, criticó con energía y valor civil las características de la nueva servidumbre y dejó elocuente testimonio de que así como la burguesía se une para conservar su régimen de libre empresa y su libertad de expoliación, el pueblo trabajador de obreros y campesinos, aliados esta vez a intelectuales valerosos y a sectores democráticos del Ejército, también podía unirse para sacudir sus cadenas y prepararse al advenimiento de un mundo mejor.

### El pensamiento económico de los artesanos

Los treinta primeros años de nuestra vida independiente se caracterizan por la eliminación de las rentas oficiales sin haber sido remplazadas por otros recursos fiscales. Los impuestos coloniales de la alcabala, los derechos de exportación, los diezmos, el impuesto a los aguardientes y el tabaco, los quintos, los derechos de hipoteca y registro, fuera de otros de menor cuantía fiscal, como las anatas, las medias anatas, el peaje, la internación, habían desa-

parecido y el tesoro nacional se alimentaba solamente de las contribuciones de las Aduanas, Salinas y Papel Sellado.

Sin embargo esta eliminación de impuestos coloniales daría cierta estabilidad al ingreso nacional, porque como muy bien anota Nieto Arteta: "La reforma tributaria, eliminando los impuestos coloniales, suscitara un mayor desarrollo económico, el cual, aumentando la renta nacional, elevaría automáticamente el producto de los impuestos que fueran conservados".<sup>1</sup> Además de la Reforma Tributaria, de características liberales, el otro punto de especial consideración en esta etapa es el referente al comercio exterior. La mentalidad liberal que obtenía triunfos en lo interno con la reforma tributaria se veía abocada ahora a competir con los mercados extranjeros y a sacrificar, de esta suerte, el desarrollo industrial del país a favor de los comerciantes que tenían sus fortunas en Nueva York o Londres y sus mercados entre las masas criollas.

Inglaterra, el país de rica producción textil, con una burguesía en pleno florecimiento, entraría así a competir con los restos de una España feudal y agraria. La lucha por la libertad de comercio que había incidido en el pensamiento de nuestros libertadores, cuando éramos copartícipes del mercado exterior metropolitano, tenía plena justificación dentro de un sistema colonial pero ya independientes propiciaba un debilitamiento de las zonas fabriles. El problema tomaba entonces un cariz más difícil y que podríamos plantear así: si se protege con exceso la producción nacional se pierde la calidad de la industria y se cortan los nexos con el mercado mundial, pero si esta protección no se lleva a efecto languidece lo nacional ante la competencia ventajosa del producto foráneo. Los hombres de fortuna que había en el país no pudieron encontrar una fórmula salvadora ante la ventaja que les proporcionaba la importación de productos ingleses y europeos, frecuentemente a través de Estados Unidos, y sentaron precedentes para crear una burguesía comercial enfrentada a una pequeña burguesía agrícola-manufacturera.

Como dividendos por los servicios prestados a la causa de la independencia americana, la burguesía criolla debía ofrendar a la industria textil inglesa el mercado y el consumo necesarios para su expansión comercial. Los tratados internacionales de Colom-

---

<sup>1</sup> Nieto Arteta, Luis E.: *Economía y cultura en la historia de Colombia*. Ed. Tercer Mundo, 1962, p. 125.

bia en asuntos comerciales se hacían en bases de mutuo acuerdo, tal vez dignos y aceptables en lo político pero tremendamente desventajosos en cuanto a competencia económica: igualdad de nacionales y extranjeros, cláusula de la nación más favorecida en forma incondicional, etc.

Por estos tratos los extranjeros podían entrar a competir desde el propio suelo neogranadino con las manufacturas nacionales, no sólo en el comercio sino en la misma producción industrial. Un artesano bogotano que había fabricado papel, el señor Juan Estévez, protestaba en 1824 por la competencia que le harían dos ingleses, de esta manera: "Enhorabuena que Hyslop, Rennie y otros mil sabios y peritos atraviesen los mares y vengan a darnos luces, industria y comercio, no sólo en este ramo de cultura sino también en cualquier otro que nos colme de utilidades y engrandecimientos; pero que a precio de sus beneficios se esclavice nuestra libertad, se encadenen nuestros brazos, se recarguen nuestras propiedades y se monopolicen nuestros recursos, es lo que no podemos ni debemos tolerar".<sup>2</sup>

Una síntesis afortunada de las consecuencias de esta política antagónica aparece en las recientes publicaciones del historiador Liévano Aguirre, cuando solicita atención al excesivo ascendiente que tomaron los comerciantes importadores, el gremio más poderoso del país, "no sólo por los recursos con que contaban sino también por la dualidad tolerada que entonces existía entre el ejercicio de las actividades mercantiles". "Lo más grave —prosigue Liévano— no era esa dualidad sino la naturaleza de los intereses que presentaba el gremio de comerciantes, vinculado, como ninguno, a la estructura colonial de la economía colombiana; sus miembros eran los sucesores de los mercaderes de Cádiz y Sevilla y sus intereses y el ejercicio de su profesión los ligaban a la defensa de un tipo de economía, en la cual el país se limitaba a exportar frutos tropicales y a importar la totalidad de las mercancías manufacturadas requeridas por la población. Así se comprende la tendencia de los comerciantes criollos a interpretar el movimiento de independencia no como la oportunidad propicia para construir una economía autónoma o en proceso de serlo, sino como el principio de una era feliz para ellos, en que les sería posible dedicarse,

---

<sup>2</sup> "Una polémica a propósito de industrialización y proteccionismo". Boletín histórico, Fundación John Boulton, Caracas, núm. 1, diciembre 1962.

sin restricción ninguna, a abastecer los mercados nacionales con la importación masiva de manufacturas extranjeras y principalmente inglesas. Esta tendencia era tan visible y las presiones internacionales que la estimulaban tan fuertes, que ella consiguió modificar el rumbo de las actividades de los comerciantes del oriente granadino, dedicados habitualmente a distribuir los productos de la pequeña manufactura y de la artesanía de dichas regiones. Los tenderos y comerciantes de la provincia del Socorro fueron los primeros en cambiar la orientación de sus actividades tradicionales, a fin de disputarle a sus colegas de Cartagena y Santa Fé el control del comercio de importación de manufacturas extranjeras. De la misma manera que los magnates del Socorro, —dirigidos por don Salvador Plata—, traicionaron en 1781 la Revolución de los Comuneros, sus inmediatos descendientes y herederos espirituales, —con Vicente Azuero Plata, Diego Fernández Gómez Plata y Florentino González a la cabeza—, se constituyeron a partir de 1820, en los voceros y agentes de una causa, como la del libre cambio, que debía asestar un golpe de muerte a la manufactura y la artesanía popular de las regiones orientales, de las cuales eran nativos. Ello explica por qué se presentó entonces, como se presentaría a todo lo largo del Siglo XIX la *extravagante paradoja* de que fueran los políticos y los comerciantes nacidos en regiones en del actual Departamento de Santander —donde se hallaba localizado el más importante núcleo artesanal y manufacturero de la Nueva Granada—, los que se anticiparon a defender con mayor beligerancia el libre cambio y corrieron a condenar, como signo de retraso ideológico de colonialismo, todo género de protección aduanera a los productos de la manufactura y la artesanía nacionales. La tarea que en 1821 comenzaron Azuero, Gómez Plata, Florentino González y Francisco Soto, la continuarían los políticos y comerciantes de la nefasta oligarquía del Olimpo Radical, —en su gran mayoría de origen santandereano— y ello explica por qué el oriente dejó de ser centro de gravedad de la República y se hundió en rápida y segura decadencia, en la medida en que sus propios voceros se comprometían en una política que sólo favorecía a los comerciantes importadores y que resultó fatal para las principales actividades productivas del pueblo santandereano”.<sup>3</sup>

Y el ya mencionado sociólogo e historiador Nieto Arteta se ex-

<sup>3</sup> Liévano Aguirre, I.: “Los grandes conflictos sociales y económicos de nuestra historia”. La Nueva Prensa, Bogotá, p. 428.

presa así: "El libre cambio eliminó las manufacturas del Oriente de la Nueva Granada. Fue esta la más desafortunada consecuencia de la impropcedente y absurda política librecambista".<sup>4</sup>

No valieron las ideas expuestas por Castillo y Rada en 1823 para desprendernos de un avasallante librecambismo, cuando señalaba que "el objeto de la legislatura debe ser el aumento de los productos con ventajas en la riqueza nacional". Ni las explicaciones de José Ignacio de Márquez, quien en 1831 afirmaba en su Memoria de Hacienda: "La crisis de la industria que no ha podido resistir la competencia extranjera se ha debido a la excesiva libertad en el comercio exterior que ha hecho bajar el precio en los géneros. Así es como nuestros productos no tienen expendio, y los pueblos se han visto en la dura necesidad de abandonar sus fábricas, de donde ha resultado igualmente la baratía o más bien el casi ningún consumo de las materias primas con perjuicio de la agricultura y de la cría de ganado lanar. Si hay alguno que dude de esta verdad no tiene más que recorrer las industriosas provincias del Socorro, Tunja, Bogotá y Pamplona, antes bastante productoras y hoy abandonadas y pobres. Si se quiere, pues, vivificar el comercio y beneficiar a los colombianos, es preciso que se pongan trabas al comercio extranjero, prohibiendo absolutamente la introducción de varios géneros, frutos y efectos que se producen en nuestro país".<sup>5</sup>

Tesis semejantes solicitaban las gentes comunes, como también puede leerse en éstos versos elementales que ha recogido Liévano Aguirre como propios del artesano José María Garnica:

"Infeliz Patria, hasta cuándo  
cesará nuestro desvelo,  
vuestros hijos por el suelo  
y los amigos mamando!

Nos traen mesas, taburetes,  
canapés, escaparates,  
baúles, zapatos, petales,  
galápagos, ligas, fuetes,  
y multitud de juguetes

<sup>4</sup> Nieto Arteta, *ob. cit.*, p. 192.

<sup>5</sup> Consuegra, J.: *Apuntes de Economía Política*, Ed. Pensamiento Económico y Social, E. Iqueima, Bogotá, 1963, p. 237.

con que barren nuestros reales;  
mientras nuestros menestrales  
se abandonan por no hallar  
cómo poder trabajar  
igual a tantos rivales.

Preciso es, caros hermanos  
que dejemos la manía  
de empobrecer cada día  
más y más los colombianos  
dando preferencia ufanos  
a las cosas extranjeras".<sup>6</sup>

Estas tesis sufrieron la tesonera oposición de los librecambistas más decididos, como el Dr. Florentino González, el General Mosquera y el expresidente Herrán, justamente los más interesados en lograr prosperidad personal para sus fuertes capitales depositados en el exterior para fomento del comercio de importaciones.

Una forma de salvar las situaciones la constituyó y defendió el político Francisco Soto. Al asumir una posición congruente con la realidad nacional: proteger algunas industrias, permitir la libre importación de algunos productos determinados y gravar moderadamente otros. "La posición de Soto era muy objetiva y, además profundamente nacional: no hagamos que las manufacturas desaparezcan en virtud de la desastrosa competencia extranjera, pero tampoco obliguemos a los consumidores a comprar productos nacionales a precios elevadísimos por la formación o establecimiento de privilegios o prohibiciones".<sup>7</sup>

Nada de esto tuvo efecto en la actividad política de los legisladores, aunque al decir del profesor Consuegra, "el resto del siglo se desenvuelve en el mismo compás: se presentan doctrinas sobre las bondades de los dos sistemas, aunque por regla general las variaciones decretadas en las tarifas de los aranceles eran consecuencia de la situación fiscal que soportaba el erario. Así encontramos que aunque se dejase constancia ideológicamente con la doctrina librecambista, se imponían los gravámenes en busca de ingresos fiscales".<sup>8</sup>

<sup>6</sup> Liévano Aguirre, I. *ob. cit.*, p. 432.

<sup>7</sup> Nieto Arteta, *ob. cit.*, p. 187.

<sup>8</sup> Consuegra, J., *ob. cit.*, p. 240.

Las divergencias entre los comerciantes de una parte y los manufactureros de otra se van a expresar relevantemente en la lucha interna que divide al partido liberal entre “gólgotas” y “draconianos”, fraccionamiento que enfrenta a dos oligarquías igualmente interesadas en obtener la ventaja final, puesto que en tanto los comerciantes importadores intentan soluciones al solicitar, con las tesis del libre cambio, una fuerte introducción de mercancía extranjera que rebaje los precios en el consumo interno, los terratenientes criollos, herederos de esa filosofía propia del monopolio agricultor, se muestran incapaces de encontrar una salida nacionalista al descontento de las masas urbanas y frecuentemente de las propias masas campesinas consumidoras.

Es justamente en este momento en donde aparece el más antagónico distanciamiento entre gólgotas y artesanos, porque mientras aquéllos utilizan un lenguaje político socialista de grato a las Sociedades Democráticas, y los draconianos no toman en cuenta para sus actividades a los hombres humildes reunidos en sociedad, la alianza política entre los gólgotas y los artesanos no podía constituirse sin operarse, como sucedió, una fortísima ruptura ante las divergencias económicas que fueron, precisamente, una de las condiciones para el derrocamiento de la república liberal de los gólgotas y la instauración de la dictadura artesanal del General Melo.

Esta circunstancia va a lograr un entendimiento para la “anomalía inexplicable” que señalaba el General Posada Gutiérrez, porque el paso de la militancia política del artesanado al lado del sector “dracroniano” en momentos de crisis para el gólgotismo, no puede explicarse más que en función del proceso económico de 1850, cuando la revolución liberal volvía las espaldas al pueblo y buscaba afanosamente una consolidación en medio del caos y el mayor desorden. Un notable testimonio de Arboleda nos pone en evidencia de esta situación: “Los democráticos —dice el historiador—, aparte de la labor meramente política y sectaria, abogaban por determinados principios económicos, en pugna con los ideales liberales que sus miembros decían profesar. El proteccionismo, que combatían las más avanzadas escuelas políticas, era acaso el desideratum de las democráticas y el punto de divergencia que no tardó en marcarse con los jóvenes pertenecientes a las sociedades republicanas. En una sesión de la democrática bogotana se trataba de firmar una petición al Congreso para pedir

el alza de ciertos derechos de importación; tomó la palabra el doctor Samper Agudelo y trató de demostrar lo perjudicial de ese intento. Su discurso fue acogido con visible desagrado y el orador se tuvo que bajar de la tribuna: el pueblo no entendía de razones ni de principios económicos".<sup>9</sup>

En realidad porque el pueblo entendía las "razones" de los legisladores debió bajarse el Dr. Samper, pero la referencia nos sirve para notar el grado de cultura política a que habían llegado las Democráticas y los intentos de los líderes por hacerlas entrar por las "más avanzadas escuelas" en asuntos económicos. Una prueba más de esa conciencia de clase evidente en las sociedades artesanales lo constituye el fin político que se habían propuesto, como era el de influir decisivamente en los actos del gobierno liberal para asumir una línea nacionalista en el comercio exterior y obligar a los miembros de la alta burguesía a consumir productos nacionales o a pagar el lujo extranjero.

Cordovés Moure, en sus *Reminiscencias* dice así: "puede decirse que desde el año 1848 (sic) en que se fundó la Sociedad Democrática de Bogotá, la ocupación preferente de los artesanos en todas sus fases fue la política; pero como el cúmulo de doctrinas que repletó el cerebro inculto de la mayor parte de los obreros no estaban en relación con la potencia intelectual de ellos, produjoles indigestión cerebral o confusión de ideas. De ahí provino que se invistieran motu proprio, con las facultades anexas al pueblo soberano, y que creyeran a pie juntillas que los artesanos de esta ciudad eran los únicos que tenían derecho a gozar de las prerrogativas de todos los ciudadanos que forman la nación. También pedían los artesanos el cumplimiento de alguna de tantas promesas que de tiempo atrás les venían haciendo, mediante las cuales debía mejorar la situación y convertirse esta comarca en otro valle de Jauja donde, al sentir de los trovadores, los ríos manan leche y la tierra miel. Y como la popularidad del Gobierno decrecía a ojos vistas, vinieron aquellos a hacerse necesarios, y creyeron llegado el caso de *exigir al Congreso un acto legislativo por el cual se elevaran los derechos de importación que gravaban los efectos manufacturados a tal altura, que los consumidores se vieran obligados a pagar los artefactos del país al precio que tuvieran a bien imponerles los productores, gravamen que*

<sup>9</sup> Arboleda, G.: Historia contemporánea de Colombia. Tomo III, p. 136.

no pesaría sobre el pueblo soberano, que se vestiría de alpargatas, quimbas, mantas del Socorro, camisetas y sombreros de palma; pero que haría tributarios de los artesanos a los aborrecidos cachacos, gólgotas o gente de casaca, quienes para aquéllos eran sinónimos de enemigos del pueblo".<sup>10</sup>

Por esta razón los artesanos van a ser el más firme y constante apoyo del General Melo en la dictadura, ya que sus esfuerzos se encaminarían, desde un principio, a imponer fuertes empréstitos internos a la burguesía bogotana y a elevar las tarifas de importación para los artículos foráneos.

La crisis que se avecinaba encuentra afortunada explicación en estas frases de D. Miguel Samper escritas en 1867: "En muchos de los obreros de ciertos oficios, principalmente los de sastrería, zapatería y talabartería, predomina una fuerte antipatía contra las clases más acomodadas, a cuyo egoísmo atribuyen la penosa situación en que se encuentran, y un odio reconcentrado contra todo lo que se llama gólgota o radical, porque el partido que lleva ese nombre luchó contra la dictadura de Melo en 1854 y se opone a las ideas de protección en favor de los artefactos nacionales".<sup>11</sup>

En realidad así eran los planteamientos de los draconianos, precisamente: protejamos a los manufactureros para evitar el cambio, evitemos la vocinglería socialista de los gólgotas para evitar lamentables consecuencias. Pero los artesanos no elevaban documentos petitorios al Congreso sólo para arreglar sus problemas sino para denunciar el caso insólito en que la República Liberal de López y Obando los tenía sumidos. Además de solicitar, dentro de una nítida argumentación proteccionista, gravámenes fuertes a los artículos manufacturados en el extranjero, como los paños ingleses y los muebles europeos, pocos días antes del golpe dictatorial, el 20 de marzo de 1854, los artesanos reclamaron algo en extremo simple pero difícil de aceptar entonces por el liberalismo gobernante, más cercano a la libre empresa que al patrocinio oficial: *pedían los artesanos el derecho al trabajo*. Que el gobierno les garantizara trabajo para ellos y sus familias, aportando capital para la construcción de un gran taller dónde absorber la mano de obra desocupada por las importaciones extranjeras, talleres tal vez como los previstos por el utopismo de los socialistas franceses.

---

<sup>10</sup> Cordóves Moure, J. M.: Reminiscencias de Santa Fé y Bogotá, pp. 221-222.

<sup>11</sup> Nieto Arteta, *ob. cit.*, p. 195.

“Pan, trabajo o muerte” rezaban los pasquines y letreros murales que habían aparecido profusamente en las calles de Bogotá: *trabajo o muerte* pedían este 20 de marzo.

### Socialistas neogranadinos en 1854

La revolución de febrero de 1848, aunque efímera en tiempo, sirvió extraordinariamente para educar a las masas francesas en la lucha callejera, en el tratamiento de tácticas a seguir para la toma revolucionaria del poder, en la forma de consolidar alianzas con la pequeña burguesía y el campesinado, en desenmascarar el carácter oportunista de la gran burguesía y a los intelectuales del socialismo burgués y en indicar la unión mal encubierta del capital con los partidos militaristas y monárquicos.

Pero hubo además un hecho trascendental: el socialismo utópico de los pensadores franceses inmediatamente anteriores había tenido una oportunidad de prueba al vislumbrar el poder. Las ideas de Saint-Simon, Fourier, Owen y Cabet, entre otros, que habían logrado una extendida simpatía entre la masa y que representaba para la intelectualidad burguesa un cambio radical en el sistema económico se veían abocadas a poner en práctica, en volver política, al enorme arsenal de su filosofía social largamente incubada en los talleres y falansterios obreros.

Refiriéndose a la insidencia de esta filosofía social en la Nueva Granada decía D. Rafael Núñez: “El movimiento político liberal que se inició en 1848 y 1849 fue en gran parte producto indirecto de la revolución que instauró en Francia en el primero de dichos años, el sistema republicano. De 1849 en adelante tuvimos un verdadero alud de utopías y paradojas francesas. En medio de esta fermentación de las inteligencias noblemente inspiradas, notábanse, si, lamentables contradicciones dependientes de los diversos modelos que cada cual consultaba —casi todos franceses—. Para algunos era el maestro Lamartine, que acababa de publicar la poética leyenda de los girondinos y cuyas líricas producciones, impregnadas de sabor religioso, habían sido leídas con avidez por una parte de la nueva generación de literatos. Otros se dedicaban más a estudios económicos y se empapaban en las utopías de Luis Blanc, Proudhon y toda la escuela de socialistas. Otros, en fin, encontraban más a su gusto el demagógico ejemplo de los antiguos

jacobinos, peligrosamente iluminados en el citado libro de Lamartine".<sup>12</sup>

Y semejante a este testimonio de Núñez, muchos otros contemporáneos corroboran la marcada ingerencia ideológica del pensamiento francés revolucionario es nuestra intelectualidad. Don Salvador Camacho Roldán, don Miguel Samper, el historiador D. Venancio Ortiz, el Dr. Felipe Pérez, el general Joaquín Posada Gutiérrez, D. José Manuel Restrepo, la prensa de la época, los anales del Congreso, repiten con enorme propiedad y precisión los términos que tenía dividida a la opinión francesa y vierten en términos nacionales dichos grandes planteamientos políticos.

Dos intelectuales cartageneros radicados en Bogotá, D. Joaquín Posada y D. Fermán Piñeros bien podrían reclamar el título de precursores del socialismo de izquierda en Colombia. Desde su periódico "El Alacrán" muy conocido en nuestros textos de literatura como expresión del lenguaje incisivo y la glosa satírica pero discretamente omitido como panfleto político de agitación socialista, tal vez el primero de esta índole en el país, escribían artículos difundiendo los principios elementales del comunismo, muy rudimentario naturalmente, sin mayores consistencias doctrinales, pero de inestimable valor por tratarse de polemizar adhiriendo a un cuerpo de doctrina solo un año después de haber sido publicado el "Manifiesto Comunista" de Marx y Engels, en 1848.

Estos párrafos de un artículo titulado "Comunismo" tomado de "El Alacrán"<sup>13</sup> no dejan lugar a dudas sobre la orientación del periódico: "Nuestro enemigo es la clase rica, nuestros enemigos reales son los inicuos opresores, los endurecidos monopolistas, los agiotistas protervos. ¿Por qué esta guerra de los ricos contra nosotros? Porque ya han visto que hay quien tome la causa de los oprimidos, de los sacrificados, de los infelices, a cuyo número pertenecemos; porque son acusados por su conciencia de su iniquidad; porque saben que lo que tienen es una usurpación hecha a la clase proletaria y trabajadora, porque temen que se les arrebaten sus tesoros reunidos a fuerza de atroces exacciones y de diarias rapiñas, porque temen verse arrojados de sus opulentos palacios, derribados de sus ricos coches con que insultan la miseria de los que los han elevado allí con sus sudores y su sangre; por-

<sup>12</sup> Núñez, Rafael: Cit. por Nieto Arteta, *Economía y cultura en la historia de Colombia*. Ediciones Tercer Mundo, Bogotá, 1962, p. 231.

<sup>13</sup> El Alacrán, 8 de febrero de 1849.

que ven que las mayorías pueden abrir los ojos y recobrar por la fuerza lo que se les arrancó por la astucia y la maldad; porque temen que los pueblos desengañados y exacerbados griten al fin como deben hacerlo y lo harían un día no lejano: ¡abajo los de arriba!; porque saben que el comunismo será y no quieren que sea mientras ellos viven, infames egoístas. Sí, el comunismo será; ¿por qué no había de serlo? ¿En qué apoyarán sus derechos los expoliadores del género humano? ¿Será por ventura en la justicia? ¡IrrisIÓN! Pero la palabra comunismo pertenece ya al dominio de las mayorías; la discusión está abierta; de la discusión brotará la verdad; las masas conocerán al fin que unos pocos hombres están gozando solos de los bienes; las dichas que el Supremo Creador puso en el mundo *para todos!* en las masas está la fuerza.

Temblad ¡oh! monstruos que se acerca el día.

Temblad tiranos de la especie humana,  
ya la coyunda que el error ponía  
rota en pedazos volará mañana;

¿Qué son vuestros derechos? ¡Ironía!

Inventor torpe de ambición insana;

el eco de ¡venganza! hondo, profundo

resuena por los ámbitos del mundo.

Razón tendría para sus propias convicciones el historiador Restrepo, cuando alarmado por las publicaciones que hacía "El Alacrán": anotaba: "sería escandaloso e inmoral que no se reprimiera y castigara la procacidad de estos jóvenes, que han llegado a su colmo".<sup>14</sup>

La lucha ideológica comienza el 7 de mayo con la aparición del primer número del "El 17 de Abril", dirigido por Joaquín Posada. Allí se publicará desde el tercer número (21 de mayo) un documento de educación política masiva, llamado el "Catecismo Político de los Artesanos y Campesinos", en donde se enseña al pueblo cómo responder a las muchas cuestiones que harán los contrarrevolucionarios sobre la dictadura y sobre el apoyo de las Democráticas a sus planes. Sin la menor evasiva, con gran realismo, a veces con crudeza y sectarismo, las preguntas y respuestas sobre los líderes de la oposición se suceden con nombres propios,

<sup>14</sup> Restrepo, J. M.: Diario político y militar. Tomo IV p. 23.

citando a Herrán, Mosquera, López, en fin, a los políticos gólgotas y conservadores que embaucaban al pueblo con sus teorías y no les proporcionaban salud y sustento.<sup>15</sup>

En esos días hay un reforzamiento del gobierno, evidente no sólo por la aparición del periódico de Posada sino porque Ardila, quien desempeñaba la Secretaría de Hacienda, es promovido a la del interior; se nombra tesorero general a José Vallarino y asume el control militar de Bogotá el general piedecuestano José María Mantilla, muy acreditado como radical y amigo de las Democráticas. El mismo doctor Ardila es designado "teniente coronel de milicias", y estará encargado de vigilar el reclutamiento de civiles en armas.

Finalmente, una nueva solicitud de empréstitos se hace conocer el 18 de mayo. Aparece publicado en "El Repertorio", periódico oficialista de Bogotá, y se eleva a 26.325 pesos de 8 décimos. Como en listas anteriores, figuran comerciantes, hacendados, prestamistas. Unos hombres nos servirán de ejemplo: José María Gómez, Raimundo Santamaría, Fernando Nieto, Andrés Caicedo, los hermanos Villafrade, Carrizosas, Pardos, Cuervos, Quijanos, Carrasquillas Lorenzanas, Ricaurtes, Mier, Márquez, Urbinas, Bordas, Michelsen. Y más adelante haciendo anotaciones en su Diario a raíz de la proclamación del imperio de Napoleón III, dice: "El Dr. Goury, ministro de Francia en Bogotá, ha comunicado de oficio la proclamación del imperio francés y la consiguiente variación de la constitución. Esta variación tendrá un influjo favorable sobre la opinión de la Nueva Granada. Las doctrinas socialistas y los rojos comunistas de Francia repercutían sobre nosotros y miserables copistas querían practicarlas. Reprimidas en su origen, nos parece que en la Nueva Granada principia una reacción saludable contra las doctrinas exageradas en todo género. Amamos la verdadera libertad, más detestamos las utopías impracticables de algunos serviles imitadores de los franceses, como el Doctor M. Murillo".<sup>16</sup> Efectivamente el Dr. Manuel Murillo Toro, desde su periódico "El Neogranadino" hacía de tiempo atrás una constante y tesonera difusión del ideario de Girardain, Proudhon y Luis Blanc, no siendo poca su participación en la constitución de algunas sociedades políticas.

<sup>15</sup> El 17 de abril, núm. 3, 21 de mayo de 1854.

<sup>16</sup> Restrepo, J. M. *ob. cit.*, tomo IV, p. 279.

Otras publicaciones de la época confirman la propagación del socialismo en plena mitad del siglo XIX neogranadino. A parte de la agitación de "El Alacrán", "El Neograndino" y "El Repertorio", se debe mencionar el importante libro de Manuel María Madiedo titulado "La ciencia social o del socialismo filosófico, derivación de las armonías del cristianismo",<sup>17</sup> cuyo contenido ha hecho afirmar a un conocido político y economista de nuestros días, que para los colombianos "Madiedo no es sólo el teórico del socialismo agrario sino del socialismo cristiano. Como socialista agrario acepta la propiedad privada sobre las cosas capitales, lo mismo que Murillo Toro, pero no la propiedad sobre el suelo, por considerarle ilegítima en su origen y en su ejercicio, al estar negando un derecho inmanente de todos los hombres. Como verdadero socialista cristiano, repudia la propiedad privada de la tierra en nombre de un principio teológico y de la moral cristiana".<sup>18</sup>

Desde Europa las ideas radicales eran vistas frecuentemente como expresión de ideas socialistas o comunistas. El historiador Restrepo hace el siguiente apunte en su Diario, el 20 de septiembre de 1852: "Se ha publicado en París un folleto titulado *El Socialismo en América del Sur*; su autor, Carlos Mazade, da un fuerte ataque al gobierno de López y socios y les hace cargos harto graves. Les hirió mucho este papel que contestara en la discusión el vicepresidente Obaldía, con la palabrería que acostumbra pero sin solidez. Probablemente aquel escrito y otros varios atribuyendo el socialismo al gobierno de López, ha obligado a los miembros que redactaron la discusión a repetir cada semana un artículo en que niegan que sean socialistas y comunistas..."<sup>19</sup>

Al caracterizar el socialismo utópico como una doctrina económica y política específicamente artesanal, el ilustre sociólogo colombiano, Luis Eduardo Nieto Arteta dice así: "La revolución de febrero de 1848 en Francia, que proclamó la República y que persistió hasta el golpe de estado de Luis Bonaparte, fue una revolución dirigida por los grupos artesanales que aún subsistían a pesar del desarrollo del capitalismo francés, y por unos determina-

<sup>17</sup> Madiedo, M. M.: La ciencia social o del socialismo filosófico, derivación de las armonías del cristianismo. Imp. de N. Pontón, Bogotá, 1863.

<sup>18</sup> García A.: Gaitán y el problema de la revolución Colombiana. Bogotá, 1955, p. 192.

<sup>19</sup> Restrepo, J. M.: *ob. cit.*, tomo IV, p. 257.

dós grupos de obreros entre los cuales todavía se conservaban algunas concepciones políticas y sociales artesanales”,<sup>20</sup>

Los grupos ideológicos que van a condicionar la orientación de esta revolución van a ser los seguidores de Proudhon, Blanc, Fourier, movimientos típicos del socialismo pequeño burgués, con gran aceptación de los gremios artesanales. No es esto, desde luego, óbice ninguno para que se admita su carácter revolucionario y el papel de lucha aportado por los socialistas franceses. Pero su importancia radica no en sus logros sino en la educación de vastos sectores proletarios justamente en momentos en que se desarrollaba con plenitud la burguesía y el capitalismo en Francia y muchos países europeos.

Debe mencionarse un hecho muy significativo para la historia de las primitivas ideas socialistas en la Nueva Granada: en 1855 visitó el país el notable geógrafo y socialista francés Elisée Reclus y propuso un “proyecto de explotación agrícola” de la Sierra Nevada de Santa Marta, fuertemente influenciado por las ideas de colonización y geopolítica de la época, sin duda uno de los primeros planes de poblamiento organizado existentes en la era republicana.

Dos años después Reclus regresó a Europa sin haber logrado interesar al gobierno en sus planes, como lo dejó consignado en el prólogo que escribió en 1861 para su “Voyage a la Sierra Nevada de Sainte-Marthe”.<sup>21</sup>

Visionario y explorador, el estudio de Reclus analiza las dificultades iniciales que tendrían los pobladores europeos, chinos y creoles para instalarse junto a libres y felices indígenas de la Sierra; las enormes ventajas que ofrecía esa región por su clima y facilidad de comercio, así como por su feracidad, “Suiza de la América Española”, y se detiene en el análisis del valor de la hectárea (setenticinco céntimos) y los precios del mercado europeo para las especias americanas, de dos mil a cuatro mil por ciento su costo de producción.

Justamente por orientarse hacia un socialismo agrario, Reclus investiga con esmero la botánica regional, pero da énfasis al trabajo humano como condicionante del progreso: “ciertamente la naturaleza virgen es bella, pero de una tristeza infinita: lo que

---

<sup>20</sup> Nieto Arteta, *ob. cit.*, p. 233.

<sup>21</sup> Reclus, *Elisée: Voyage a la Sierra Nevada de Sainte-Marthe, Paysages de la Nature Tropicale*, 2e. édition, París, librairie Hachette & Cie, 1881.

es necesario para hacerla alegre es la fecundidad, es la vista de campos y villas que le darán los trabajadores”.

Imaginó el ilustre *communard* una república idílica en medio del mundo, fusión de razas, representante de la humanidad que se reconcilia consigo misma, en donde la inmigración de blancos trajera la tecnología campirana necesaria para el desarrollo: “Para un estado social nuevo, un continente virgen”. Su perspectiva de viajero le impidió conocer la disputa ideológica que enfrentaba a las nacientes clases sociales neogranadinas entre sí, y no deja de sorprender que su sentido político se dejara guiar por su afán de geógrafo. Constituye su testimonio, de todas maneras, una planificación social no investigada por nuestros historiadores todavía, menos trascendente que los planes de Owen —otro socialista interesado en construir falansterios en América, esta vez en Topolobambo, México— pero no por eso menos interesantes.

La insidencia de la filosofía socialista en América es evidente. Nuestras generaciones recién liberadas de España ansiaban por saltar etapas en el desarrollo político y dirigían su atención a los movimientos europeos, particularmente el francés. Muy pronto surgirían distanciamientos en el seno de comunidades políticas que hasta la propia independencia no habían tomado el giro de las cosas a nivel universal y ahora se veían obligadas a cargar sus huesos de una cultura sólida, en ocasiones con marcado carácter extranjerizante, pero que así y todo llenaba un impresionante vacío en los programas políticos y en la vida misma de las masas criollas.

### La dictadura democrático-artesanal del General Melo en Colombia (1854)

En los textos oficiales de Historia de Colombia, la época y la circunstancia en que vivieron y actuaron Obando, López, Murillo Toro, en la mitad del siglo XIX, es caracterizada como de un poco común enfrentamiento de clases, motivado por la aparición de las ideas liberales radicales en el contexto de la política nacional y por la lucha de los artesanos por obtener cierta protección estatal sobre sus arruinadas industrias locales. Es la época de la importación masiva de productos ingleses, del deterioro definitivo de la artesanía local con arraigo prehispánico, y del enconado disputar entre la, por una parte, altiva oligarquía recién surgida de comerciantes y, por otra, los terratenientes de tradición colo-

nial indispuestos a aceptar las consecuencias políticas de la independencia, al hacerse evidente el triunfo del liberalismo económico.

Es comprensible, entonces, que la contradicción principal de la época, entre los artesanos y las oligarquías de comerciantes y terratenientes no haya sido puesta de manifiesto sino en los últimos años. Como es bien sabido, las agrias disputas entre las "sociedades democráticas", embrión de los partidos políticos actuales, en las que unas se mostraban *republicanas*, para hacer eco a las ideas liberales de la Revolución Francesa de 1848, y otras *democráticas*, influidas sutilmente por el ideario socialista de Saint-Simon y Fourier, se conocen como enfrentamientos de clase entre "gólgotas" y "draconianos", o entre los "cachacos" y "la plebe". Seguramente ese esquematismo en la ponderación de nuestro siglo XIX ha ocultado que, en realidad, tres grandes vertientes de opinión y lucha política surgieron desde entonces a la vida nacional: el *liberalismo* propiamente dicho, de estirpe jacobina, librecambista y librepensador, frecuentemente con nexos masónicos y llamado en su época "draconiano"; el *radicalismo* de los "gólgotas", partidario más del progreso social que del político, compenetrado de un cierto socialismo burgués de características filantrópicas, y el *conservatismo* que tuvo en los terratenientes católicos y en algunos comerciantes temerosos de las ideas revolucionarias, su mejor expresión.

La compleja situación de entonces se despejó, violentamente, con el golpe político-militar que dió el 17 de Abril de 1854 el General José María Melo. Buscando apoyarse en las "sociedades democráticas de artesanos" y en sectores no comprometidos del todavía Ejército Libertador, Melo trató de contener por igual a conservadores y liberales de cualquier matiz, y propuso algo nuevo en la historia de América Latina: un gobierno de artesanos y militares. Pero es obvio que las condiciones políticas del país no estaban maduras para esa proposición. De inmediato, se unieron conservadores y liberales, "gólgotas" y "draconianos", "filotémicos" y "republicanos"; organizaron un poderoso ejército multipartidista con la benévola asistencia del Sr. Green, de la Legación Americana, y el General Melo no tuvo otra alternativa desde el punto de vista político y militar que organizar la defensa de la capital, único bastión que pudo mantener durante escasos ocho meses. Después de Melo, se hizo fuerte el liberalismo económico por más de un siglo.

Se estudia en esta ponencia ese hecho singular en la historia de América Latina. A solo treinta años de consumada la Independencia, a sesenta de la Revolución de los Comuneros de 1781, por primera vez en la vida republicana de nuestro continente una clase social distinta de la burguesía se asomó al poder. Que esa clase estaba en formación, que carecía de organización y coherencia doctrinal y que incluso desconocía a su verdadero enemigo, es hoy perfectamente concebible. Tomar el poder un día y defenderlo ocho meses, hasta morir o salir al destierro, fue una acción política sin precedentes en América.



## EL MARXISMO DE MARIATEGUI

Jaime Massardo \*

Nos preocupa la naturaleza de la recepción del pensamiento de Marx que está presente en la obra de José Carlos Mariátegui. Esta *nouvelle lumière de l'Amérique*, según la afortunada frase de Barbusse,<sup>1</sup> leyó al autor de *El Capital* "con el filtro del historicismo italiano y de su polémica contra toda visión trascendental, evolucionista y fatalista del desarrollo de las relaciones sociales características del marxismo de la II Internacional"<sup>2</sup> y, lo que quizás sea más importante, lo leyó desde el particular escenario de la lucha de clases de la Italia de la postguerra. Nacido en 1894,<sup>3</sup> de origen humilde, autodidacta y, al igual que Recabarren, tipógrafo desde la adolescencia, Mariátegui, que a partir de 1914 comienza a publicar pequeños artículos con diferentes seudónimos ("Juan Croniqueur", "Monsieur de Camomille", "Kundall", "El cronista criollo", etc.),<sup>4</sup> recibe el impacto de la Revolución Rusa en una edad ni tan temprana como para no absorber la tremenda significancia de la primera revolución socialista de la historia, ni tan adulta como para que su influencia no remodelara su esquema interpretativo. Su participación en la fundación del "Comité de Propaganda Socialista" en Noviembre de 1918 y sus vínculos con

---

\* Sociólogo chileno, profesor de tiempo completo en la UAP. En la actualidad está a cargo de la cátedra "Metodología de las Ciencias Sociales" que se dicta en el Colegio de Filosofía de la Escuela de Filosofía y Letras de esta Universidad.

<sup>1</sup> Citado por Robert Paris, Cfr., París, 1970, p. 79.

<sup>2</sup> Cfr., Aricó 1970, p. XIX.

<sup>3</sup> Cfr., Paris, *ob. cit.*, es necesario señalar, sin embargo, que algunos autores ubican la fecha de su nacimiento en 1895.

<sup>4</sup> Cfr., Paris, *ob. cit.*

el Partido Socialista Internacional de Argentina se inscriben en este conexto. Sería difícil, sin embargo, afirmar que en ese momento Mariátegui tenía una formación marxista: tanto la posibilidad de recepción de la obra de Marx como la ausencia de madurez de las clases peculiares del modo de producción capitalista, cuyo nivel de expresión política “eran indicativos del nivel de desarrollo de las fuerzas productivas”<sup>5</sup> constituían obstáculos reales para esa posibilidad. Así entonces, el José Carlos Mariátegui que en octubre de 1919 se embarca para Europa como producto de la represión del gobierno de Leguia, representa todavía un revolucionario intuitivo y apasionado que, con la fuerza de su pluma y el calor de su fantasía,<sup>6</sup> venía contribuyendo a la conformación de una ideología clasista en el Perú. Será la Italia de los “Consejos”, de “L’Ordine Nuovo”, del Congreso de Livorno y de la formación del Partido Comunista Italiano (pero también de Mussolini y el ascenso del fascismo), la Italia de la tradición filosófica de un Croce y de un Gobetti que entrelaza con la lectura del Marx de Labriola, la Italia de Gramsci, a quien lo vincula no sólo una pertenencia generacional, sino también, como apunta Aricó, “su formación italiana, sus limitaciones físicas, su muerte prematura y la estirpe de los “rara avis” de los heterodoxos pensadores marxistas”,<sup>7</sup> la que permite entonces a Mariátegui la vivencia y el aparato teórico (“los dos materiales que forman el canto” —Violeta Parra— de la ciencia social) con que afrontará el análisis de la formación económico-social peruana. Es en ese contexto que realza la afirmación metodológicamente fecunda de Robert Paris en el sentido de que resulta significativo que Mariátegui, al observar el vasto movimiento obrero que involucra el “triángulo industrial” formado por Turín, Milán y Génova, “ubique en ese periodo y no, por ej. en el asesinato de Rosa Luxemburgo, el fracaso del Ejército Rojo ante Varsovia o la Acción de Marzo en Alemania la cumbre o incluso el apogeo del ascenso revolucionario de la postguerra europea”.<sup>8</sup> Será este José Carlos Mariátegui, entonces, quien, a través del particular itinerario de la formación intelectual que reseñamos, irá a polemizar, a partir de su regreso

---

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> Recordemos por ejemplo, el *affaire norka Rouskaya* (véase al respecto a Paris, *ob. cit.*, p. 29).

<sup>7</sup> Cfr., Aricó, *ob. cit.*

<sup>8</sup> Cfr., Paris, *ob. cit.*

al Perú en Marzo de 1923 con la caracterización que de América Latina suscriben las Internacionales y quien, buscando "acomodar la acción revolucionaria a una apreciación exacta de la realidad" <sup>9</sup> preguntará en la Primera Conferencia Comunista Latinoamericana celebrada en Buenos Aires durante el mes de Junio de 1929 "hasta que punto puede asimilarse la situación de las repúblicas latinoamericanas a la de los países semicoloniales" <sup>10</sup> pues, si bien "la condición económica de estas repúblicas es semicolonial, las burguesías nacionales, que ven en la cooperación con el imperialismo la mejor fuente de provechos, se sienten lo bastante dueñas del poder político para no preocuparse seriamente del problema nacional" <sup>11</sup> por tanto, "pretender que esta capa social prenda un sentimiento nacionalista revolucionario parecido al que, en condiciones distintas, representan un factor de lucha antimperialista en los países semicoloniales avasallados por el imperialismo en los últimos decenios en Asia, sería un grave error" <sup>12</sup> pues, en la medida en que "la aristocracia y la burguesía criollas no se sienten solidarias con el pueblo por el lazo de una historia y una cultura comunes, el factor nacionalista no es decisivo ni fundamental en la lucha antimperialista de nuestro pueblo".<sup>13</sup> Será "este José Carlos Mariátegui", por lo tanto, quien esté recuperando el problema de la dimensión política del comportamiento de las clases sociales latinoamericanas y la idea marxiana de que "la misma base económica, en virtud de incontables diferentes circunstancias empíricas, condiciones naturales, relaciones raciales, influencias históricas operantes desde el exterior, etc., pueda presentar infinitas variaciones y matices en sus manifestaciones, las que sólo resultan comprensibles mediante al análisis de estas circunstancias empíricamente dadas" <sup>14</sup> insistiendo, en definitiva, en la unidad de la formación económico-social capitalista a escala mundial donde efectivamente el capital constituye "el punto de partida y el punto de llegada",<sup>15</sup> pero donde la especificidad de la articulación de intereses entre los centros capitalistas y las "bur-

<sup>9</sup> Cfr., Mariátegui, Obras, Tomo 2, p. 188.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 187.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 187.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 187.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 188.

<sup>14</sup> Cfr., Marx, *El Capital*, Tomo 3.

<sup>15</sup> Cfr., Marx, 1857.

güesías nacionales” condiciona el comportamiento político de estas últimas a diferencia de los pueblos “coloniales” y “semicoloniales” en la medida que no pone en el centro de la disputa el problema nacional, es decir, no se trata de una lucha Colonia-Imperio, sino una lucha donde los depositarios de la idea de “nación” (en el sentido que apuntábamos más arriba) son los trabajadores manuales e intelectuales, cuyos intereses chocan tanto con el imperialismo como con la burguesía nacional.<sup>16</sup> “Somos antimperialistas porque oponemos al capitalismo el socialismo como sistema antagónico”<sup>17</sup> dirá Mariátegui, disolviendo con ellos de una plumada la aplicabilidad de las categorías de “colonia” para el análisis de la América Latina y relevando el papel de lo político en la reproducción conceptual de la realidad.

Con todo, donde con más fuerza resalta el talento intelectual y político de “éste José Carlos Mariátegui”, será en su intento por complejizar la esfera de lo sobreestructural, transitando con ello hacia la recuperación del planteamiento marxiano, en esa dirección, la idea soreliana del “mito”, rescatada en la medida en que “ni la razón ni la ciencia bastan para satisfacer toda la necesidad de infinito que hay en el hombre”<sup>18</sup> contribuye a recuperar la totalidad implícita en el “modelo” mariateguiano. Si para Sorel “los hombres que participan en los grandes movimientos sociales se representan su próxima acción en forma de batallas de las cuales nacerá el triunfo definitivo de la propia causa”<sup>19</sup> en Mariátegui esta idea cristaliza en una proposición revolucionaria concreta, porque “el proletariado tiene un mito: la revolución social y hacia ese mito se mueve con una fe vehemente y activa”.<sup>20</sup> Así, el “sistema de imágenes” soreliano cobra vida en Mariátegui a través de una propuesta de construcción en la que la *voluntad humana* tiene asignado su papel, pues “la fuerza de los revolucionarios no está en su ciencia, está en su fe, en su pasión, en su voluntad”,<sup>21</sup> construcción que revitaliza positivamente el rol de la ideología en

---

<sup>16</sup> La relación de intereses entre la “burguesía nacional” y el “capital extranjero” debe entenderse aquí como la apropiación de una cuota del excedente por vía de impuestos por parte de la primera y condiciones políticas estables (represión) que garantice mano de obra barata.

<sup>17</sup> Cfr., Mariátegui, Obras, Tomo 2, p. 190.

<sup>18</sup> Cfr., Mariátegui, Obras, Tomo 1, p. 412.

<sup>19</sup> Cfr., Sorel, 1906, p. 77.

<sup>20</sup> Cfr., Mariátegui, Obras, Tomo I, p. 415.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 415.

la medida en que “la fuerza de los revolucionarios es una fuerza religiosa, mística, espiritual, es la fuerza del mito”,<sup>22</sup> como lo escribiera en un artículo sobre Gandhi “la emoción revolucionaria es una emoción religiosa”<sup>23</sup> o casi parafraseando las tesis sobre Feuerbach “los mitos religiosos se han desplazado del cielo a la tierra”<sup>24</sup> y “no son divinos, son humanos, son sociales”.<sup>25</sup> No es ociosa, entonces, la nota de Robert Paris en el sentido que “el mito, el elemento irracional o místico, heredado de Sorel o de Nietzsche aparece aquí como el símbolo y el instrumento de una dialéctica que intenta unir el presente y sus fines y proclamar su unidad como la traducción asimismo de todo cuanto puede haber en el Perú de los años 1920 de problemático y de indemostrable en el proyecto socialista”.<sup>26</sup> En este cuadro, el contrapunto economía-voluntad alcanza un clímax en el análisis mariáteguiano de las luchas de la independencia de Hispanoamérica “que no se harían realizado ciertamente si no hubiese contado con una generación heroica, sensible a la emoción de su época, con capacidad y voluntad para actuar en estos pueblos una verdadera revolución. La independencia bajo este aspecto se presenta como una empresa romántica. Pero esto no contradice la tesis de la trama económica de la revolución-emancipadora. Los conductores, los caudillos, los ideólogos de esta revolución no fueron anteriores ni superiores a las premisas y razones económicas de este acontecimiento. El hecho intelectual y sentimental no fue anterior al hecho económico”.<sup>27</sup>

La totalidad social, captada así en toda la riqueza de su devenir se convierte, a su vez, en premisa conceptual y metodológica del abordaje a la sociedad indígena, chocando violentamente con el economicismo de las Internacionales. Para Mariátegui, la experiencia colectiva desarrollada por la sociedad incaica representa un *point d'appui* para el proyecto socialista, pues si bien la conquista y la colonización echaron “sobre las ruinas y los residuos de una economía socialista las bases de una economía feudal”,<sup>28</sup> los hábitos comunitarios del socialismo incaico construidos sobre la

---

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 416.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 389.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 390.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 390.

<sup>26</sup> Cfr., Paris, *ob. cit.*, p. 144.

<sup>27</sup> Cfr., Mariátegui, 1928, pp. 20-21.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 18.

base económica de “un modo solidario y orgánico”,<sup>29</sup> donde el trabajo se realiza “con el menor desgaste fisiológico y en un ambiente de agradabilidad, emulación y compañerismo”<sup>30</sup> constituyen ese “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 indígena”,<sup>31</sup> de tal forma que “la doctrina socialista puede darle un sentido moderno, constructivo a la causa indígena”.<sup>32</sup> Lo sobre estructural (incluido el “mito” y la “voluntad humana”) representa así, al rebasar las condiciones que le dieron vida proyectarse hacia la historia futura, una cristalización que sugiere los márgenes de autonomía y de especificidad (en la medida en que toda sobreestructura es siempre específica) que están implícitos en el modelo que para José Carlos Mariátegui reproduce conceptualmente la realidad social y que represente como venimos intentando hacerlo resaltar en estas notas, un rescate del pensamiento más auténticamente marxiano, hasta el momento inédito en América Latina. Este marxismo de Mariátegui podría, entonces, caracterizarse porque:

a) *Se trata de un marxismo pensado como la ciencia social de la “formación económico-social” capitalista.* Mariátegui entendió, más allá de las necesidades instrumentales de la lucha política, que la crítica marxista estudia concretamente la sociedad capitalista<sup>33</sup> y que, por lo tanto, “Marx no tenía por qué crear más que un método de interpretación histórica de la realidad actual”<sup>34</sup> idea con la que, de paso, el revolucionario de Moquegua concurre a la tan necesaria historización del marxismo, contribuyendo en esa dirección, a fracturar ese universo ideologizado de una recepción de la obra de Marx que la constituye en paradigma que válida o nulifica cualquier intento científico. El testimonio de Marx, afortunadamente corre en ayuda de este esfuerzo mariáteguiano. Así por ejemplo, si pensamos El Capital como el aspecto más desarrollado de la crítica marxiana a la formación social capitalista (el análisis del MP capitalista) no podemos sino evidenciar como

---

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 96.

<sup>31</sup> *Ibid.*

<sup>32</sup> Cfr., Mariátegui, 1930, p. 231.

<sup>33</sup> Cfr., Mariátegui, Obras, Tomo I, p. 139.

<sup>34</sup> *Ibid.*

la naturaleza perfectamente acotada del objeto se alza en testimonio elocuente del límite histórico que Marx le asigna al texto: “me propongo —dice Marx— el análisis del modo de producción capitalista y de las relaciones de producción e intercambio a él correspondientes”<sup>35</sup> Ergo: de ningún otro. Dos consecuencias teóricas que anotamos a vuelo de pluma se desprenden de esta característica del marxismo de Mariátegui. De una parte, la certeza de *la construcción conjunta de teoría y método*, pues, si toda teoría explica el comportamiento de un objeto y el marxismo (pensado como teoría) explica el comportamiento del suyo dando cuenta de la legalidad específica de la formación social capitalista, el método representa, entonces, una forma también específica de aproximación de dicho objeto; de otra manera, representa la forma en que el sujeto cognoscente (el proletariado) organiza la relación con su objeto (la FES capitalista), representa, según la frase tan felizmente reivindicada por Della Volpe “la lógica específica del objeto específico”.<sup>36</sup> La naturaleza histórica del objeto le asigna, de este modo su propio carácter al método construido para explicarlo, lo determina otorgándole límites percederos, contaminándolo con su propio “pecado original” y anunciándolo, de este modo, su inevitable muerte conjunta. De otra, la certeza de *la vigencia del marxismo*, de la reafirmación de su vitalidad en el proceso de nuestro propio autoreconocimiento como actores de una sociedad cuyas leyes de desarrollo constituyen el objeto de su discurso, de que “mientras el capitalismo no haya transcrito definitivamente, el cánón de Marx sigue siendo válido”.<sup>37</sup>

b) *Se trata de un marxismo abierto*, con lo que queremos decir que Mariátegui ha integrado a su visión revolucionaria de la sociedad el aporte que vienen entregando a la ciencia social corriente de pensamiento de origen diverso. Así, por citar sólo algunos, Croce, Gobetti, Rolland, Barbusse, Nitti, Gentile, France, D'Annunzio, Gorki o Sorel aparecen afectuosa y recurrentemente tratados mientras sus planteamientos ocupan lugares privilegiados en la obra mariáteguiana. En esa dirección, sostenemos que *el aspecto más característico de este marxismo abierto del fundador de “Amauta” esta constituido por su rescate de la idea soreliana*

<sup>35</sup> Cfr., Marx, 1867, Tomo I, p. 7.

<sup>36</sup> Véase la selección *Dialéctica Revolucionaria*, con textos de Luporini y Della Volpe, publicada por la Escuela de Filosofía de la UAP.

<sup>37</sup> Cfr., Mariátegui, Obras, Tomo I, p. 139.

del "mito". Motivada por la convicción profunda de su papel como elemento catalizador de representaciones apriorísticas de un hondo potencial revolucionario, situado quizás, como advierte agudamente Paris "en la realidad ontológica del hombre", o, por lo menos, en la visión del mundo de las clases desposeídas por el desarrollo del capital,<sup>38</sup> Mariátegui cree que "la teoría de los mitos revolucionarios que aplica al movimiento socialista la experiencia de los movimientos religiosos establece las bases de una filosofía de la revolución profundamente impregnada de realismo psicológico y sociológico".<sup>39</sup> El "mito" cobra así el valor de un símbolo, de una bandera, de una *utopia posible* porque "la fantasía no tiene

---

<sup>38</sup> Cfr., Paris, *ob. cit.*, p. 143.

<sup>39</sup> Cfr., Mariátegui, Obras, Tomo I, p. 124.

NOTA: Es justamente en este terreno donde los intentos de clasificar el pensamiento de Mariátegui encuentra su mayor dificultad: Mikoshevski, por ej. nos dirá que Mariátegui "se consideraba marxista pero al mismo tiempo tenía a Georges Sorel, teórico del anarcosindicalismo como su maestro" (Cfr. a Mikoshevski, 1941, p. 58). Rubén Juárez en su presentación a la *Obra Política* de Mariátegui, que publica ERA señala "el inacabado proceso de aprehensión del materialismo dialéctico por parte de Mariátegui (Cfr. A. Jiménez, 1978, p. 1, p: 13): Kossok, un magnífico conocedor de América Latina nos habla sin embargo de "errores" (Cfr. a Kossok, 1967, p. 189)" y "ciertas debilidades (*Ibid.*, p. 193)" en la obra de Mariátegui Harry E. Vanden que de paso tampoco entiende a Luckács, trabaja en esa misma dirección (Cfr. A. Vanden, 1983). Los intentos más serios en esta perspectiva también incurren en el mismo error: Robert Paris, por ej. nos habla de un "Crocianismo latente (Cfr. Paris, 1970, p. 112)" y un "sorelismo ambiguo (Cfr. Paris, 1971, p. 155)" en el pensamiento de Mariátegui Aníbal Quijano, por su parte habla de "una tensión no resulta entre una concepción del marxismo como teoría de la Sociedad y de la Historia, y método de interpretación y acción revolucionaria, de un lado y, filosofía de la historia, apta para recibir las aguas de otras vertientes filosóficas que, según Mariátegui, podrían contribuir a la permanencia de la voluntad de acción revolucionaria que otro (Cfr. a Quijano, 1981, p. 64)"... nosotros por nuestra parte sostenemos la esterilidad de estos taxonómicos esfuerzos cuyo error (incluso "los serios") está presente "ab initio"; en la propia naturaleza del intento (mismo que dicho sea de paso, no es ajeno del todo a la búsqueda de "lo-incontaminado", tan propia de cualquier visión sectaria de la vida). ¿No es acaso legítimo que un autor revise la cultura de su época y registre y utilice aquellos aspectos de otras obras útiles a su causa? ¿No está este procedimiento en el origen de la propia obra de Marx? ¿Qué otra cosa son las "Tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo" con que Lenin presenta su obra? ¿Qué representa entonces el *aufheben*, concepto clave que para Marx al igual que para Hegel significó al mismo tiempo *retener* y *poner fin*?

valor alguno sino cuando crea algo real”<sup>40</sup> y “un gran ideal humano, una gran aspiración humana no brota del cerebro ni emerge de la imaginación de un hombre más o menos genial. Brota de la vida. Emerge de la realidad histórica”<sup>41</sup> así, “un ideal caprichoso, una utopía imposible, por bellos que sean no conmueven nunca a las muchedumbres”.<sup>42</sup> Junto con Sorel, Mariátegui podría afirmar, entonces, que “hay que juzgar los mitos como medios de actuar sobre el presente”,<sup>43</sup> pues “es preciso que los socialistas estén convencidos de que la obra a la que se consagra es una obra sublime”<sup>44</sup> y, en esa perspectiva, decir de su lado que “el mesiánico milenio no vendrá nunca”<sup>45</sup> que “el hombre llega para partir de nuevo”<sup>46</sup> pero que, sin embargo, “no puede prescindir de la creencia de que la nueva jornada será la jornada definitiva”<sup>47</sup> porque “ninguna revolución prevee la revolución que vendrá después, aunque en la entraña porte su germen”<sup>48</sup>. . . Puesta en el límite, esta comprensión de Mariátegui será la que lo lleve a expresar que “en lo inverosímil hay, a veces, más verdad y más humanidad que en lo verosímil”<sup>49</sup> internándose con ello al ámbito de lo irracional, en esa particular sensibilidad que denominará recurrente “la emoción de la época” y en la fe como la fuerza de la convicción “porque no tener una fe es no tener una meta”<sup>50</sup> porque “marchar sin una fe es *patiner sur place*”<sup>51</sup> o dicho con el pretexto de la poesía de Henry Frank “la raison sans Dieu c’est la chambre sans lampe”<sup>52</sup>. . .

c) *Se trata de un marxismo pensado como ciencia social unitaria.* Mariátegui reconstruye una visión del mundo que integra en una perspectiva global los elementos de la economía con las esferas “sobreestructurales” donde “el método marxista busca la

<sup>40</sup> Cfr., Mariátegui, Obras, Tomo II, p. 416.

<sup>41</sup> *Ibid.*, Tomo I, p. 286.

<sup>42</sup> *Ibid.*, Tomo I, p. 287.

<sup>43</sup> Cfr., Sorel, 1906, p. 185.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 199.

<sup>45</sup> Cfr., Mariátegui, Obras, Tomo I, p. 418.

<sup>46</sup> *Ibid.*

<sup>47</sup> *Ibid.*

<sup>48</sup> *Ibid.*

<sup>49</sup> *Ibid.*, Tomo II, p. 416.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 412.

<sup>51</sup> *Ibid.*

<sup>52</sup> *Ibid.*, Tomo I, p. 414.

causa económica el último análisis”<sup>53</sup> donde “el hecho económico y el hecho político son consustanciales y solidarios”<sup>54</sup> donde “la premisa política, intelectual no es menos indispensable que la premisa económica”<sup>55</sup> porque “el socialismo no puede ser la consecuencia automática de una bancarrota”<sup>56</sup> cuestión “que nunca han sabido entender los que reducen arbitrariamente el marxismo a una explicación puramente económica de los fenómenos”<sup>57</sup> “los intelectuales que exageran interesadamente el determinismo de Marx y de su escuela”<sup>58</sup>... Aunque, la verdad sea dicha, esta visión del mundo sería todavía incompleta si Mariátegui hubiera dejado de incorporar ese peculiar e irreductible aspecto representado por *la voluntad humana* y su papel transformador en los procesos sociales, por esa energía y esa emoción que emerge sólo de la convicción profunda, porque, al fin “el carácter voluntarista del socialismo no es menos evidente aunque sí menos entendido por la crítica que su fondo determinista”.<sup>59</sup> Será por ello que Mariátegui en uno de sus textos más polémicos dirigido contra Henry de Man y su interpretación del marxismo<sup>60</sup> subrayará que este autor “ignora y elude la emoción, el *pathos* revolucionario”<sup>61</sup> Mariátegui cree que para valorar el rol de la voluntad “basta seguir el desarrollo del movimiento proletario desde la acción de

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 128.

<sup>54</sup> *Ibid.*, Tomo II, p. 248.

<sup>55</sup> *Ibid.*, Tomo I, p. 171.

<sup>56</sup> *Ibid.*

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 128.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 156.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 159.

Cierto es que esta circunstancia no debe extrañar a quien no pierda de vista la matriz italiana de la formación marxista de Mariátegui donde, posiblemente por la propia conformación de la sociedad, uná fuerte tradición de lectura no economicista de Marx encuentre lugar tanto entre autores marxistas (Labriola) como no marxista (Croce, Gobetti). 1. Lo verdaderamente relevante del planteo mariáteguiano en esta dirección radica en la precocidad de su formulación pues, si bien la influencia de Gramsci y del grupo de L'Ordine Nuovo debe hacerse dejado sentir en el momento en que Mariátegui se nutre del pensamiento italiano (1920-22), no es menos cierto que el planteo metodológicamente más desarrollado de Gramsci data de su estadía en la cárcel y más exactamente de los “Cuadernos...” redactados entre 1929 y 1933, en tanto que en Mariátegui la postura que señalamos se expresa con toda nitidez en 1928.

<sup>60</sup> Nos referimos a *Defensa del Marxismo*, Cfr. Mariátegui, Obras.

<sup>61</sup> Mariátegui, Obras, Tomo I, p. 126.

Marx y Engels en Londres, en los orígenes de la I Internacional, hasta su actualidad dominada por el primer experimento de Estado Socialista: La URSS”<sup>62</sup> porque “en este proceso, cada palabra, cada acto del marxismo tiene un acento de fe, de voluntad, de convicción heroica y creadora, cuyo impulso sería absurdo buscar en un mediocre y pasivo sentimiento determinista”<sup>63</sup> porque al fin y al cabo “la historia, en gran proporción es puro subjetivismo y en algunos casos, es casi pura poesía”<sup>64</sup>. . . la naturaleza sobrecargada de esta argumentación no puede entenderse, por otro lado, sino es una vinculación estrecha con una visión *ética* de la acción revolucionaria y del proyecto socialista en su conjunto; la influencia de Sorel en este caso es explícita: “el mundo espiritual del trabajador —dirá Mariátegui— su personalidad moral, preocuparon al autor de “*reflexions sur la violence* tanto como sus reivindicaciones económicas”<sup>65</sup> de allí que “la función ética del socialismo debe ser buscada en la creación de una moral de productores por el propio proceso de la lucha anticapitalista”<sup>66</sup>. . . La ética así pensada tiene un carácter extraordinariamente concreto, nos atreveríamos a decir que bastante más concreto que el “mito”; no representa ese punto de llegada real-imaginario o sea concreción de la utopía posible, se trata, esta vez, de un esfuerzo consciente, de una creación colectiva provocada por la propia lucha contra el capital, convicción que no puede dejar de evocarnos la otra imagen más reciente, más palpable, pero no por ello menos impregnada de esa integridad profunda tan propia de una moral de trabajadores de la que nos habla Mariátegui: la figura de Ernesto Guevara. . .

d) Se trata *finalmente, de un marxismo latinoamericano*, construido en un esfuerzo por dar cuenta de las particulares condiciones que rigen el desenvolvimiento del problema de la revolución socialista en el Perú, comparable, desde este ángulo, con el carácter de la obra de un Lenin o de un Mao (independiente del lamentable destino de la revolución china), vale decir, se trata de un trabajo que involucra el instrumental marxismo para la caracterización de la FES capitalista con el estudio de objetos históricos

---

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 159.

<sup>63</sup> *Ibid.*

<sup>64</sup> *Ibid.*, Tomo II, p. 300.

<sup>65</sup> *Ibid.*, Tomo I, p. 129.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 151.

concretos transformables desde el punto de vista práctico. En este sentido, como afirma Melis en su excelente artículo, el propósito de Mariátegui es "situar los rasgos específicos de una formación económico-social en un modelo de desarrollo histórico, lo cual es lo único que confiere un valor auténticamente científico al marxismo, más allá de toda interpretación deformadora en el sentido del historicismo idealista".<sup>67</sup> Por lo menos cinco descubrimientos importantes (cuyo lugar de estudio naturalmente no es este) aparecen ligados a esta lectura latinoamericana del marxismo: *primero*, la caracterización de la burguesía nacional en su incapacidad para conducir las tareas de liberación nacional, vale decir, las tareas antiimperialistas que el desarrollo del Perú requiere, las que, entonces, deben ser llevadas a cabo por otros sectores sociales, heterogéneos, dado el grado de desarrollo del capitalismo peruano, pero de entre los cuales, *segundo*, se vislumbra el papel hegemónico de una clase obrera subsumida en una particular dialéctica etniacise que, *tercero*, en la perspectiva del socialismo podrá desarrollar las tareas e orden democrático burgués que permitirán, *cuarto*, la realización de la idea de nación, de la construcción misma de la nacionalidad. En esa dirección, *quinto*, la comunidad indígena precolombina puede desempeñar un papel, porque "conserva aún una vitalidad suficiente como para convertirse, gradualmente en la célula del Estado Socialista Moderno"<sup>68</sup> cuestión que ofrece, además, una evidente simetría con el planteo marxiano frente a la comuna rural rusa.<sup>69</sup>

Es justamente en este contexto donde nos interesa destacar que, en todo este esfuerzo por develar la naturaleza de la formación económico-social peruana y cuya cima más evodente se encuentra en los "Siete ensayos..." el aparato teórico de Mariátegui en ningún momento se constituye como un modelo exterior al análisis de su objeto, que se trata, entonces, de un esfuerzo de reconstitución latinoamericana del marxismo que recupera en toda su cabal dimensión la idea de que la formación económico-social es un instrumento metodológico que, como tal, constituye sólo un *modelo histórico-abstracto* que debe alcanzar su determinación en el rastro del devenir *histórico-concreto*... Y, a que seguir? Abundar sobre este tópico parece ocioso, reivindicamos en la obra de José

<sup>67</sup> Cfr., Melis, 1967.

<sup>68</sup> Cfr., Mariátegui, Obras, Tomo II, p. 312.

<sup>69</sup> Cfr., Marx 1877. Véase también a Franco, 1982.

Carlos Mariátegui el particular uso de un instrumental teórico-metodológico que, en un juego dialéctico hasta el momento inédito en América Latina, abre el camino a la exploración de las formaciones económico-sociales concretas, en las que, por decirlo de una sola vez, base económica, “sobreestructura”, voluntad humana, *pathos* revolucionario, “emoción de la época”, “mito” socialista, y moral de los trabajadores se engarza y se determinan mutuamente al interior del modelo de FES en los peculiares ritmos que dispone la lucha de clases y en un proceso donde van cristalizando los distintos pliegues que expresan cada idea, cada aporte del pensamiento de la humanidad leído desde el marxismo.



## REFLEXIONES SOBRE LA FILOSOFIA DE LA LIBERACION LATINOAMERICANA

*Pablo Guadarrama González*

No es precisamente el fantasma del comunismo el que recorre en estos momentos la América Latina, sino la corporeidad vampiresca de la crisis económica que estrangula su independencia. Ante ella se levantan desde las más diferentes posiciones políticas e ideológicas múltiples voces que exigen cambios, transformaciones para evitar que nuestra América perezca en lenta asfixia.

La reciente declaración de los parlamentarios latinoamericanos en Montevideo constituye una muestra más en la actualidad de la creciente comprensión y unidad de nuestros pueblos a través de sus representantes ante peligro tan inminente.

Desde hace varias décadas los marxistas latinoamericanos vienen denunciando la insoportable situación de estos países producto de la dominación imperialista. Y desde hace algunos años un grupo numeroso de intelectuales latinoamericanos no marxistas con preocupaciones similares y con el honesto afán de encontrar algún escape al círculo vicioso que aprisiona al hombre de estas tierras, ha generado este movimiento conocido como el de la filosofía de la liberación.

Periclitados de que la filosofía burguesa contemporánea no puede ofrecer perspectivas de solución, ni el aparato categorial preciso para la interpretación de la realidad latinoamericana, pero a la vez sin renunciar completamente a él, han encontrado en el marxismo un valioso instrumento para ese fin dado el inobjetable valor científico de la concepción materialista de la historia. Sin embargo muchos prejuicios anticomunistas y enfoques tergiversados

del marxismo-leninismo han obstaculizado en algunos casos tal proceso de reconocimiento.

Es comprensible que este movimiento no pueda romper fácilmente con las trabas que han generado el pensamiento burgués contemporáneo a la comprensión científica del desarrollo social. Los "granos racionales" que se encuentran en él centellean y producen apariencia momentánea de aún mantener el esplendor que tuvo la filosofía burguesa del pasado. Este factor condiciona la parcial acogida que tienen algunas ideas generadas por el pensamiento filosófico de la época del imperialismo. Sin embargo cada vez más se comprende la incapacidad de dicho pensamiento para orientar las actitudes a tomar en los momentos actuales de América Latina, debido a su condición de ser filosofías en su mayoría amoldadas a la dominación ideológica de los países capitalistas desarrollados.

Ahora bien, el rechazo estereotipado ante los efectos ideológicos de tales filosofías manipuladoras de la conciencia se ha querido en ocasiones hacer extensivo también a la filosofía del proletariado y se ha aplicado el mismo patrón de conducta que resulta solamente válido ante aquellas filosofías justificatorias del capitalismo.

La no comprensión de la diferencia cualitativa que existe entre ellas da lugar a que los representantes de la filosofía de la liberación incluyan entre sus antecedentes en un plano casi similar al hegelianismo, el existencialismo, el freudismo, la fenomenología, la teoría de la dependencia, la teología de la liberación, las ideas de Salazar Bondy y Zea, la "filosofía de la esperanza de Bloch", la escuela de Frankfurt y el marxismo. Esto ha significado ubicarlas prácticamente en un mismo nivel y por tanto concebir la única filosofía que ha demostrado plena validez en el proceso de liberación de los pueblos como un simple ingrediente más que condimenta el apetitoso manjar que se sirve ante el latinoamericano hambriento de soluciones.

La heterogeneidad de la filosofía de la liberación se manifiesta no solo en que se hable de diferentes sectores dentro de ella: "populistas", "críticos", etc., sino que de su estudio se infiere que en su seno si bien se agrupa un núcleo mayoritario de hombres de buena voluntad que los une el interés común por transformar la realidad latinoamericana, también afloran con frecuencia las manifestaciones anticomunistas que en lugar de contribuir al proceso de liberación de nuestros pueblos las entorpecen.

Puede apreciarse que no existe diáfana claridad en los proyectos que presenta y esto dificulta la realización de sus objetivos práctico-ideológicos encaminados a encontrar acogida en las masas populares. A esto se une el lenguaje alambicado y esotérico que es frecuente en algunos de sus representantes que dificulta aún más la comprensión por el hombre común de los propósitos y características de esta corriente de pensamiento.

Si la filosofía de la liberación desea mantener esa valiosa preocupación por vincularse a las masas populares, por aprender de ellas y a la vez servirles debe definir con mayor claridad sus objetivos concretos y expresarlos en un lenguaje asequible a estas.

Precisar el lenguaje conlleva llamar a las cosas por sus verdaderos nombres y en lugar de referirse a "opresores" y "oprimidos", "los que sufren" y "los que hacen sufrir", "nosotros" y "los otros", "los de adentro y los de afuera", indicar a que clase o grupos sociales concretamente se señalan. Aún cuando la estructura socio-clasista y los poderes políticos dominantes pudieran motivar preocupaciones por su reacción ante tales definiciones. En lugar de hablar imprecisamente de los llamados "centros de poder" sería aconsejable denotar que países si los capitalistas desarrollados e imperialistas o se quiere incluir a la Unión Soviética y el campo socialista. Esto se hace necesario, pues aunque no sea del agrado de muchos tener que tomar en consideración en todo análisis social la estructura clasista de la sociedad y la incidencia de la contradicción fundamental de nuestra época entre el capitalismo y el socialismo —y por esa injustificada razón se tilde a los marxistas-leninistas de reduccionistas, economicistas, dogmáticos, etc.— lo cierto es que querramos o no, nos guste o no, desde el vientre materno caemos en un mundo de diferencias clasistas y de diferentes sistemas socioeconómicos y no hay otra alternativa que respirar ese aire cargado de tales contradicciones. Ocultar o soslayar esas contradicciones no sólo es anticientífico, sino que contribuye a dificultar aún más el logro de la liberación a que se aspira.

Permanente y justa preocupación de la filosofía de la liberación ha sido la revalorización de la cultura y en especial de la filosofía latinoamericana. En este aspecto como en su insistente atención a otros problemas materiales y espirituales del hombre latinoamericano se ha diferenciado positivamente de otras corrientes de pensamiento que han prevalecido y aún sobreviven en nuestro ámbito.

Ha acentuado la necesidad de reforzar nuestra identidad como

pueblos que no sólo tenemos una historia, sino también un enemigo común: el imperialismo norteamericano. Sin embargo tales preocupaciones como natural rebeldía ante la penetración cultural e ideológica de que hemos sido víctimas como colonias y neocolonias ha llevado en ocasiones a extremos que pueden resultar negativos y no favorecen la real liberación.

Estamos tan acostumbrados a que existan países y culturas dominantes y dominadas, que se llega a pensar que estas siempre existirán y partiendo de tal presupuesto se arriba a la conclusión de que en algún momento debe llegar el turno a la cultura latinoamericana para imponerse. Hasta se han visto los primeros síntomas de tal futura hegemonía en el auge que ha tomado mundialmente la literatura latinoamericana. Mientras se piense desde esa perspectiva no nos liberaremos del prejuicio del hegemonismo que tan nefasto ha resultado para la cultura universal.

Tan enfermizo es el eurocentrismo que se nos ha inculcado, como el asiocentrismo o cualquier otra pretensión de enfoque cíclico de tipo spengleriano de las culturas. Este enfoque en lugar de unir a los pueblos del Tercer Mundo en su lucha por la liberación estimula las diferencias entre ellos y los desune.

Por otra parte la búsqueda de una filosofía estrictamente original de Latinoamérica que se pretende constituye una misión estéril, porque pasa por alto el carácter histórico universal de la filosofía, la cual por su forma ha adoptado en la historia múltiples gentilicios, pero que por su contenido es una. De igual modo que no podemos hablar de una física inglesa o una física alemana más allá del sentido histórico de los aportes de Newton o Einstein a las ciencias físicas en general, tampoco es posible hablar de una filosofía china o francesa más allá de lo que aportaron Lao-Tse o Rousseau al pensamiento filosófico universal. Solamente en ese sentido es que podemos plantearnos la búsqueda del valor de las singulares reflexiones de Bello, Varona, Ingenieros, Veá Ferreira, Vasconcelos o de la propia filosofía de la liberación como forma particular del filosofar latinoamericano cuyo contenido es la totalidad del pensamiento filosófico universal.

Siempre es posible encontrar elementos de originalidad en cualquier filosofía y resulta favorable revelarlos. Pero en ellos no radica el verdadero valor de esta sino en su autenticidad, la cual está dada por su grado de correspondencia con las exigencias epistemológicas, axiológicas, socioeconómicas, políticas, ideológicas y

culturales de su presente histórico en un sentido universal y no rica Latina en un momento histórico determinado. Algunas como pensamiento han sido auténticas en la historia de las ideas de América Latina en un momento histórico determinado. Algunas como el positivismo llegaron a perder su autenticidad, otras como el cadente no ha podido ni puede ofrecer posibilidades de autenticidad existencialismo nunca la han ganado. El pensamiento burgués deidad al pensamiento latinoamericano; solo esta puede lograrse en la filosofía que le ofrezca soluciones reales a las clases y sectores explotados y discriminados de nuestra América, en la filosofía que tomando en cuenta el desarrollo de la contradicción fundamental de nuestra época, de la revolución científico-técnica contemporánea y de los avances del pensamiento filosófico universal indique en el plano teórico y práctico la vía de humanización del hombre latinoamericano.

De gran valor resulta el sentido humanista que anima a la filosofía de la liberación que se pone de manifiesto cada vez en mayor medida en las intenciones de sus representantes encaminadas a lograr que el hombre latinoamericano alcance su plena dignidad. Se trata de que este no sienta humillación por su situación y su cultura. Pero para lograr no basta con difundir los valores humanos que laten con fuerza en la cultura latinoamericana, tarea esta muy meritoria. Si no se transforman los factores materiales que condicionan la pobreza, la insalubridad, el analfabetismo, la prostitución, etc., no se alcanzará mucho con la simple toma de conciencia. De ahí que la filosofía de la liberación debe presentar sus propuestas concretas y las vías materiales para alcanzar el status superior a que se aspira. Ella contribuye indudablemente al proceso de concientización del hombre latinoamericano y su circunstancia y además comparte el criterio de que la filosofía no puede seguir siendo una mera interpretación del mundo, sino que debe ser instrumento de su transformación, por eso otorga especial atención en el plano teórico al papel de la práctica. Ahora corresponde buscar las formas para que esta se realice.

En la búsqueda de su ideal social la filosofía de la liberación tiene lógicamente en consideración la experiencia de otros pueblos que ya han logrado sus primeras victorias en el proceso de liberación nacional en el continente. Se reconoce con frecuencia el ejemplo de Cuba, Nicaragua, El Salvador, lo cual revela que este movimiento no tiene una visión total imprecisa de lo que aspira

alcanzar. Sin embargo se ignora por completo la experiencia del resto de los países socialistas, bajo la constante referencia directa o indirecta de no tomar en cuenta "patrones extraños", de no seguir "métodos imitativos de otros horizontes políticos" o "formulas exóticas". A la vez se critica los marxistas leninistas de importar esquemas y de no tomar en cuenta la especificidad de nuestros países.

En verdad nada ha sido más enemigo al genuino enfoque dialéctico materialista que el dogmatismo y el esquematismo, aún cuando en la historia del movimiento comunista internacional se hayan en ocasiones producido algunos de estos errores que han sido reconocidos de manera autocrítica oportunamente. No se trata de la cuestión de importar modelos, pues en verdad no existen tales modelos de socialismo, sino que cada país acorde a sus condiciones históricas valora y ejecuta los métodos específicos que le conducen al proceso de liberación, pero teniendo en cuenta determinados principios y regularidades generales que se expresan de formas diferentes. Por tanto constituye un deber de todo intelectual preocupado por el proceso de liberación de su pueblo analizar pormenorizadamente tales experiencias y no excluirlas de manera a priori o de lo contrario se cae en la misma posición dogmática que se critica.

Solamente sobre la base de un análisis multilateral en el que se impone la valoración de la especificidad de cada país y cada región y se tengan en cuenta las leyes objetivas del desarrollo social es posible plantearse el proceso de liberación de los países subdesarrollados y poder actuar de manera consecuente con posibilidades exitosas.

Muchos representantes de la filosofía de la liberación no sólo han honrado con profundidad y rigor teórico en algunas de las causas que han motivado las actuales condiciones de los pueblos latinoamericanos y del Tercer Mundo y han sabido denunciar en el colonialismo, el imperialismo y la complicidad de las oligarquías dominantes las principales causas de tal situación. Producto de sus planteamientos y actitudes algunos han sido incluso perseguidos y atacados por su participación en movimientos progresistas y revolucionarios. Están conscientes de su posición de compromiso con las clases explotadas y de la imposibilidad de una neutralidad ideológica. Han podido ir detectando donde radican las bases sociales necesarias para realizar sus aspiraciones, pero

no cuentan con los mecanismos transmisores capaces de volcar en la masas el producto de sus reflexiones, a lo que se añaden las limitaciones que para su posible asimilación entre estas de sus ideas anteriormente hemos señalado.

En tanto que el radio de acción de sus planteamientos permanezca en el mundo académico exclusivamente esta no podrá cumplir los objetivos que se plantea. De ahí la necesidad de su vínculo orgánico con todos aquellos factores que contribuyan a la transformación cualitativa de la sociedad que ya probó su ineficiencia para América Latina.

En el proceso de unidad que reclaman todas las fuerzas progresistas latinoamericanas la filosofía de la liberación tiene ante sí el deber de aportar cada vez mayores elementos a su consolidación. Pero mientras se estimulen en su seno los criterios anticomunistas se le estará haciendo el juego a la reacción y los beneficios no serán precisamente las masas populares que se quiere liberar, sino el imperialismo y las clases explotadoras que se benefician también con su dominación. No debemos olvidar que el anticomunismo no es un arma de la burguesía que está dirigida exclusivamente contra los marxistas-leninistas y los países socialistas, sino contra todo movimiento progresista y de liberación nacional de los pueblos.

En la actualidad son menos los que recuerdan las Malvinas, pero son cada vez más los que piensan cada día en los efectos de la impagable deuda externa de los países latinoamericanos. En tales circunstancias la filosofía de la liberación puede contribuir favorablemente como una fuerza más a la unidad que reclaman el pensamiento y la acción en nuestra América.



## *XI Congreso interamericano de filosofía*

Recepción del Socialismo en América Latina

### **RECUPERACION DEL SOCIALISMO EN GUATEMALA \***

*José Luis Balcárcel*

El desarrollo del movimiento obrero, el marxismo y el Partido Comunista durante el proceso democrático, nacionalista, popular que se llevó a cabo en Guatemala (1944-1954), no tuvo realmente antecedentes inmediatos, de los que los mismos pudieran ser de alguna manera, hilo de continuidad. Como quedó establecido, la dictadura de Ubico (1931-1944) logró suprimirlos, a base de represión creciente.

No obstante, una de las primeras acciones llevadas a cabo por un contingente de trabajadores, inmediatamente después de producirse el derrocamiento del dictador Ubico y el ascenso del dictador Ponce Vaides, del que formaron parte algunos de quienes más adelante serían, efectivamente, los nuevos dirigentes del movimiento obrero, del marxismo y del Partido Comunista en el país, como en búsqueda de enlaces históricos, de retomar el proceso, o de reencuentro con él. Dicho contingente irrumpió en la penitenciaría central, obteniendo, ante la pasividad de las autoridades y de los centinelas y guardias del presidio, frente a la resuelta decisión de su exigencia, la libertad, de hecho, de los dirigentes, cuadros intermedios y activistas obreros encarcelados des-

---

\* Este artículo es parte de un ensayo más amplio.

de la represión de 1931, cuando sus demás compañeros dirigentes fueron fusilados. Se trataba de: Antonio Ovando Sánchez, Florentín Sánchez, Antonio Cumes, Salvador Batres, Luis Villagrán, Juan Luis Chiguichon, Alberto Pinal, Alfredo Pellecer.

La organización y movilización de los obreros y trabajadores en general, adquirieron rápido incremento y desarrollo, dentro del marco de la lucha final contra la dictadura y de la búsqueda de transformaciones económicas, sociales y políticas. Pronto se constituyó una central unitaria de trabajadores, como fase cualitativamente superior del movimiento obrero guatemalteco, en el proceso de su nueva etapa.

Sólo dos días después del derrocamiento de Ubico, se fundó la Asociación Nacional de Maestros, articulando orgánicamente a los trabajadores que habían terminado de conmover la solidez del gobierno de Ubico. En el desenvolvimiento de dichas actividades, junto a otros combatientes democráticos, tuvieron que ver de manera destacada dos profesores que pronto se convirtieron en dirigentes nacionales de incuestionable influencia, más allá del gremio del magisterio nacional: Mario Silva Jonama y Víctor Manuel Gutiérrez; ambos serían de los primeros marxistas de la nueva época y de los fundadores del nuevo partido comunista.

La Sociedad de Auxilios Mutuos Ferrocarrileros se reconstituyó, para adoptar, catorce años después de languidecer, las modalidades organizativas sindicales, dándole origen al Sindicato de Acción y Mejoramiento Ferrocarrilero —SAMF—.

Pronto se organizaron otras uniones o asociaciones que habían tenido que suspender sus actividades durante el gobierno de Ubico, y se crearon nuevas. En ese sentido desempeñó un importante papel, actuando como asesor laboral, Alfonso Solórzano Fernández, marxista que regresaba de México, en donde había militado en el Partido Comunista Mexicano, y obtenido mucha experiencia en el sindicalismo. Sobre todo como abogado del Sindicato de Tranviarios. Con su asesoría se reorganizó la Unión Nacional de Electricistas, dirigida por Alfredo Pellecer, obrero electricista, del antiguo movimiento de los trabajadores que pasaron en la cárcel los 14 años de la dictadura; igualmente, se fundaron la Asociación General de Empleados Particulares y el Sindicato de Trabajadores de Autotransporte de la República —STAR—. La actividad desempeñada por Alfonso Solórzano Fernández hizo

que el gobierno de Ponce Vaides muy pronto lo encarcelara, lo vejara y expulsara del país, hacia El Salvador.

Se integraron a Guatemala, como activistas o dirigentes, destacados luchadores provenientes de México y de El Salvador, guatemaltecos que regresaban, al caer la dictadura del general Ubico, y salvadoreños que llegaban, perseguidos por la dictadura de su país, la del tirano general Hernández Martínez. Guatemaltecos, como Alfonso Solórzano, Humberto Sosa, Carlos Arias, Ernesto Capuano, los cuales tuvieron inmediata y muy importante actividad al lado de los obreros, como asesores o activistas. En seguida acudiría el escritor Luis Cardoza y Aragón, autor de valiosos aportes, de los más serios y fundamentales, en el proceso inicial del movimiento obrero que recomenzaba. Salvadoreños, como Daniel Castañeda, Virgilio Guerra, Graciela García, Matilde Elena López y Miguel Mármol.

Mediante la actividad conjunta de los trabajadores se organizaron las asociaciones y uniones, precursoras de los sindicatos y las centrales obreras del periódico *El Imparcial*, de los ferrocarrileros, de la *United Fruit Company*, de los trabajadores bananeros de Tiquisate, de los zapateros, de los panaderos, de los albañiles, de los de la empresa naviera *Grace Line*, subsidiaria de la UFCO, de los jardineros, de los trabajadores de la confección de ropa, de los carpinteros, de los muelleros del puerto de San José, de los muelleros del puerto de Champerico, de los trabajadores en textiles.

En octubre del mismo año de 1944, se fundó la central unitaria: Confederación de Trabajadores de Guatemala —CTG—, cancelada en los inicios de la dictadura del general Ubico.

Mientras tanto, habían comenzado a organizarse clandestinamente en el país los grupos de estudio y actividad marxista, que pronto llegarían a constituir el Partido Comunista de Guatemala. Las primeras fuentes de divulgación del socialismo marxista fueron la CTG y, sobre todo, la Escuela Claridad. Esta afirmación permite entender más aún lo que subyacía en las luchas contra la CTG, como tendencia general para dividirla, y particularmente contra la Escuela Claridad, hasta lograr su clausura.

Antes de aludir a la práctica y desarrollo de las concepciones marxistas y del pensamiento socialista en relación con la diversidad de su articulación orgánica, debemos destacar la línea general anticomunista que privó, como campaña sistemática de la

reacción, contra el proceso democrático, nacionalista, y popular desde sus inicios, porque ésta fue siempre más amplia de lo que como objetivos se habían establecido aquellas organizaciones. Por lo mismo, abarcaba más que la localización de los marxistas en las mismas. Esto sin embargo, no significaba que el anticomunismo los ignorara. En todo caso, el anticomunismo se opuso y combatió sistemáticamente lo que de popular, democrático y nacionalista tenía el proceso en desarrollo.

De tal manera que los ataques que fueron generalizándose contra la CTG y la Escuela Claridad al principio, y en contra de las demás Centrales después, formaban parte de la campaña nacional que fue implementando la oligarquía desplazada, con quienes ideológicamente coincidían con ella, teniéndolo completamente claro o no.

Así se explica que el ataque a los marxistas formara parte del ataque general a lo democrático, nacionalista y popular, aunque para puntualizarlo se acudiera a términos como los de portadores de influencias extrañas o a los de agentes internacionales, porque éstos también eran extensivos en su aplicación a todo lo que ideológicamente, o a través de su actividad, resultara contrapuesto a las posiciones anticomunistas. Por lo que tenía que ver con quienes internamente dentro de la CTG atacaron a la Escuela Claridad, en su mayoría resultaban coincidentes con aquellas posiciones, aunque otros, excepcionalmente, se manifestaron divisionistas con base en razones personales.

Clausurada la Escuela Claridad (enero) después de un año de actividades, 1946 marca, a la vez, el surgimiento orgánico de los grupos marxistas en el país. Vinculado a la CTG se integró el Comité Organizador del Partido Comunista de Guatemala, con los comunistas salvadoreños el sastre Daniel Castañeda, el carpintero Virgilio Guerra, el talabartero Eduardo Camposreales, la abogada Matilde Elena López, el sastre hondureño Antonio Ardón, y los guatemaltecos Humberto Alvarado (escritor), Mario Silva Jonama (profesor), Víctor Manuel Gutiérrez (profesor), Antonio Sierra González (zapatero), José Luis Ramos (sastre), Max Salazar (sastre), entre otros.

Con estudiantes de derecho y trabajadores se constituyó la Asociación socialista; entre ellos Bernardo Alvarado Monzón, Carlos René Valle, Carlos Alvarado Jerez, relacionados con la Federación Sindical de Guatemala, José Alberto Cardoza (tipógra-

fo), Octavio Reyes (tipógrafo), José Antonio Ochóa (tipógrafo) del sindicato de Artes Gráficas, de la CTG, Justo Iturrioz (de la industria cervecera), Marco Antonio Chávez (estudiante).

Vanguardia socialista se constituyó también con salvadoreños como Pedro Geoffroy Rivas y guatemaltecos como Alfredo Guerra Borges, ambos intelectuales.

Otros grupos marxistas se formaron con miembros de los partidos de la pequeña burguesía democrática, Frente Popular Libertador (FPL), y Partido Acción Revolucionaria (PAR), entre quienes estaban Humberto Sosa, Carlos Arias, José Manuel Fortuny y Carlos Manuel Pellecer.

Conforme se desarrollaron y consolidaron los grupos marxistas fueron estableciéndose vinculaciones y coordinación entre ellos, tareas en las cuales colaboraron dirigentes comunistas como el salvadoreño Julio Fausto Fernández, intelectual que al cabo de los años se declaró neotomista, y Nela Martínez, de Ecuador.

Como resultado del acercamiento que entre ellos se había producido, acordaron la celebración de una conferencia de representantes con vistas a unificarse y establecer las bases de un congreso de constitución del partido de la clase obrera. Sin embargo, producto de la denuncia al presidente Arévalo de uno de los integrantes de la Asociación Socialista, (José Zamora Corleto, según se supo entonces, lo cual dio lugar a su expulsión) quien desempeñaba funciones en la secretaría de información de la presidencia, se frustró dicho proyecto cuando el gobierno decidió suspender las garantías constitucionales como medida de precaución ante uno de los tantos complots anticomunistas, a la vez que aprovechó la coyuntura para hacer coincidir en el decreto respectivo el conocimiento que tenía el gobierno de que se proyectaba llevar a cabo la conferencia marxista. Como consecuencia, se desató la represión contra los dirigentes obreros marxistas. Algunos de ellos como Antonio Sierra González, Virgilio Guerra, y otros, fueron encarcelados o expulsados del país. Las medidas represivas, sin embargo, no condujeron a la desarticulación de los grupos marxistas clandestinos. Por lo cual, en septiembre de 1947 lograron desembocar en la constitución de Vanguardia Democrática Guatemalteca, como la organización unificada políticamente y conducida por una dirección única, destinada a alcanzar el desarrollo suficiente para conseguir la fundación del partido de la clase

obrero. Su primer secretario general fue el zapatero Antonio Sierra González.

Junto a aquellos grupos de los que resultó Vanguardia Democrática Guatemalteca, funcionaba semi clandestino otro, igualmente de orientación marxista, que adoptó el nombre de Vanguardia Nacional, formado por intelectuales. Entre sus integrantes estaban el escritor Luis Cardoza y Aragón, Enrique Muñoz Meany (escritor, abogado internacionalista, canciller, quien había sido maestro, orientador en las ideas democráticas, de los dirigentes universitarios que con él embatieron a la dictadura, e iniciaron el proceso democrático, nacionalista y popular, con el triunfo armado), el abogado laboralista Alfonso Solórzano, Ernesto Capuano (también abogado laborista y agrarista), Miguel García Granados (piloto aviador, combatiente de la guerra española), José Castañeda (músico y musicólogo), los escritores Carlos Illescas, Augusto Monterroso y Otto Raúl González, José Córdova Cerna (abogado, quien después lo sería de la *United Fruit Company*, y posteriormente fuera uno de los principales intermediarios de la oligarquía local desplazada, ante el Departamento de Estado, para la ejecución de la intervención norteamericana).

Antes de terminar el año de 1946, y de que se constituyera el CNUS, la CTG había celebrado el II Congreso de Unidad Sindical (octubre de 1946). Sus resoluciones contaron con el respaldo de 95 delegaciones obreras y campesinas. Dichas resoluciones (63) trataron las siguientes cuestiones: la necesidad de la pronta promulgación del código de trabajo, la creación del Seguro Social, la "Realización de una reforma agraria con un Instituto de la Reforma Agraria... Liberación nacional del país a través de una reforma agraria... "Históricamente, fueron los trabajadores, a través del Citado Congreso de la CTG, los primeros en plantear la necesidad de una reforma agraria en el país"... Industrialización, y protección del comercio, cumplimiento de la jornada de 8 horas, justa remuneración del trabajo, derecho al trabajo, necesidad de la construcción de viviendas baratas, necesidad de medicinas y dispensarios médicos, control del precio de las medicinas, cultura popular. Quedó planteado que: "El proletariado guatemalteco, considera que tiene derecho preferencial la cultura democrática de la clase obrera sobre la cultura académica de las demás clases sociales". Además, la necesidad del desarrollo de la cultura específica de las nacionalidades indígenas. Preservación

de las libertades democráticas y rechazo a cualquier intento de restringir la que incluiría el derecho de formar un partido político de la clase obrera. Derecho de los trabajadores a elegir y ser electos a cualquier cargo de elección popular. Liberación de Guatemala de su condición semicolonial. Reintegración de Belice al territorio nacional. Apoyo a la CTG en su relación con las delegaciones obreras internacionales. Restablecimiento de la Central Unitaria de Trabajadores. Luchar por la consolidación de la paz.

El Código de Trabajo fue promulgado el primero de mayo de 1947. Dicho instrumento permitiría superar formalmente dos limitaciones impuestas por el gobierno. El impedimento establecido a través de la ley provisional de sindicalización (marzo de 1946), en contra de la sindicalización campesina, mientras no se promulgara el código, y la de haber prohibido las huelgas, después de la que el año anterior sostuvieron los obreros de la UFCO, después de considerar insatisfactoria la mediación que intentó el gobierno a través de los ministros de economía y gobernación. Al mismo tiempo, el código abría paso al registro de los sindicatos, como obligación necesaria para su reconocimiento. No obstante, la sindicalización de los trabajadores del campo continuó pros-crita.

Los tres grupos marxistas existentes en el país se reunieron en el Congreso destinado a que el Partido Comunista arribara a su fundación, se celebró en el año de 1949, en la clandestinidad. Tuvo muy larga duración: del 28 de septiembre al 18 de diciembre, con reuniones que se celebraron los sábados y domingos, y los días feriados, por la noche. La sesión de clausura del congreso constituyente se efectuó en el local de la Confederación de Trabajadores de Guatemala (CTG). Otras reuniones del congreso, se efectuaron en locales de sindicatos, como el de trabajadores de la educación (STEG).

Cuarenta y tres miembros, militantes activos de Vanguardia Democrática Guatemalteca formaron el núcleo inicial del Partido, cuya influencia en la actividad política, sin embargo, ya para entonces resultaba bastante amplia, puesto que entre las resoluciones de Vanguardia Democrática Guatemalteca se acordó que sus miembros actuaran orgánicamente dentro de los partidos de la pequeña burguesía democrática, principalmente el Partido Acción Revolucionaria (PAR), y dentro de las Centrales Sindicales, como la Confederación de Trabajadores de Guatemala (CTG).

Sobre todo en la CTG, la cual continuaba y continuaría siendo la organización conductora del movimiento obrero y sindical del país.

La forma orgánica que ya para entonces había sido adoptada y que se trasladaría al Partido Comunista fue la de células, conforme a las características leninistas, convertidas, después, en comités de base. Las células actuaron en los principales frentes de masas: sindical, juvenil y político.

Así fue desarrollándose la influencia de los comunistas guatemaltecos entre los trabajadores de la ciudad y el campo, entre los ferroviarios, los bananeros, los muelleros, los de la industria textil. Así, también, fue cómo, en diciembre de 1948, se fundó, bajo su influencia, la Alianza de la Juventud Democrática Guatemalteca; en 1949, la organización de estudiantes universitarios democráticos, Movimiento Universitario Reformista (MUR); y después en 1952, el Frente Universitario Democrático (FUD).

Igualmente, se fundó la Alianza Femenina Guatemalteca en 1949. Desde julio de 1953, Vanguardia Democrática Guatemalteca fundó los Comités de Acción Política de los Trabajadores (CAPT) como integrantes de un organismo que pudiera encauzar la orientación política de los obreros, de los campesinos y de los sectores populares, con vistas a contar, en lo futuro, con una fuerza que respaldara la actividad del Partido Comunista, en proceso de formación. En la segunda mitad de 1949 se impulsó la creación de comités políticos que permitieran una participación más amplia de la clase obrera, que la que alcanzaban a tener en los partidos pequeño burgueses democráticos. De los comités políticos, surgió el Comité Político Nacional de los Trabajadores —CPNT—. Con la participación de aquellos, se celebró la Convención Nacional Política de los Trabajadores, en enero de 1950, que apoyó la candidatura a la presidencia del coronel Jacobo Arbenz. Por divisiones que se produjeron entre los marxistas el CPNT, éste resultó dirigido y manipulado por izquierdizantes como Manuel Pinto Usaga y oportunistas como Arturo Morales Cubas. Al consolidarse el partido comunista, en marzo de 1951, se dispuso la disolución del CPNT, y en el mes de octubre se consiguió el establecimiento de la nueva Central Unica de Trabajadores, la Confederación General de Trabajadores de Guatemala (CGTG).

En su congreso de fundación el Partido Comunista discutió

tres informes que le fueron presentados por la Comisión Política de Vanguardia Democrática Guatemalteca: a) sobre la situación nacional; b) sobre la situación internacional; c) sobre la situación económica de Guatemala.

Al mismo tiempo, se discutieron los procedimientos para lograr la aparición pública del partido, las formas de retiro de los comunistas del partido Acción Revolucionaria, y el papel que les correspondería desempeñar a los comités de acción política de los trabajadores, así como la composición y características del comité central del partido.

Una tendencia minoritaria, encabezada por el dirigente obrero Víctor Manuel Gutiérrez, sostenía: Que los cuadros que actuaban en el PAR deberían retirarse inmediatamente. Que los CAPT deberían transformarse en el partido de la clase obrera. Que si el partido comunista era el partido de la clase obrera, sus dirigentes forzosamente deberían ser obreros.

La tendencia mayoritaria, encabezada por José Manuel Fortuny, sostuvo: Que sin desconocer la necesidad de la independencia política de la clase obrera, sin embargo, la aparición pública del partido requería un proceso, dentro del cual el retiro de los comunistas de los partidos pequeño burgueses democráticos tendría que darse relacionado con la situación concreta que, precisamente favoreciera más dicha presentación pública. Que los CAPT no eran un embrión del partido político de la clase obrera, sino un organismo de "orientación política de los obreros, de los campesinos y de los sectores populares" y un "vehículo de unidad nacional revolucionaria" que permitiera a los comunistas vincularse a las masas, cumpliendo una función transitoria, mientras en partido comunista aparecía públicamente. Que el ingreso al partido no podía ser indiscriminado, pues le abriría la puerta a los oportunistas. Que en el partido no existen diferencias en cuanto al origen social de sus militantes, cuadros y dirigentes, ya que todos orientan su acción conforme al marxismo leninismo, por lo cual política y disciplinariamente les corresponden iguales derechos y deberes; que en nuestros países atrasados los obreros tienen poco acceso al conocimiento y asimilación del marxismo leninismo, el cual le llega a la clase obrera esencialmente desde afuera a través de los intelectuales revolucionarios, quienes al adoptarlo como posición, se incorporan a las filas del proletariado y militan en las filas de su partido; que, por lo tanto, la direc-

ción del partido no necesariamente tenía que ser ocupada por obreros, de manera exclusiva.

Aprobadas las posiciones de ésta, que resultaba ser la tendencia mayoritaria y aprobados los estatutos del partido, se adoptó el nombre de Partido Comunista de Guatemala, y el lema: "Por la construcción del socialismo, trabajadores guatemaltecos, uníos", y se eligió el primer comité central, que se integró de la siguiente manera: José Manuel Fortuny (estudiante de la Facultad de Derecho, periodista, locutor de la radio nacional), secretario general, Mario Silva Jonama (profesor de educación pública, estudiante de las humanidades, dirigente del sindicato de trabajadores de la educación, exsubsecretario de Educación Pública), Bernardo Alvarado Monzón (estudiante universitario de la Facultad de Derecho, primero en México y después en Guatemala y uno de los portadores de las ideas marxistas al país a la caída de la dictadura); Víctor Manuel Gutiérrez (profesor de educación pública, jefe de misiones ambulantes de la Secretaría de Educación Pública, dirigente del sindicato de trabajadores de la educación, secretario general de la Confederación de Trabajadores de Guatemala), Alfredo Guerra Borges (periodista, estudiante de la Facultad de Derecho, locutor de la radio nacional), José Luis Ramos (sastre, dirigente de la CTG); Antonio Ardón (trabajador administrativo de los ferrocarriles, dirigente del sindicato ferroviario), Carlos Rene Valle y Valle (estudiante de la Facultad de Derecho), Octavio Reyes Ortiz (tipógrafo, dirigente del sindicato de artes gráficas y de la CTG); Huberto Alvarado (intelectual); Pedro Fernández (talabartero). Y los trabajadores salvadoreños y dirigentes del Partido Comunista de El Salvador, el sastre Daniel Castañeda; el carpintero, Virgilio Guerra y el talabartero, Eduardo Camposreales.

Por estar en desacuerdo con las orientaciones fundamentales y las resoluciones aprobadas en el congreso de fundación, Víctor Manuel Gutiérrez renunció al cargo de miembro del comité central y a su militancia en el partido, en enero de 1950.

En el mes de mayo, el día 20, se publicó en la prensa un documento que hacía pública la necesidad de fundar el partido comunista, a manera de propósito que se imponían los encargados de suscribirlo. Se tituló: "Por qué renunciamos del PAR". Lo firmaron, conforme a la decisión del comité central, José Manuel Fortuny, Mario Silva Jonama, Bernardo Alvarado Monzón, Al-

fredo Guerra Borges, José Luis Ramos, Antonio Ardón, Pedro Fernández, Carlos René Valle y Valle, Ignacio Humberto Ortiz y Rogelio López. El documento analizaba la situación nacional, concluyendo la necesidad de impulsar el movimiento revolucionario, hacia la puesta en práctica de una revolución agraria y antiimperialista, que diera lugar al establecimiento del socialismo. Hacía ver las limitaciones en las que estaban colocados los partidos pequeño burgueses democráticos, por razones históricas, para conducir a la clase obrera, haciendo ver la necesidad y urgencia de organizar a ésta con independencia política, para lo cual los firmantes empeñaban su decisión de hacerlo.

El primero de junio, Víctor Manuel Gutiérrez, con otros marxistas, algunos de ellos salvadoreños, decidieron hacer pública la existencia del Partido Revolucionario Obrero de Guatemala (PROG). Entre los dirigentes fundadores del PROG estaban: Hortencia Hernández (costurera, dirigente de la CTG); Antonio Obando Sánchez (carpintero, de los dirigentes del 20 al 30, que guardó prisión durante los 14 años de la dictadura, exsecretario general del Partido Comunista de Guatemala, es decir del primer partido comunista); Armando Villaseñor, (mecánico); Luis Villagrán (carpintero, también dirigente durante los años 20 al 30, miembro del Partido Comunista de los que pasaron los 14 años de la dictadura en la cárcel); Matilde Elena López (abogada salvadoreña); José Luis Alvarado (dirigente del sindicato de la tipografía nacional); Eduardo Castillo Hernández (herrero, diputado por Mazatenango, departamento al sur del país); Manuel Pinto Usaga (trabajador administrativo de los ferrocarriles, secretario general del sindicato ferrocarrilero, secretario general de la Federación Sindical de Guatemala); Víctor Manuel Gutiérrez (profesor de educación pública, jefe de Misiones Ambulantes de la Secretaría de Educación Pública, dirigente del sindicato de trabajadores de la educación, secretario general de la Confederación de Trabajadores de Guatemala).

La existencia de dos partidos marxistas, identificados con el movimiento obrero, en los cuales, existían, como parte de sus direcciones políticas, dirigentes reales y efectivos del movimiento obrero a nivel nacional, ciertamente causó confusiones tanto en el movimiento obrero mismo, como en el panorama político del país; sobre todo en los partidos democráticos pequeño burgueses,

en los cuales habían militado con anterioridad los dirigentes marxistas divididos.

En junio de 1950, comenzó la publicación del primer periódico del partido comunista, el *Semanario Octubre*. Su consigna era "Por un gran partido comunista, vanguardia de los obreros, los campesinos y el pueblo". De tamaño tabloide, llegó a alcanzar ediciones de 16 páginas y de más de 15,000 ejemplares. El periódico publicó reportajes sobre las condiciones que guardaban los trabajadores en las fincas, en las fábricas, en los barrios; planteaba sus demandas; divulgaba las ideas socialistas; informaba de los problemas fundamentales de la política nacional e internacional, y daba orientaciones alusivas a la solidaridad. Fue clausurado por el gobierno de Arévalo, en septiembre de 1950. Sin embargo, la presión popular consiguió que volviera a ver la luz, extendiendo su publicación hasta agosto de 1953, cuando se decidió sustituirlo por *Tribuna Popular*, que ya para entonces el segundo gobierno del proceso democrático, nacionalista y popular, llegó a contar con talleres propios de impresión, instalados fundamentalmente con fondos obtenidos en una campaña financiera nacional, en la que los trabajadores llegaron a aportar hasta un día de salario.

En 1950, al principiar septiembre, quedó establecida la escuela Jacobo Sánchez, destinada a la preparación de militantes del partido, así como de colaboradores y simpatizantes del mismo. El gobierno del presidente Arévalo la clausuró el mismo mes, encarcelando a más de 50 de sus alumnos.

Fue hasta el año siguiente, con motivo de la celebración del 1o. de mayo, coincidiendo con el planteamiento de un conflicto laboral de los trabajadores bananeros y muelleros, y de los ferrocarrileros de la IRCA, que se dio a conocer públicamente la existencia del Partido Comunista de Guatemala, a través de una declaración firmada por su comité central. La influencia que el partido comunista, como organización, adquiría al nivel de las organizaciones de masas, y en diferentes medios del país, realmente comenzó a manifestarse desde la constitución de Vanguardia Democrática Guatemalteca.

## FILOSOFIA Y CULTURA POLITICA EN LA ARGENTINA 1956-1966

Oscar Terán

Para quienes provenimos de un lejano país llamado Argentina, el tema del Horror es tan agobiante como ineludible. Y para quienes, como el que habla, vivieron los últimos años la ambigua experiencia del exilio el retorno no se identificó solamente con la vuelta gozosa al hogar que un texto heideggeriano evoca sino con aquel *unheimliche* con que Freud revelaba que lo *siniestro* sólo puede emerger en el seno de la propia casa: porque lo siniestro es precisamente la irrupción del horror en el ámbito de lo más familiar.

Y dado que en mi país ocurrió lo irreparable, concretado en el despedazamiento sistemático de los cuerpos y en la desaparición de miles de personas, una responsabilidad de los intelectuales consiste en preguntarse por las causas de tanta barbarie, sobre todo si seguimos suponiendo que sólo eludiendo el olvido es posible que se consolide esa tensión infinita entre la libertad y la igualdad que hemos decidido llamar democracia.

Introduzco dos variables más, y ustedes podrán entonces comprender el sentido de mis preocupaciones. Si es posible suponer: 1) que ese formidable dispositivo de terror no fue un rayo en el cielo sereno de la bonanza argentina, sino que se fue constituyendo en esos años cruciales del periodo 1956-66, y 2) que los discursos que tejieron la trama de la cultura argentina no fueron una nube de significantes desposeídos de eficacia simbólica, sino que produjeron efectos de realidad, entonces será legítimo indagar en esos saberes *no* para detectar en ellos el *origen* de un curso posterior que ilusoriamente albergarían *in nuce* pero sí para recomponer un cuadro seguramente parcial de unas creencias por

las que vivieron y murieron demasiados argentinos en los últimos años.

Esos saberes filosóficos mal podrían comprenderse si se los abstraen del horizonte político-cultural de la época posperonista. Ya que si bien es cierto que a partir del golpe de 1955 el peronismo conformó para la intelectualidad de izquierda un fenómeno al mismo tiempo irrebalsable e irresoluble, no lo es menos que entonces se inicia un pronunciado proceso de modernización de la cultura hacia el que tan mal dispuesto había lucido el peronismo desde el poder. Pero una vez desalojado este del Estado la intelectualidad crítica descubrió que no menos inquietantes resultaban los avales de la vieja élite liberal a una cruzada dispuesta a sellar a cal y canto hasta las fuentes de la producción simbólica peronista, cruzada que chocaba además con la persistencia de esa identidad política en vastos sectores populares. Se produjo entonces una auténtica ruptura generacional, sobredeterminada ideológicamente, en la que —como se ha dicho— viejos demasiado viejos y jóvenes demasiado jóvenes rivalizaban exitosamente en la competencia por la mutua incompreensión.

Pero si aquel cuadro reflejaba bien la pérdida de hegemonía de una dirección liberal en la Argentina, no dejaba de vincularse con variables más extensas. Generación sin maestros la Argentina de los años considerados coincidía con una de las rupturas civilizatorias más formidables del siglo. La apertura cultural posibilitó precisamente la irrupción de un clima teórico en donde las consecuencias de la segunda posguerra mostraban la crisis de un sistema de valores rápidamente identificados con la recurrentemente desprestigiada figura de lo burgués. Símbolo de la mala fe no sería difícil reencontrarla en ese envés del héroe existencialista que *La nausea*, había caracterizado en un pasaje célebre como el prototipo del conformismo y la mediocridad.

Y es que si, como en tantos otros sitios, la filosofía en la Argentina de esos años estuvo hegemonizada en esta fracción del campo intelectual por los nombres de Hegel, Husserl y Heidegger fue sin duda en torno del sartrismo donde se cristalizó una franja contestataria dentro de la cultura argentina. En ella encontraron los jóvenes denuncialistas los elementos para reaccionar contra el espiritualismo —para decirlo rápidamente— de la filosofía académica. Son diversas las publicaciones que ya en los años sesentas siguen reclamándose de ese humanismo históricamente situado

que debía eludir los artilugios burgueses de la mala fe para contribuir a liberar a los hombres de sus miserias concretas. Para entonces, Miguel Angel Virasoro había definido las a su entender tendencias dominantes en la filosofía argentina, y por cierto que ni en la línea scheleriana encabezada por Francisco Romero, ni en el neotomismo o aun en el existencialismo espiritualista podían los intelectuales deseosos de una filosofía concreta y comprometida hallar satisfacción a sus demandas.

Esta impronta sartreana fue rápidamente extendida al tratamiento de unos temas nacionales y a una concepción de la política en la que los prototipos alternan para inclinarse a una moral que no elude hacerse cargo de consecuencias violentas en su eventual proyección práctica. La temática de las manos sucias recorrerá así como un hilo rojo una gran porción de la producción teórica de izquierda, condensándose con otras del mismo signo pero provenientes de universos doctrinarios diversos que, con una entonación más vernácula venían a plegarse a las necesidades de la *Realpolitik*.

De uno u otro lado, era la búsqueda de la *eficacia* lo que orientaba estas estrategias, y en nombre de esa eficacia se impugnaba el terreno de las palabras y de mediaciones políticas institucionalizadas que aparentemente dificultaban el acceso a una práctica auténtica y prejudicativa, para decirlo con el lenguaje fenomenológico que nutría el pensamiento sartreano.

La doctrina del compromiso, fue así la traducción adecuada para toda una franja de intelectuales entre su adscripción profesional y sus incursiones en el terreno político.

Aquella desconfianza en las formas institucionalizadas de la política se vio particularmente fortalecida por los efectos sobre el campo cultural de la llamada "traición Frondizi". Este presidente durante su campaña preelectoral prometió la integración de clase obrera y la intelectualidad para luego desmentir cuidadosamente en su gobierno estos postulados, esta actitud fue para muchos la revelación de que, en clave modernista, el Estado seguía siendo un Leviatán corruptor, y que el intelectual debía mantener su feroz independencia ante las seducciones del Príncipe. La noción de *praxis* adquirirá entonces un fuerte predominio en los escritos filosóficos, y esta praxis se identificó con la noción de negatividad humanocéntrica que la lectura hegeliana de Kojève había puesto de re-

lieve, mientras la dialéctica del Amo y el Esclavo pasó a ser el centro de una Fenomenología del Espíritu en la que la filosofía argentina privilegió primero la figura del Trabajador antes de que fuera convocado a comparecer el rostro fascinante y temido del Guerrero.

Objeto constituido por fuerzas heterogeneas, el discurso humanista de la filosofía crítica argentina iba a fusionarse de hecho con el *elan* voluntarista de igual signo que la Revolución Cubana comenzaba a irradiar. Después de todo una lectura posible del sarttrismo era que el lugar vacante por la muerte de Dios podía ser ocupado por esa pasión tan inútil como dadora de sentido del hombre, y el aura inconmensurable de la idea de revolución ahora realizada en tierras latinoamericanas produjo consecuencias político-culturales formidables sobre extensas capas de la intelectualidad argentina. Sólo a partir de la difusión del estructuralismo (en un periodo sin embargo posterior al aquí considerado) la "disputa del humanismo" iba a quebrar el liderazgo existencialista pero sin que el descentramiento del sujeto relativizara por el momento la fortaleza de la idea de revolución. Simultáneamente, el discurso filosófico se abrió a un historicismo que condujo a la adopción de la palabra dialéctica como la de una llave capaz de abrir todos los enigmas. Tarea digna de un nuevo Edipo, ese enigma seguía llamándose el peronismo, y no se vaciló en invertir su anterior valoración negativa, para incluirlo dentro de la retícula del Bastardo sartreano para que la asunción del punto de vista de estos nuevos ofendidos y humillados fuera capaz simultáneamente de activar la desenajenación de esos intelectuales que —ellos mismos o sus padres— habían visto un 17 de octubre pasar ante sus puertas el río de la historia (así lo creyó Marechal) confundiénolo con un acontecimiento cuasi policial...

La historiografía ocupó en esta trasmutación de valores y lecturas un lugar destacado, con el resultado dudosamente productivo de que el entero pasado argentino tendió a esclarecerse súbitamente, dejando sobre el escenario un drama sin suspenso en donde los actores se dejaban fácilmente reducir a los intereses de clase facción o banda que determinaban teóricamente puntuales relaciones con las prácticas políticas e intelectuales.

A partir de estos postulados, esa franja contestataria de la cultura y la filosofía argentinas efectivizó casi espontáneamente un acercamiento explícito a posiciones marxistas. Cuando ese movi-

miento se consume, podrá afirmarse que existió en la Argentina una capa intelectual que desembocó en el materialismo histórico a partir de su adscripción al existencialismo sartreano.

Pero también el ámbito de la doctrina marxista iba a resultar incluido en esta recomposición general de temas y actores culturales en la Argentina del periodo 1956-66. La dirección filosófica depositada hasta entonces en las estribaciones del stalinismo de Garaudy va a ser fuertemente sacudida por la inclusión en el debate de los textos de Gramsci, rápidamente traducidos por primera vez al español desde un operativo político-cultural nacido en un espacio de la izquierda clásica. Empero, en esos años en que nace el fulgurante fenómeno de la nueva izquierda, esos mismos escritos iban a ser utilizados en clave de lo nacional popular gramsciano para intentar, otra vez, incluir desde una comprensión marxista el tema del peronismo. Sólo la exitosa penetración de los escritos de Althusser, hacia mediados de la década del 60, introducirá otro espacio teórico de interlocución, pero la presencia de Gramsci no cederá fácilmente en el imaginario teórico de los marxistas argentinos.

En lo que todos ellos fueron coincidiendo era en que la política se había constituido en el ámbito privilegiado de la praxis, y que la contrafigura satanizada había que denunciarla en el apoliticismo del "alma bella". Esta ideología tan alejada del hedonismo narcisista buscará el absoluto en la historia, y la idea de totalidad adquirirá ante sus ojos el atractivo de aquello que es preciso entrever para considerar a lo social como el espacio de realización de la utopía. Esta voluntad de sistema que demandaba respuestas contundentes no podía dejar de otorgarle un estilo maniqueo y sectario a las polémicas.

Las distancias abiertas en las ideas, los estilos de vida y los proyectos de nación adquirieron también en la filosofía un fuerte carácter excluyente. Un discurso animado de la lógica "amigo-enemigo" gana buena parte de los debates, y a todos ellos la vehemencia de quien se sabe poseedor de una verdad que los demás se niegan aviesamente a aceptar.

Cabe preguntarse si, con ello, la filosofía de esos años se había comunicado tan fluidamente con una concepción terrorista de la teoría como la que Descombes postula para un periodo análogo de la filosofía francesa. Pero si la historia no es la lectura de un significado primario ya escrito en el mito de los orígenes, sino el

entrecruzamiento azaroso de acontecimientos heteróclitos, entonces nada avala la tesis de que, en el cruce de modernización y relectura del peronismo, la conformación de una cultura contestataria conformaba la antesala necesaria de la violencia efectiva. Si hubo otros sitios donde estos fenómenos también ocurrieron sin haber desembocado en las catástrofes argentinas, ello se debió a que, en el orden de lo que elusivamente llamamos lo real, otros acontecimientos iban a oficiarse de profecías autorrealizadas de presagios fundacionales. Se sabe que ya a fines de la década del 50, el tema de la seguridad nacional y su concepción de las fronteras ideológicas se difunde expresamente dentro de las fuerzas armadas argentinas. Cuando en 1966 se produce un nuevo golpe militar, éste incorpora como dato novedoso el autoconcebirse como un acto político refundacional de la misma nacionalidad. Para ello, toda aquella cultura crítica y moderna debía ser cuidadosamente exorcizada. El castigo desatado sobre miembros del cuerpo universitario aquella noche de los bastones de 1966 mostró hasta dónde este delirio autoritario formaba parte de una convicción de Estado. Para muchos empero fue también la autorrealización de la profecía que vaticinaba el fin de las formas institucionalizadas de la política, y también de la filosofía...

Poseedores unos y otros de una batería de certeza irreductibles los actores político-culturales argentinos —como en *Angelus Novus* de Benjamin— identificaron esa fuerza que los lanzaba hacia adelante con el sendero mismo que habría de conducirlos hacia un futuro esplendoroso. No sabían no podían saber; que ese viento que llamaron historia no haría más que estrellarlos contra desgracias entonces impensadas.

Pocos saben y no tienen por qué saberlo cuanto de autobiografía contienen las líneas que no sin dificultad acaban de leerse. Pero si es cierto que un nuevo ciclo político se ha iniciado en mi país, la emergencia de un nuevo ciclo cultural que lo acompañe requerirá sin duda, también para la filosofía, la renuncia al culto obscuro de lo mismo. Sobre la base de la aceptación de la diferencia que define a la democracia, quizá sepamos entonces atender por una vez a las duras lecciones del pasado para extraer de ellas efectos de justicia y tolerancia.

## EL CRISTO SOL\*

Enzo Segre

Cristo sol epifanía religiosa de la semana santa en San Miguel Tzinacapan, comunidad náhuatl de la sierra norte de Puebla.

Poner a los evangelizadores sobre aviso respecto al paganismo precolombino, que mezclaba y contaminaba la doctrina católica traída por los conquistadores y misioneros, fue la tarea que iban a empezar Domingo Durán y el franciscano Shagún. La necesidad de conocer las antiguas religiones autóctonas se debía a la voluntad cristianizadora de erradicarlas. Después de una primera actitud que consistió en ignorarlas, confiando para su desaparición en el poder natural evangelizador de la verdad católica, se reconocía su persistente omnipresencia que plasmaba la conciencia colectiva indígena. No sólo ritos paganos, mágico-religiosos se mezclaban y alternaban la verdadera fe sino que por una astucia del mal asumían paradójicamente análogas a las cristianas. La reflexión alrededor de la naturaleza de los indios, si fuesen la treceava tribu perdida, o si ya habían sido evangelizados por el apóstol de las indias Santo Tomás, derivaba de la necesidad de definir el lugar de los indios en la perspectiva de la escatología católica. Sin embargo era la presencia de ritos hispánicos como el bautizo, la confesión, el matrimonio, los que constituían un problema inquietante y la indicación de una evangelización precedente degenerada en el transcurso de los siglos por obra diabólica hasta volverse una *parodia satanae*, extremadamente peli-

\* Las notas de este artículo, aparecerán en nuestro próximo número de *Dialéctica*.

grosa por su semejanza con el cristianismo. Como ya le había sucedido a Bartolomé de las Casas en su vejez, cuando de la defensa de los indios basada sobre los valores absolutos y universales del catolicismo se había abierto a la consideración de las manifestaciones religiosas indígenas, encontrando en ellas una sacralidad y una dignidad autónomas, Durán, mientras va profundizando su conocimiento de la religiosidad de la vida indígena, primero en la Nueva España manifiesta una inquietud de la conciencia etnocéntrica occidental. El conocer lo otro no es sólo una operación gnoseológica, sino una revolución existencial, especialmente cuando aparecen destellos de la realidad de otros modos legítimos de ser en el mundo. Aún cuando también en las esferas de los valores mundanos este acto tenga un significado fundamental, en la esfera religiosa se vuelve destructor: los valores absolutos de la revelación adquieren historicidad y las otras religiones asumen legitimidad total de revelaciones divinas. El campo de lo religioso va más allá del espacio privilegiado de una revelación y se encuentra frente a una fenomenología de lo sagrado mundial. Manifestaciones religiosas que ya no son una *parodia satanae*, sino lenguajes diferentes del logos sagrado.

Escribe Durán: "Las antiguas creencias son todavía tan numerosas, tan complejas y, en muchos casos, tan similares a las nuestras, que las unas se sobreponen a las otras... ellas siempre han tenido sus sacramentos y un culto divino que coincide, en varios aspectos, con nuestra religión, como se verá en el curso de este trabajo".<sup>1</sup> Una verdadera dificultad la de enfocar lo que corresponde a cada religión, las autóctonas y la católica española, que no deriva sólo de la concepción de los indios como judíos perdidos (o sea esencialmente del etnocentrismo que conducía cada historia del occidente judío-cristiano y a su escatología), sino del encuentro entre religiones complejas que, de acuerdo con un enfoque fenomenológico, mostraban profundas analogías, sobre todo cuando sus elementos constitutivos se consideraban por separado, sin tomar en cuenta su estructura en conjunto. De hecho mientras las dos cosmovisiones representan e interpretan universos distintos y lejanos entre ellos, sus rasgos aislados pueden tener semejanzas.

"¿Se creía que Pascua fuera una fiesta típicamente cristiana? —recuerda Todorov resumiendo unos pasajes de Durán—. Sin embargo para la fiesta de Texcatlipoca se recubren los templos con flores, como hacemos nosotros el jueves santo. Y las ofrendas

a Tlaloc son exactamente iguales a las que hacemos nosotros el viernes santo. Por lo que se refiere al fuego nuevo, es parecido a las velas que se encienden en Pascua".<sup>2</sup>

Durán, "un cristiano convertido al indianismo quien convierte a los indios al cristianismo"<sup>3</sup> es uno de los primeros mexicanos, ya ni español ni indio.<sup>4</sup>

Esta mexicanidad suya se basa sobre una dificultad óptica derivada de una comparación fenomenológica de los rasgos religiosos (a los cuales se opone su ardiente fe cristiana atormentada por el encuentro con lo otro).

"Entonces yo también tomo el bastón florido y sigo a los otros".<sup>5</sup>

El bastón florido de Texcatlipoca que los indios usan en lugar de los cirios en las ceremonias cristianas.

Este metamorfismo entre lo divino y lo diabólico, basado en las analogías entre las dos religiones, se volvió aún más válido en la medida en que los procesos sincréticos avanzaban y se constituía durante la época colonial una nueva cultura indígena.

Mientras los procesos de modernización, de secularización y de laicización alejaban el occidente de la cultura medieval, ésta, como creencias mágicas, místicas y religiosas se volvía parte integrante de la nueva cultura indígena colonial.

El encuentro con la actual cultura indígena es un encuentro con lo otro distinto, pero también con lo otro que fue el occidente, y que siguió un camino distinto. La síndrome de Durán, o sea el efecto cambiante, la transmutación de los rasgos culturales, la dificultad de identificar su origen, se vuelve a presentar ante los ojos del observador actual, quien a menudo se debate en la alternativa de si lo que ve es sobre todo católico romano o precolombino. La dificultad de expresar un juicio sobre cuales son los componentes principales de una cultura indígena.

El sincretismo es uno de los posibles resultados de los procesos de aculturación, junto con la deculturación y la contraculturación.<sup>6</sup> Aun cuando durante el contacto entre etnias distintas se manifiestan procesos de selección tanto en la cultura que da como en la que recibe (las partes se pueden intercambiar, especialmente si las etnias tienen un poder semejante) cuando una etnia nacional, como los españoles, choca con un imperio aun no consolidado, como el Azteca, las debilidades del estado de tipo asiático se suman a las propias de las etnias tribales.

De eso resultan procesos culturales en que sincretismo, decul-

turación y contraculturación se dan en un régimen de relaciones de fuerzas asimétricas. Las tres manifestaciones posibles derivadas del impacto, pueden ser fuertemente mezcladas entre ellas y se estudian por separado sólo por mayor claridad.

Junto a la deculturación indígena provocada por misioneros y laicos españoles, se desarrollan también procesos de contraculturación que dan sentido al mismo sincretismo.

El santo oficio,<sup>7</sup> encargado de la pureza de la fe, no tiene que combatir únicamente herejes, moros y judíos, sino también la religión de los indios, en particular la magia, que tiene un gran poder de seducción y de penetración en el mundo de origen español, todavía embebido de cultura medieval.

Si el Santo Oficio es el símbolo de la contraculturación de los vencedores, la magia es el núcleo cultural de los vencidos sobre el cual se basa y reorganiza la cultura indígena colonial de la resistencia, que con sus modalidades tanto lugar ocupa aún en la vida indígena actual. Un sincretismo religioso que no deriva de una amalgama casual de rasgos culturales, aun cuando el dar y el tomar ambos son selectivos, sino donde rasgos culturales de larga duración constituyen los núcleos sobre los cuales se organiza el sincretismo. Rasgos culturales que son partes fundamentales de la visión del mundo, de la cosmología de los indios.

“Aun después —observa Kluckhohn que el contenido de la cultura de los indios americanos haya sido completamente europeizado, su forma de vida conserva de alguna manera un sabor característico, como si el recipiente se hubiera quedado aborigen”.<sup>8</sup>

En el caso que se tomará en consideración, la cultura de los indios está muy lejos de ser completamente europeizada, aun cuando la cultura europea está presente. Lo que interesa relevar es el recipiente, las estructuras culturales de larga duración que presiden a la composición sincrética de los rasgos, procediendo más allá de la reseña fenomenológica.

La Semana Santa, es decir el ciclo de las ceremonias de Pascuas en San Miguel Tzinacapan, es el objeto de este ensayo. La temporada sagrada se abre con el domingo de palmas y concluye el sábado siguiente con el baño de purificación en la mañana y el encendido del fuego nuevo a medianoche.

El día de Pascuas es un domingo como muchos otros. Simultá-

neamente a esta fiesta se desarrolla un carnaval que termina con la quema de un judás<sup>9</sup> o diablo. Los protagonistas de este carnaval son los huehuentones,<sup>10</sup> jóvenes sin cargos cívicos-religiosos, algunos de los cuales son homosexuales que se disfrazan de mujer.

La quema del diablo puede tener lugar el sábado o el domingo de pascua, o incluso el lunes siguiente. No hay una regla fija, sólo una tendencia, contrariamente al ciclo religioso que está programado en cada detalle. A los huehuentones les toca la libre interpretación de la tradición inspirada en la vida cotidiana, aquellos que están encargados de la pascua sagrada, la repetición fiel de ritos meta-históricos. A los primeros la tradición oral, a los otros, la escritura, los libros sagrados.

El espacio ritual del ciclo religioso de la pascua encuentra su centro en la iglesia; el círculo que describe la procesión del viernes, está rigurosamente trazado, los huehuentones tienen una movilidad impredecible, que va más allá de los límites de San Miguel Tzinacapan hasta el zócalo y las calles de Cuetzalan, el municipio principal. Tiempo y espacio libres, tiempo y espacios determinados. Estructuras rígidas de cargos cívico-religiosos, transgresión social, sexual espacial y temporal.

En esos días brilla un sol muy fuerte. Abril y marzo son los únicos meses sin lluvia. Las nubes y la niebla que en los demás meses escalan las montañas del golfo de México remontando hacia atrás el fluir de los ríos, esperan a lo lejos. Una temperatura no usual, un calor sorprendente, amenaza a los hombres y la naturaleza, la tierra cultivada y la selvática. Sol y lluvia no se alternan en rápidos equilibrios. "Es la temporada seca, peligrosa e inquietante. Tonalcayotl".<sup>11</sup>

A pesar de que esta estación se repite seguramente cada año, su amenaza es tan grande que a menudo termina en Cuetzalan con la procesión nocturna de la Virgen de los Remedios, la madre de Cristo que hace llover como Tlaloc.

La sierra norte de Puebla, región a la que pertenece San Miguel Tzinacapan, se encuentra en la parte oriental del antiguo Anhuac,<sup>12</sup> donde termina el altiplano y por tierras frías y templadas baja hasta las calientes del golfo de México. Para los pueblos mesoamericanos, entre los cuales están los Nahuas, los puntos cardinales no eran meras expresiones geográficas, sino que conllevan características específicas en el marco de la simbología cosmológica. Estas propiedades estaban a la base de la conciencia

religiosa, que a través de ella enterpretaba los eventos históricos, en un diálogo, de acuerdo con Todorov, en el cual la comunicación con el cosmos prevalecía sobre la comunicación entre los hombres.<sup>13</sup>

La explicación mitológica de los sucesos pone al hombre en un universo metahistórico, en el cual los ritos y los mitos en que se fundamenta la sociedad humana constituyen una relación inseparable entre la realidad positiva y la realidad simbólica. El ciclo agrícola, repetitivo, que permite la reproducción sencilla de la producción y de los productores, la concepción circular del tiempo en que el futuro consiste en la reproducción del pasado, permite que la simbología cosmológica sea un universo de referencia concluido. *Hic et hunc e perennis coincident.*

Sobre esta región tenemos sólo unas informaciones casuales: míticas, lingüísticas, históricas y arqueológicas. Sin embargo estas noticias probablemente son suficientes para una reconstrucción mítico-histórica de la región que proporcione el sustrato religioso precolombino, con el cual se realiza el sincretismo con la muerte y resurrección de Cristo. La sierra norte de Puebla coincide con el antiguo Tlalocan. n

“El lugar donde suponían que se formaba la lluvia, o sea el vino de la tierra”, los nahuas lo llamaron “escribe Robelo— Tlalocan; y el dios que allí vivía, Tlalocantecutli, “Señor del lugar del vino de la tierra”. Los cronistas traducían a Tlalocan como paraíso, opuesto al Mictlan, casa de los muertos, que tradujeron como infierno. Como en el Mictlan se esconde el sol, en el Tlalocan la luna, y así como el fuego crea el sol, Tlaloc o el agua es el padre la luna”.

Tlaloc (tlalli= tierra; Octli= vino, o sea el que bebe la tierra, la lluvia) es una de las más antiguas divinidades del panteón mesoamericano. Fecundador de la tierra, habitaba en las montañas más altas donde se formaban las nubes. Los antiguos, como hoy en día sus descendientes, iban hasta allá para implorar su protección.

El Tlalocan sufrió en el transcurso de los siglos varios cambios, aun cuando siempre se localizó en este. Para los aztecas de los siglos XV y XVI, el paraíso de la fertilidad, la región de la lluvia, se había alejado de las montañas que circundaban el valle de México y había llegado a coincidir con las tierras que bajan hacia el golfo de México.<sup>15</sup>

El Tlalocan era también el Quetzacallan, “La casa de las plumas verdes”, residencia de Tlaloc, quien, con una sonaja de niebla, el ayochicahuztli, llamaba las nubes cargadas de lluvia. Aquí:

“nuestro amigo canta el Quetzalcocotli,  
canta en la aurora el Centeotl rojo”.<sup>16</sup>

El Tlalocan es el lugar donde se da la multiplicación de los bienes, del maíz.<sup>17</sup> En el oeste, donde se pone el sol, está la región de los muertos, pero el este es la región de la resurrección, del nacimiento de los astros y del maíz.

“Es Tlapallan —observa Soustelle— la región roja de la aurora también llamada Tlillan Tapallan, la región roja y negra de la muerte y de la resurrección”.<sup>18</sup>

Tlillan Tapallan es el lugar en que Ceacatl Quetzalcoatl huyendo después de su muerte, se transforma en Venus, la estrella de la mañana.<sup>19</sup> El códice Borgia dice que los Nahuas de la región de Puebla imaginaban la serpiente emplumada con en la boca un conejo, el animal de la luna, la estrella de la mañana, por esa metamorfosis de las propiedades que distingue el pensamiento de Mesoamérica, es también Tlahuizcalpantecutli (el señor de la casa del crepúsculo), que bajo el signo una caña, es un héroe mitológico, hijo de Mixcoatl y de la Virgen Chimalman, quien lo había generado por immaculada concepción. El se fue a la guerra con su padre y vengó su muerte con la de sus hermanos, las estrellas, los “cuatrocientos mimicoas”.<sup>20</sup> (En un cuento que se sigue contando hoy en día Cristo Sol combate cada noche contra los santos estrellas.)

De acuerdo con krickeberg, las fiestas relacionadas con la agricultura llegaban a su climax en primavera y otoño, en ocasión de la siembra y de la cosecha, y estaban dedicadas respectivamente a Xipetotec,<sup>21</sup> el dios de la vegetación y a Tlazolteotl, la vieja diosa de la tierra. La primavera era también la fiesta de Xochitl-queztal, una divinidad que representa un mito extremadamente similar al de Procerpina, y de Centeotl, el dios del maíz tierno.

Canto de Xipe:

Quizás voy a irme, a irme, a morir

yo, la tierna planta de maíz. Mi corazón es como una piedra verde.<sup>22</sup>

Diversos autores, entre los cuales Krickeberg<sup>23</sup> sostienen que cuando se trata de encontrar el centro espiritual del mundo pre-Azteca, necesariamente la vista se dirige no hacia los Toltecas históricos, sino hacia aquellos pueblos que vivían desde tiempos muy remotos a ambos lados de las carreteras de Cholula a Oaxaca y a lo largo de las de la Costa del Golfo (Nahuas, Chochoyopopolocas, Mixtecos). En la Sierra Norte de Puebla, habitada desde tiempos lejanos por Otomíes y Totonacas, llegaron los Nahuas en tres etapas migratorias. La profunda Nahuatización del Totonacapan se debió a los primeros dos. Estas migraciones de tribus Chichimecas se pueden dividir como sigue: Primero, una Nahuatl, que pasó a través de los valles de Pachuca y de Tulancingo y que se estableció en las cercanías de Huachinango y Zacatlán; otra Nahuatl, que vino del centro y del sur del estado de Puebla, y que actualmente ocupa el suroeste de la sierra cerca de Teziutlán, Tlatauqui, Zaca-poaxtla y Cuetzalan. “Los dioses tribales de las primeras tribus Nahuas —observa Krickeberg— eran divinidades estelares”.<sup>24</sup>

La tercera ola migratoria (conquistas de Tizoc y Ahuizotl) empezó alrededor de 1450 y terminó en el 1475 con la integración del territorio al Imperio de la Triple Alianza. De acuerdo con Medellín Zenil:<sup>25</sup> “Los cultos a la divinidad solar, a la luna, a venus, a la serpiente emplumada, a Tlazolteotl, a Tlaloc, a Huracán, a Miclantecutli, Mictecacihuatl, a Xochiquetzal, son comunes en esa época en la Región”.

Se pueden deducir diversos procesos de aculturación religiosa prehispánica, entre ellos el que se dió entre los nómadas Chichimecas, portadores de una religiosidad astral, y los Totonacas de antigua religión agrícola. A este sincretismo que se manifiesta alrededor de los siglos XII y XIII, le sigue el provocado por el impacto de la conquista Azteca, cuya religión era a su vez el resultado del eclecticismo imperial. Estos procesos tienen cuando menos dos facetas: 1) la presencia de concepciones religiosas, astrales y agrícolas, que participarán en el sincretismo con la pascua católica; 2) la costumbre de estas poblaciones al sincretismo religioso, o sea la manipulación de signos religiosos ajenos en el interior de su propio horizonte cosmológico.

Quando los Franciscanos comenzaron la evangelización con una residencia intermitente, se enfrentaron a poblaciones acostumbradas desde siglos a construir sistemas religiosos sincréticos.

La sierra en que se encuentra San Miguel Tzinacapan es una zona de transición entre la llanura semidesértica del altiplano y la llanura tropical del Golfo de México. Ahí, como ya se mencionó, viven diferentes grupos étnicos, Nahuas, Totonacas, Otomíes y Tepehuas. Los mestizos por lo general están concentrados en las cabeceras o en los pueblos de entrada a la Sierra. Arizpe opina que "esta zona fue el mítico Totonacapan, ligado al Señorío de Cempoala, y muy poco relacionado con los Nahuas Históricos hasta las conquistas de Tizóc y Ahuizotl, quienes lo integraron por la fuerza al imperio Mexica".<sup>26</sup> Que "desde un punto de vista cultural la región se divide en dos direcciones: la numerosa población Totonaca mira siempre hacia su centro cultural, Papantla; los grupos Otomíes y Nahuas mantienen vínculos con el altiplano central; los Tepehuas son un grupo aislado, sin relaciones culturales externas, excepto un parentesco con los Totonacas".<sup>27</sup>

Beaucage,<sup>28</sup> remontándose al Códice Mendocino, considera que los pueblos de esta región estaban sometidos, en época prehispánica, al autoritarismo de las cabeceras, controladas a su vez por un centro administrativo. Tres gobernadores se ocupaban del sur de la sierra; los de Teziutlán, Nauzontla y Tlatlauqui; el tributo generalmente consistía en algodón. De acuerdo con dos "Relaciones Geográficas"<sup>29</sup> del siglo XVI se tiene conocimiento de que las sociedades de la "tierra templada" (Nahuas, Totonacas) eran en gran parte anárquicas y fuertemente jerarquizadas.

"Los mestizos —escribe Sánchez— llegaron sólo al final del siglo pasado y durante la revolución. En esa época el café se extendía hacia la vertiente del Golfo de México y en Chiapas".<sup>30</sup>

El municipio de Cuetzalan, del cual San Miguel Tzinacapan es una de las ocho juntas auxiliares,\* está entre el meridiano 98°30' y el paralelo 20°00', tiene clima templado, de acuerdo con la clasificación de Köppen, con lluvias durante todo el año, que alcanzan 4.150 metros. Se encuentra a una altura de alrededor de mil metros sobre el nivel del mar.

De acuerdo con los datos de 1977, la población del municipio era de cerca de treinta mil personas, de las cuales el 46% eran

Nahuas.<sup>31</sup> El 16%, casi todos mestizos, vive en Cuetzalan, que juega el papel de "metrópoli" de la región indígena.

Los productos principales son: café, caña de azúcar, chile, fruta, maíz, y algo de ganadería ovina y bovina. La leyenda reza que San Miguel Tzinacapan fue fundado en el siglo XII cuando una Chichimeca invadió Miquihuacan (Youalichan), centro ceremonial Totonaca a siete kilómetros de distancia. Los Totonacas huieron hacia el norte. Más tarde, un descendiente del jefe Chichimeca fundó Tzinacapan (Tzinaca=muerciélagos; pan=sufijo de lugar) que luego formó parte del imperio Azteca. La iglesia del siglo XIX está dedicada al culto de San Miguel. San Miguel Tzinacapan incluye también dos rancherías: \* Ayotzinapan y Altipan. Las tres poblaciones tienen, de acuerdo con el censo de 1970, 1556, 897 y 562 habitantes respectivamente; todos de lengua Nahuatl. San Miguel Tzinacapan, de acuerdo con la clasificación que divide a los pueblos en concentrados, semiconcentrados y dispersos, pertenece al tipo concentrado. La tierra está dividida en pequeña y muy pequeña propiedad privada. El matrimonio es endogámico. La familia extensa, residente y no residente en base a un ciclo económico biológico<sup>32</sup> funciona como unidad de producción. A esta unidad productiva pueden unirse amigos y compadres, de acuerdo con un sistema de ayuda recíproca, no retribuido con sueldo, llamado "no vuelta"\*.<sup>33</sup> El sistema de mano vuelta no se aplica al café que contempla un trabajo asalariado.

La economía de San Miguel Tzinacapan se puede definir como religiosa. De hecho el indígena no ahorra sino en relación con los gastos derivados de sus cargos religiosos, muy raramente para inversiones productivas. El ciclo de las fiestas, recalcado sobre el ceremonial católico, es muy denso. Cada imagen sagrada de la iglesia tiene un mayor domo elegido cada año, que se hace cargo, con la ayuda de parientes y amigos, de proveer a las celebraciones, misas, danzas, comidas, fuegos artificiales, flores, alcohol. Carrasco opina que el mayordomo de hoy en día deriva del antiguo jefe del Calpulli, encargado del culto de los ídolos tribales. Estos cargos, económicamente muy onerosos, prevén un intercambio simbólico entre los gastos realizados y el prestigio social adquirido. Si este prestigio se pueda luego transformar en dinero, es asunto para una discusión abierta. Ciertamente la frecuencia de las fiestas pro-

---

\* En español en el original.

\* En español en el original.

voca una redistribución de los recursos y una homogenización social que refuerza la cohesión étnica de la comunidad. Así mismo, significa un desplazamiento de dinero hacia los centros comerciales mestizos, donde se realizan gran parte de las compras necesarias para la fiesta. El sistema productivo, excepto algunos cambios como la reciente introducción de métodos modernos de cooperativa, está basado en la reproducción de las condiciones materiales y simbólicas del año anterior. Sin contar los días de lluvia excesiva y las festividades, los días laborales suman 120.

Los principales ciclos religiosos son: semana santa, el santo patrón y el día de los muertos. La religión católica se arraigó en San Miguel Tzinacapan en el siglo XVII. Desde el punto de vista del derecho canónico estaba subordinado a Cuetzalan hasta el siglo XIX. Más tarde, volvió a ser dependiente. Actualmente pertenece a la parroquia de Cuetzalan. Desde 1974 vive ahí un sacerdote bilingüe. El 98% de los habitantes es católico, alrededor del 2% pertenece a la secta de los Testigos de Jehová.

La tierra es el centro de la vida. Soustelle recuerda que “se representaba (a la tierra) como a un ser monstruoso, con las mandíbulas muy abiertas, Tlaltecultli, el Señor de la tierra”.<sup>84</sup> Los indios de San Miguel Tzinacapan siguen diciendo hoy en día: “Somos frutos de la tierra. Es ella que nos dá la vida, que nos da de comer. Ella nos mantiene, y luego nos come, ya que regresamos a ella”. La tierra es bisexual macho y hembra; de hecho es Notescalcianantzin (nuestra madre) y Notescalcitatzin (nuestro padre). Nuestra madre tierra es en el sincretismo católico-Nahuatl la Virgen de Guadalupe (sin embargo Sahagún sabía que era también nuestro padre tierra). Sobre la tierra vive la divinidad suprema, el Talocanca y su corte de Taloques, que favorecen o perjudican la cosecha.

Taloc o Talocanca es el antiguo dios Tlaloc. Sin embargo, para Sánchez aparece más relacionado a la tierra que al agua, en la versión de San Miguel Tzinacapan. Aun hoy en día, en la cumbre de las montañas se siguen sacrificando a él gallinas, alcohol y velas. Los Taloques (forma plural de Tlaloc) se describen así en el diccionario de mitología Nahuatl de Robelo: “Nombre que se daba a los dioses subordinados a Tlaloc para la ejecución de diversos fenómenos metereológicos, como la lluvia, el rayo, los ciclones, las culebras de aire, o los chubascos”.<sup>85</sup> Talocanca y Taloques viven

en el Talocan, que está dentro de la tierra, e incluye el mundo entero, el Talocantalmanic. Al Talocan llegan los muertos ahogados, los muertos por enfermedades pulmonares, por rayos o úlceras, pasando por las grutas, Ostaccalitec, llamados también Encantos.

De acuerdo con Sánchez “la vida sobre la tierra se opone a aquella dentro de la tierra”.<sup>86</sup> En el Talocán hay ciudades y pueblos y hasta regímenes políticos semejantes a los de los vivos. Taloc es su Señor. Los antiguos creían que “Tlaloc y su esposa Chalchiuhcueyē —escribe Robelo— vivían en un lugar dividido en cuatro partes, en medio del cual había un gran patio con cuatro grandes recipientes llenos de aguas diversas, la primera, buena para el pan y los alimentos, la otra que envuelve a las plantas con niebla, la tercera que las hiela, la última, improductiva y que seca. Tlaloc nombró un gran número de ministros de baja estatura, que vivían en los cuatro recipientes, cada uno armado con una vasija y un bastón; cuando se les ordenaba que fueran a algún lugar, tomaban el agua que se les ordenaba para mojar la tierra; el trueno se produce porque los ministros enanos rompen con sus bastones las vasijas; el rayo se produce cuando algún pedazo de las vasijas celestes cae del cielo”.<sup>87</sup> Como se dijo anteriormente todavía se sigue sacrificando a Taloc y a los Taloques en la cumbre de los montes. Oigamos ahora a Shagún. “Todas las altas montañas, especialmente donde se forman las nubes, imaginaban que eran dioses, a quienes todos llamaban Tloques. Creían que ciertas enfermedades, que aparecen derivadas del frío, procedían de las montañas, o que esas montañas podían aliviarlas, por lo que las víctimas de estas enfermedades prometían hacer una fiesta a esta o aquella montaña”.

El Talocan es también el lugar en que se multiplica la semilla del maíz, según afirman muchos cuentos. Otros habitantes de las montañas son los Tepehuanes, quienes son sus guardianes. A veces se pueden ver, bajos de estatura y vestidos de blanco o en otras formas. Toman posesión del Tonal\* de la gente produciendo enfermedades. La naturaleza de los habitantes de la tierra, cualquiera que sean, depende de si viven en el espacio cultivado o en el espacio selvático.

El sol está muy ligado a la tierra y forma con ella una unidad. Le da a la tierra la fuerza para producir y ayuda a buscar el tonal

---

\* En español en el original.

perdido. Sol-tierra constituyen la dualidad, la pareja primordial. Se sabe que “los campesinos —escribe Soustelle— la gente del pueblo adoraba a un sol padre, pero no sabemos hasta que punto la idea que ellos tenían de él era diferente de la que estaba en vigor entre los jefes o había sido influenciada por ellos”.<sup>38</sup> Cualquiera que fuera la relación entre cultura sacerdotal y cultura campesina, en la religión clásica la dualidad reside en el treceavo cielo, el Omeyotl, compuesto por Ometecutli y por Omecihuatl, la pareja divina del quinto sol. “Con el quinto sol —observa López Austin— se acaban las posibilidades de creación”.<sup>39</sup>

La humanidad de este último sol constituye la verdadera especie humana, situada en el centro del cosmos. El mito de la creación de la humanidad actual está relacionado con Quetzalcoatl y con su doble Xolotl que desciende al inframundo para pedir a Mictlantecutli, el dios de los muertos, los huesos y las cenizas de las generaciones de los soles anteriores. Las cenizas y los huesos finamente molidos son vivificados por la sangre de Quetzalcoatl. De esta composición surgirá el hombre en el primer día, y la mujer en el cuarto día, quienes serán nutridos por Xolotl. Para ellos se abrirán los almacenes de piedra donde los dioses guardaban el maíz. El mito de los descensos a los infiernos es considerado por López Austin como el más importante en lo que se refiere a la aparición del hombre en el Quinto sol.

De la dualidad primordial nacieron cuatro hijos: el Tezcatlipoca rojo, también llamado Ipe o Camaxtli, el Tezcatlipoca negro, Quetzalcoatl, dios del aire y de la vida, y Huitzilopochtli, el Tezcatlipoca azul.<sup>40</sup> Junto al dios del fuego, que está en el centro, ellos representan los cinco puntos cardinales del mundo.

Cuando por efecto del agua fue destruida la cuarta humanidad, el sol se había perdido. Los dioses se juntaron en Teotihuacan. Prendieron un gran brasero. Una vez purificados, buscaron entre ellos el que se tirara en el brasero para volver a salir como sol. Mientras Tecciztecatl, guapo y rico, dudaba, Nanahntzin, pobre y con úlcera, doble de Quetzalcoatl, se tiro como sol; entonces Tecciztecatl lo imita como luna. Pero el sol no se movía; exigía el sacrificio de los otros dioses, o sea de las estrellas. “El sol desprecia los alimentos toscos de los hombres y se alimenta —escribe Caso— sólo con la vida misma, con la mágica sustancia que se encuentra en la sangre del hombre, el Chalchiuatl, el líquido preciado, el terrible néctar de que se nutren los dioses”.<sup>41</sup>

Para los aztecas Huitzilopochtli es el sol, el joven guerrero que nace cada mañana del vientre de la vieja diosa de la tierra, y muere cada noche, para iluminar con su débil luz el mundo de los muertos.<sup>42</sup>

Robelo opina: "Todo lo que se refiere al sol, Tonatiuh, indica una mezcla de ideas, de épocas diversas y de diversas procedencias, formando un cuerpo multicolor: mitos cosmogónicos, rituales, astronómicos".<sup>43</sup>

Aun cuando en la concepción del sol de San Miguel Tzinacapan se sobreponen estratificaciones diversas, la idea de la pareja sol-tierra (Jesús-María) parece ser de derivación Mexica.

El agua tiene representaciones, una femenina, la otra masculina, el coat, la serpiente que se encuentra en los torrentes y en las cascadas, como en la descripción de Sahagún. También en San Miguel Tzinacapan, el elemento más venerado, después del fuego, es el agua.<sup>44</sup> Además de servir a las plantas para su nutrición, en forma de nubes, granizos, fuentes, ríos, consagrada ritualmente purifica a los hombres, prepara a los vivos y a los muertos para la presencia de los dioses. En el agua viven los Achihuanime, guardianes de los peces en los ríos. Se posecionan del Tonal de quien cae el agua. Desde los ojos de agua \* se comunican con el Talocan. Junto con los Achihuanime están bajos de estatura y calvos. El agua puede sugerir la siguiente secuencia agrícola (que los nichos de las pirámides locales de Youalichan confirman): agua, concha (símbolo del sexo femenino), luna, conejo, cosecha, embriaguez.

La luna está ligada al agua. La mancha que lleva es un conejo que los dioses le echaron encima cuando surgió después del sol. Está ligada al ciclo agrícola, a la cosecha y a las consiguientes libaciones; por eso el conejo es el dios de la embriaguez. En la época colonial la luna fue asociada a la Virgen de Guadalupe<sup>45</sup> y a la Virgen de los Remedios,<sup>46</sup> a quien se invoca en período de sequía.

El aire. Los vientos que van de este a oeste se llaman Cualichecat (cuali= bueno; checat= aire, viento), y son benéficos. Ehecatl es uno de los dobles de Quetzalcoatl. Los vientos que vienen del norte, los nortes, son maléficos. Amocualichecat (amo= non), mal aire,\* es el nombre con el cual los misioneros tradujeron diablo. El Amocualichecat es probablemente el Tezcatlipoca negro, el dios mago que venía del norte. Uno se defiende del mal aire \* con el humo.

Hay también una constelación de duendes: Alpichqué, Cuaticchan, Mazacame.

Hace falta mencionar brevemente dos elementos esenciales para la interpretación de la persona humana en San Miguel Tzinacapan, es decir el Tonal= espíritu vital, y el Yolo= corazón.

Tonal: está dentro del hombre como espíritu vital y en la naturaleza como doble animal, ligados entre ellos por un destino común desde el nacimiento.

Yolo: el corazón es la irradiación vital, la respiración, el punto de la vida, el productor de sangre. Es el lugar de los sentimientos, el vínculo entre el Tonal y el cuerpo.

## Semana santa en San Miguel Tzinacapan (1984)

### *Domingo de Palmas*

Sobre el altar de la iglesia está puesto un disco solar policromo que sirve de fondo a Jesús sobre el asno. La iglesia está adornada con una gran cantidad de flores y ramas. Se quema mucho incienso. Los fieles, separados hombres y mujeres, ataviados con el tradicional vestido blanco, recién lavado, tienen entre las manos velas envueltas entre flores y hojas. La iglesia está adornada con hojas de papel de color en forma de sol. Muchos cirios llevan un disco de cera, a veces con un colibrí que chupa su centro. Ayudan al sacerdote, en sus funciones, el sacristán, los fiscales y los diputados, o sea quienes en ese momento, tienen cargos religiosos. Con frecuencia se tocan las matracas.

Los huehuentones van por el pueblo con máscaras de caras españolas, pidiendo dinero para comprar el judas o diablo, un muñeco de cartón lleno de fuegos pirotécnicos, para explotarlos al terminar la semana. El dinero que se recoge sirve también para comprar alcohol, que se consume de inmediato. Dos de los Huehuentones están disfrazados de mujer. Son homosexuales conocidos. Vagan por el pueblo bailando, con actitud burlona y agresiva. Pueden llegar hasta las calles y el zócalo de Cuetzalan, donde el domingo se pone el mercado, evento semanal, comercial y social de gran atracción. Se prepara comida de vigilia, tortas de camarón seco y verduras silvestres.

---

\* En español en el original.

## *Jueves santo, el lavado de los pies*

Los fiscales \* (8) junto al mayordomo del Santo Entierro, ayudados por tres policías electos por la Junata auxiliar,\* preparan en la tarde la cárcel para Jesús, con flores locales que se llaman chamaquites. El disco solar desaparece del altar. Los hombres se sientan de un lado, las mujeres y los niños, del otro. Luego empieza la ceremonia, con acompañamiento de música (un violín, un guitarrón, dos guitarras). Un acolito mueve constantemente el incensorio. También fieles queman incienso. La iglesia está llena de flores, ramas y humo de incienso, en el sol dorado y pesado por la tarde. En dos bancas paralelas, perpendiculares al altar, están sentados los doce apóstoles, seleccionados por los fiscales. Tienen en sus manos una larga rama de palma. La misa se dice en Nahuatl. En el momento oportuno se procede a la ceremonia del lavado de los pies. En seguida algunos fieles comentan el evangelio. Después de la reposición de la hostia, los fiscales ponen frente al tabernáculo una ofrenda de frutas y huevos. A las siete de la noche en la sacristía se desarrolla la última cena, ofrecida por el mayordomo. Los huehuentones bailan vagando y bebiendo. Después los policías arrestan a Jesús y lo meten a la cárcel. Se trata de una estatua llamada Padre Jesús, que lleva en la espalda una pequeña cruz y tiene la cara muy lastimada.

## *Viernes Santo, procesión y deposición*

Mañana. El disco solar policromo está de nuevo sobre el altar. Se coloca encima del campanario una gran matraca, que se suena sin cesar. Se prepara la cruz frente al altar, en la iglesia también hoy llena de flores y de ramas. Junto al altar Jesús con la cruz espera que comience la procesión. En las paredes hay soles de papel. Se forma el cortejo precedido por las estatuas de la Virgen de los Dolores \* y de San Juan Bautista \* (lucero de la mañana),\* cargadas por algunas mujeres. Sigue una muchedumbre femenina que lleva en sus manos las velas envueltas entre flores y hojas. Se consume mucho incienso. Siguen los apóstoles que preceden a Jesús, subido sobre una mesa. Siguen el sacerdote, las autoridades y los hombres. La procesión sale de la parte izquierda y después de catorce estaciones (cada una con flores, ramas e incienso) vuelve a

---

\* En español en el original.

entrar por la parte derecha de la iglesia. En una estación un niño, que representa al Cireneo, sube sobre la mesa detrás de Jesús. La procesión no es muy concurrida, dicen que por el excesivo calor. Desde el interior sombreado de las chozas muchos ojos curiosos de mujeres, ocupadas en los quehaceres de la casa, miran la ceremonia. Al regresar el cortejo Jesús va está en la cruz, de la cual cuelgan las vendas de colores del sudario.

Tarde. Por el calor flores y ramas empiezan a marchitarse. Hoy la iglesia está llena de gente humilde, con la ropa sucia del trabajo. Los perros entran libremente y juegan entre ellos y con los niños. Se celebra la misa con acompañamiento de la pequeña orquesta. Algunos feligreses comentan las últimas palabras de Cristo, denuncian su condición de explotados, como lo hiciera el sacerdote en la mañana durante las estaciones. Tres fiscales bajan a Jesús de la cruz ayudándose con las sábanas del sudario. El cuerpo moreno baja suavemente entre las flores tropicales y el incienso. Luego se le mete en una caja de vidrio abierta. La gente se agrupa alrededor. La ceremonia ha terminado.

### *Sábado*

En la mañana todos van a bañarse con el agua purificadora, especialmente en los torrentes cercanos. Con la misa de medianoche y el encendido del fuego nuevo termina el ciclo pascual religioso. Mientras continua la fiesta de los Huehuentones, que esta vez terminará el domingo a mediodía frente a la iglesia.

### *Domingo de Pascua*

Es un domingo como muchos. En el zócalo los Huehuentones empiezan a bailar a mediodía. Uno de ellos trae la máscara de grillo, el chapulín enviado de los dioses. Ya se preparó un arco de madera en forma de puerta. Con este se juega mediante una cuerda que se jala a diferentes alturas y que tiene amarrada en un extremo una olla llena de comida. Todos en turno tratan de romperla con un palo. La escena se vuelve más chistosa cuando es el turno de los homosexuales. Siguen bailables, rondas. De pronto aparece el diablo en el traje rojo, pegado al cuerpo, del medioevo europeo. En lugar del tridente, lleva un rifle con el que amenaza a todos, público incluido. Hace bromas, baila, rueda en el suelo, se sube a la puerta de madera. De vez en cuando va hablar con

el judas, el muñeco para quemar. Hacia las dos de la tarde el jefe del grupo prende la mecha de los fuegos artificiales. Todos se alejan, excepto el diablo que se queda para asistir a su contra-figura que explota, burlándose de ella con malignidad. El público se divierte, hombres, mujeres y niños de aspecto humilde. La Semana Santa se ha acabado.

## Conclusiones

En la comunidad Nahuatl de San Miguel Tzinacapan se ha dado un proceso sincrético entre las sociedades y culturas española y mexicana, que se puede estudiar desde diferentes puntos de vista. Como se dijo, el sincretismo contiene en sí elementos de contraculturación (cada aceptación selectiva es contraculturativa) y de deculturación. La nueva síntesis cultural necesariamente conlleva una deculturación respecto a la cultura original.

Aun cuando los inicios de evangelización de esta región se remontan a poco tiempo después de la conquista, se debe tomar en cuenta que el tiempo transcurrido desde entonces, cuatro siglos, no tiene la misma duración, como tiempo social, del transcurrido en la historia occidental. La presencia mestiza en la región se remonta sólo a finales del siglo pasado y a la revolución. Los contactos con los religiosos han sido intermitentes. La carretera asfaltada llegó a Cuetzalan en 1962, y sólo diez años después se abrió brecha hasta San Miguel Tzinacapan. Entonces se puede pensar que durante el tiempo transcurrido desde la conquista esta zona gozó de una relativa autonomía, especialmente cultural. Cuando se considera que se trata de una cultura tradicional, que tiende a su reproducción simple, a la repetición del pasado, el tiempo social de los Nahuas de San Miguel Tzinacapan asume un valor cronológico del todo distinto del de sociedades dinámicas con un ritmo rápido de transformación.

Durante la colonia la cultura y la sociedad indígenas, después de un primer impacto que la desestructura, se ha vuelto a organizar en un conjunto sociocultural, al cual se ha nombrado cultura indígena de la resistencia. Es en esa época cuando la comunidad india bajo la presión externa hace algunos cambios: de sociedad jerarquizada y estratificada, se desarrolla en formas sociales tendientes a una homogenización y a una mayor cohesión étnica. En realidad también en este caso no se trata de una innova-

ción sin precedentes, sino de la refuncionalización de formas sociopolíticas comunitarias anteriores. En el plano religioso, que constituye una gran parte del contenido ideológico de la conciencia étnica, la aceptación se impone por la fuerza de las armas, por el prestigio de los dioses vencedores, por la legitimación sociopolítica que la conversión conlleva. Fuera de la iglesia, no hay salvación. Los Nahuas de la sierra de Puebla estaban acostumbrados desde siglos al sincretismo religioso, ya que habían construido un sistema simbólico ideológico en el cual rasgos de origen astral y agrícolas se mezclaban entre ellos, debido especialmente a la influencia totonaca. Elementos contraculturativos están presentes en toda la estructura de la cultura indígena colonial, que constituye tanta parte de la actual de San Miguel Tzinacapan. Frente a lo ajeno social y cultural se han desarrollado tres tipos de filtro: de carácter social, de carácter ritual, de carácter simbólico:

1) De carácter social: La religión es manejada directamente por la comunidad a través del sistema de los cargos cívico-religiosos. Mayordomos, fiscales,\* mayores,\* diputados manejan las ceremonias utilizando las estructuras socioeconómicas de la comunidad, desde la familia extensa hasta los compadres.

2) De carácter ritual: La utilización de flores y plantas se realiza según la antigua tradición. "Los altares —escribe Krickeberg— se adornaban con flores y se circundaban con ramas de árbol".<sup>47</sup> El incienso, el copal, es los Iztacteteo, los dioses blancos.<sup>48</sup> Los papeles de colores de la iglesia decoran la iglesia como "los papeles de corteza de amate"<sup>49</sup> (*Tetehuitl*)"\* que eran una ofrenda en sustitución del sacrificio. Las matracas suenan en lugar del ayochicahuaztle,<sup>50</sup> con el cual Tlaloc llamaba a las nubes. La vela envuelta en flores y hojas recuerda el bastón florido. Los colibrís, guerreros muertos en guerra o en sacrificio, chupan el corazón de los soles de cera.

3) De carácter simbólico: La victoria de Cristo, el hombre dios, sobre la muerte, su sacrificio y su renacimiento, la fuerza vivificante de su sangre, se injertan en una tradición astral y agrícola. Cristo es Nanahuatzin quien pobre y ulcerado se tira al bracero y resurge de su sacrificio como sol. Cristo es Xolotl-Quetzalcoatl que baja a los infiernos, triunfa sobre la muerte y salva al hombre, Cristo es el Centeotl, el maíz joven, de cuya carne los hombres deben nutrirse. La sangre de Cristo redime como la san-

---

\* En español en el original.

gre de la víctima precolombina que nutre al sol. Cristo es Xipe Totec, el dios desollado de cuyo sacrificio vuelve a nacer la naturaleza. Cristo es Xochiquetzal que regresa del viaje invernal a los infiernos y produce la primavera.

A primera vista este sincretismo Cristo-pagano parecería basarse en un proceso de transignificación de los rasgos autóctonos originarios. De hecho las concepciones astrales y agrícolas de la muerte y de la resurrección tienen profundas analogías con la muerte y resurrección de Cristo. La simbología cristiana toma en apariencia el papel funcional de los mitos paganos para la reproducción del cosmos. Cristo muere como el sol y como la naturaleza y como ellos resurge. La síndrome de Durán encuentra en la pascua un terreno privilegiado, especialmente, cuando la semana santa tiene lugar en el Tlalocan, la región del renacimiento.

“También en la Europa medieval —observa Camporesi— hasta bien entrada la edad moderna, existió una sensibilidad de tipo Azteca para la sangre”.<sup>51</sup> Esta sensibilidad encontraba uno de sus puntos de mayor expresión en la semana santa, durante la cual sol sangre corazón se situaban en el centro de las celebraciones populares. Por otro lado para la Europa moderna la sangre tenía muchos atributos similares al líquido precioso, alimento divino de los dioses mesoamericanos. Escuchemos una vez más a Camporesi: “Virtud regenerativa y potencia de salvación hacían de la sangre un líquido particular, ligado al poder coagulante del espíritu divino: una singular vis vivificans . . . asociada al fuego purificador y regenerador. Al sol fecundador, el salvador celeste”.<sup>52</sup>

Como la víctima sacrificial precolombina “el Creador-redentor, el sol-fuego brota cascadas ardientes de sangre caliente y rojizo como el fuego”.<sup>53</sup> Esta religiosidad europea, resultado del sincretismo entre catolicismo y religiones pagano-mediterráneas, no podía no encontrar un intercambio funcional con la simbología prehispánica. Sin embargo, cuando se cambia el punto de vista y de la relación funcional entre las dos religiones se pasa a confrontar las respectivas cosmovisiones, entonces las diferencias y las distancias emergen con claridad. La pascua cristiana se inserta como el punto focal del drama histórico estetológico entre hombre y dios. La muerte y la resurrección de Cristo constituyen un evento que cambia definitivamente el sentido del destino humano en una perspectiva vertical del tiempo. La muerte y resurrección mesoamericana de los astros y de la naturaleza se inscriben en una visión

cíclica del tiempo. Se trata de reproducir cada año las condiciones simbólicas y materiales de la existencia humana. Los mitos regenerativos parecen entonces desarrollar una función mágica de control de la naturaleza y de la sociedad. Por otro lado la dualidad, el Omeytl, está en el treceavo cielo, el más lejano de los hombres, al cual corresponden las divinidades locales de la naturaleza y del cielo; o sea la concretización operante de lo divino personalizada en las diferentes figuras de los dioses. Quetzalcoatl es según sus funciones Xolotl, Ehecatl, Nanahuatzin, Venus, la estrella de la mañana. Así en las iglesias indias, durante la Semana Santa, Cristo en el asno en el Domingo de Palmas, Cristo en la prisión, Cristo flagelado, Cristo en procesión, Cristo en la cruz y Cristo en el sudario no son sólo momentos sucesivos de la historia de su sacrificio, sino que representan símbolos diversos y autónomos del drama religioso del hombre y del cosmos. En la Pascua cristiana se recuerda el triunfo sobre la muerte sucedido de una vez por todas, en la pascua del Cristo-sol se celebra un rito anual que garantiza la reproducción. Sin embargo, cuando la semana santa de San Miguel Tzinacapan se verifica sobre la estructura total de la cultura indígena colonial y en particular sobre los elementos centrales de larga duración que la determinan, aparece una posibilidad de lectura, probablemente más adecuada.

“El más eficaz rasgo contraculturativo de los indios en el Siglo XVII fue el Nagualismo”, escribe Aguirre Beltrán.<sup>54</sup> El Nagualismo es la capacidad de transformarse en un animal o en un elemento de la naturaleza como el rayo.

Es alrededor de la magia que se desarrolla el proceso de contraculturación, y uno de sus núcleos centrales es el nagualismo, la capacidad de transformarse.

La conversión al catolicismo inserta al indio en un cuadro de legitimidad histórico-social, y al mismo tiempo declara ilegítima la práctica de la religión y de la magia autóctona. La vida india se desarrolla entonces entre estos dos planos, donde lo ilegítimo mantiene la antigua fuerza de la comunidad, cuyos mayores representantes son los que saben transformarse. En este universo secreto trae su alimento la contraculturación, en una vida dividida entre mimetismo y transformación. Sin embargo magia y nagualismo no son creación de la cultura colonial, sino la refuncionalización en forma de cultura de la resistencia de rasgos culturales prehispánicos. El fenómeno de una coexistencia de lo real y de lo

material, que se desarrollan al mismo tiempo y paralelamente, la posibilidad de salir del natural para entrar en un espacio metafísico, que es el más verdadero, se vuelve en la época colonial, a través del nagualismo, la posibilidad de evadirse de la realidad opresiva y de entrar en lo sobrenatural donde el etnos se regenera.

Principio dual en el origen de las cosas, transformación como técnica mágica que se remonta a aquel principio. Cristo-sol, el metamorfismo del hombre-dios, es el resultado del encuentro entre el catolicismo y los elementos culturales de larga duración del pensamiento nahual, principio dual y transformación, que han guiado el proceso aculturativo.

La muerte que se transforma en vida. La duplicidad de la flagelación de Cristo, de su dolor humano y divino, la burla de los judíos tradicionalistas, fijados para siempre en el ciclo anual de la Semana Santa y del Carnaval de los Huehuentones.

Traducción de FRANCA BIZZONI

## PARA LEER A JUAN RULFO: NOTAS SOBRE LA NOVELA

*Juan Mora Rubio*

Tres grandes figuras literarias sobrealen durante el siglo XX mexicano. Alfonso Reyes, sabio y modesto, desarrolló con pasión e inteligencia una de las obras más sensibles y agudas que ha producido América Latina. Don Alfonso, comprendió los valores de la cultura universal, no como un simple gozo hedonista, sino como la totalidad imprescindible donde se articula el sentir y el hacer de la vida y la creación mexicanas. José Gorostiza, que en "Muerte sin fin", hace sonar el verso castellano con la densidad que atrapa lo fugitivo y permanente en su marcha huídiza, elaborando, tal vez, uno de los poemas cultos más importantes de nuestra lengua, junto con "Primer sueño" de sor Juana Inés y el "Laberinto de fortuna" de don Juan de Mena. Finalmente, Juan Rulfo, quién desde hace treinta años creó un mundo que a fuerza de ser imaginativo y fantástico se transformó en una realidad tan consistente que el propio Rulfo la convirtió en su refugio. Paradójicamente, al morir, el autor, regresó a su soñada Comala dónde habitan los que estan vivos, los que ya vivieron, los que ya murieron y "los puros viejos y los que todavía no han nacido", como en Luvina. Alfonso Reyes con la palabra abundante y medida, Gorostiza y Rulfo con silencios alumbrados de palabras, han conseguido las obras más significativas en la historia reciente de México. Algún otro talento sigue produciendo buena literatura pero su fulgor no llega a la cima de aquellos.

Con la desaparición de Juan Rulfo las letras hispanoamericanas y el universo de la novela pierden a uno de sus más esclarecidos creadores. Rulfo levantó las letras mexicanas a la altura de los

grandes maestros de la literatura universal. Su fuerza está en la visión de lo cotidiano que al contacto con su sensibilidad, modela las características esenciales de toda existencia humana. Cuando Rulfo, con lenguaje salpicado de vacíos y utilizando la palabra justa, construye las vidas humildes de aquellos que sobreviven en la provincia mexicana, elabora un cuadro fantástico y solitario donde no solamente transitan las carencias y sufrimientos de los campesinos, sino toda la miseria y desolación de la condición humana. No es, el escritor, el heraldo visionario que anuncia el agotamiento de la vida, pero sí es la atormentada sensibilidad que contempla la lenta pero segura aniquilación de los hombres y las cosas en su eterno retorno y desfallecimiento, que lleva en sí la ruina y destrucción y de donde el renacimiento de las vidas y las cosas está ausente. Rulfo contempla en la fragilidad de sus personajes, el gran demiurgo del *tiempo* que agita y da sentido al universo en su movimiento sin fin. Los hombres son la finitud vital en el universo de lo infinito material. Y el autor, es testigo de ese destino inexorable del orden de las cosas.

\* \* \*

Los antiguos se ocuparon de las relaciones entre el contenido y la forma. Aristóteles reflexionó sobre el mundo inagotable donde todo contenido se expresa por medio de una forma, y toda forma es la forma de su contenido. Esta doctrina que es la substancia de la teoría de las causas del filósofo griego, se deja contemplar muy bien desde el campo específico del arte, donde ha provocado una intensa meditación a lo largo de la historia. La metafísica de Hegel está marcada por la relación dialéctica entre contenido y forma. Para este pensador, todo cuanto existe corresponde a la presencia del Ser o Idea, que se expresa a través de múltiples determinaciones. La objetividad no es sino la otra cara o mediación que con su estar pone en evidencia el ser de aquello que realmente existe pero que solo muestra su presencia en *formas* complejas y variadas. El Ser se manifiesta en el arte por medio de la articulación del contenido y la forma. Cuando el contenido desborda a la forma estamos frente al arte colosal, como el de los templos monumentales construidos en épocas anteriores a la antigüedad. Si el contenido y la forma presentan un pleno equilibrio estamos contemplando el clasicismo, como el del periodo griego

que orgullosamente muestra el Partenón de Atenas. Pero si finalmente, es la forma la que desborda al contenido nos encontramos con el arte romántico como el que sirve de expresión al propio romanticismo de la época o al barroco del siglo XVII. La interpretación histórica que hace Hegel del arte, muestra el movimiento dialéctico de lo bello en las diversas etapas de la humanidad, que no es otra cosa que la expresión lúdica del movimiento constante y desacompasado del contenido y la forma. A partir de Hegel se comprende que si bien no existe un arte sin contenido, lo que lo renueva y hace revolucionario es la constante y adecuada transformación de la forma. El contenido del arte a lo largo de la historia no ha variado sensiblemente porque el hombre se ha movido en torno de unas obsesiones limitadas; la soledad, el amor, el dolor y la muerte. Sin embargo, ha necesitado de constantes y muy renovadas alteraciones en las formas expresivas para poder interpretar en cada momento de la historia el estremecimiento y la conmoción que esas obsesiones le causan. El arte es el precio que los hombres pagan ante lo insólito del Ser y la consolación que atestigüa su reconciliación con el mundo.

Las grandes revoluciones en el arte están referidas a la forma. La novela europea del siglo XIX agotó sus instrumentos formales e hizo necesarios los grandes cambios que introdujeron Joyce, Proust y Kafka, para conquistar una objetividad que ya se escapaba al realismo y naturalismo. La gran novela rusa cortó sus alas cuando quiso expresar la nueva sociedad que surgió con la revolución bolchevique, porque utilizó el lenguaje y los elementos técnicos ya anacrónicos de los grandes maestros del siglo XIX, Tolstoi, Dostoievski, etc. Los nuevos escritores no lograron ni con la pluma ardiente de Cholojov superar los límites literarios del siglo anterior.

\* \* \*

Durante el invierno de 1914-1915, el joven Georgy Lukács, escribió un texto singular, que como muchas de sus obras de juventud, (corresponde a la época de transición de Kant a Hegel) pasaría por el molino destructor de su propia autocrítica. Este escrito fue publicado en 1916, más que como protesta contra la Primera Guerra Mundial, como un análisis de la psicología burguesa que permitía la lucha y la destrucción. Sin embargo, su autor,

prohibió que fuera reimpreso y solamente a partir de 1962, como ocurrió con *Historia y conciencia de clase*, autorizó nuevamente su circulación. Lukács comprendió muy bien que los fundamentos sobre los cuales estaba elaborada su teoría de la novela, no correspondían a una correcta generalización útil para todo el género, pues colocaba las relaciones entre el mundo y la conciencia de sus personajes en una articulación tan amplia que no era beneficiosa para una gran cantidad de novelas escritas después de que Cervantes hubiera fijado definitivamente el género. En su escrito juvenil no solamente se hacía presente su odio a la guerra sino que se adelantaba un análisis sobre el alma de los personajes que expresaba una crítica severa a la sociedad de su tiempo. Pero pese a sus ambigüedades, como reconoció el autor en 1962, tenía otros elementos que lo hacían extraordinariamente valioso. “El descubrimiento de correlaciones dignas de interés, hemos formulado sin equívoco —sobre la base de la duración bergsoniana— la nueva función del tiempo en la novela. El hecho es tanto más notorio cuando se considera que Proust no fue conocido en Alemania sino después de 1920, que Ulises de Joyce no apareció sino en 1922 y la Montaña Mágica de Thomas Mann en 1924”.<sup>1</sup> Al decir de Hélène Poulquien, “si Lukács no va muy lejos en la vía de la historización de las categorías estéticas, en *Teoría de la novela* (ya que él busca, en esa obra, definir *esencias*, estructuras significativas *atemporales* correspondientes a *formas*, a géneros literarios; esencias muy abstractas, cortadas de las realidades concretas, sociales e históricas) si sigue buscando como en *El alma y las formas*, la definición de “formas” . . . que corresponden a la expresión literaria de ciertas actitudes humanas coherentes y eternamente válidas, ya no se interesa, como en *El alma y las formas* por los tipos de rechazo y evasión entre el hombre y la sociedad. En las “formas” ya no trágicas o románticas sino épicas, *el mundo exterior es esencial*, “*el alma*” *mantiene con el mundo relaciones múltiples y complejas, la categoría central no es el “todo o nada” de la tragedia sino el “sí y nó” de una relación dialéctica; en el mundo el hombre no está ni completamente en su casa ni completamente extraño*”.<sup>2</sup> Así, Lukács, ha encontrado la dimensión

---

<sup>1</sup> Citado por: Hélène Poulquien, “argumentos para una historia de la sociología de la novela”, Argumentos núms. 10, 11, 12 y 13, Bogotá, Colombia, 1985, p. 13.

<sup>2</sup> *Op. cit.*, pp. 13 y 14. El subrayado es nuestro.

temporal de la novela y tiene consciencia de ello y de su desarrollo contradictorio, continuo y dialéctico. Aunque en estos años, el gran autor húngaro no se había topado todavía con Marx, sin saberlo, había encontrado que las novelas expresan la conciencia desdichada de los personajes frente al mundo manifiestamente adverso. Es como dirá Lucien Goldmann, la sustitución de los valores de uso por los valores de cambio en la cual la conciencia de los personajes reflejan el mundo fetichizado de la mercancía.<sup>3</sup>

Tiempo, desarrollo contradictorio esencialmente dialéctico y sensación de un mundo adverso que produce malestar en la conciencia, reflejados en la novela, son hallazgos suficientemente importantes como para consagrar a Lukács como el padre de la reflexión contemporánea sobre la novela. A partir de este momento, ya no es un secreto que toda novela está construída en un espacio y un tiempo, si exceptuamos la antinovela de Robbe-Grillet y Claude Simón. Estos elementos pueden tener semejanzas y comportamientos similares a los de la realidad objetiva o pueden desenvolverse como simples intuiciones de nuestra sensibilidad a priori, como decía Kant. De todas maneras el novelista necesita crear el espacio indispensable para que sus personajes lo ocupen con el acontecer de sus vidas. Pero ese espacio creado tiene sus propios límites y pone en juego una legalidad que le pertenece a él solamente. El espacio novelístico es un trozo de la realidad objetiva, de la totalidad del ser, pero es un espacio abierto solamente por el horizonte del arte, o más precisamente por el de la literatura. El hecho de que sea una realidad artística lejos de disminuir su condición ontológica la refuerza. André Gide decía que la lectura del Quijote lo hacía estornudar por el fino polvillo que levanta el viento en Castilla. Nadie se permitirá dudar, por lo demás, de la realidad de Yoknapatawpha de Faulkner, Macondo de García Márquez, o el mar Caribe de Alejo Carpentier. Las novelas parten de una intuición que corresponde a un espacio en el tiempo. A partir de éste se desenvuelven las venturas y desventuras de los hombres y las cosas, el mundo frágil de las existencias individuales o de sus andanzas colectivas.

En un lugar de la Mancha, de cuyo nombre quiero acordarme vivía un hidalgo de los de lanza en astillero, adarga anti-gua, rocín flaco y galgo corredor.

---

<sup>3</sup> Lucien Goldmann, *Para una sociología de la novela*.

Pues sepa vuestra merced, ante todas cosas, que a mí me llaman Lázaro de Tormes, hijo de Tomé González y de Antonia Pérez, naturales de Tejares, aldea de Salamanca.

Muchos años después, frente al pelotón de fusilamiento, el coronel Aureliano Buendía había de recordar aquella tarde remota en que su padre lo llevó a conocer el hielo. Macondo era entonces una aldea de veinte casas de barro y cañabrava construída a la orilla de un río de aguas diáfanas que se precipitaban por un lecho de piedras pulidas, blancas y enormes como huevos prehistóricos.

Viene a Comala porque me dijeron que acá vivía mi padre, un tal Pedro Páramo.

El tiempo, por su parte, es concebido de manera muy personal por los autores. Todos los hombres lo perciben en forma diferente y aunque se han hecho acuerdos filosóficos y científicos a lo largo de la historia sobre su estructura, la literatura y en general el arte, muestran la imposibilidad para establecer su verdadera esencia.

En Thomas Mann, es una fuerza exterior que va aniquilando a los personajes, dejando la muda huella de un paso lento pero destructor que da cuenta de los encantos de Madame Chauchat o del brillo de los sucesivos Buddenbrook. Para Proust, por el contrario, el tiempo, tiene una significación psicológica. Su fluir es interno; sus pasos se miden en la conciencia y su marcha inexorable solo se puede recuperar en la memoria. Ella nos dirá de los estragos que su presencia deja en la agonía del brillante mundo de los Guermantes. En el tiempo recobrado nos mostrará a Odette de Grecey, que fuera putica empingorotada en la ridícula tertulia de los Verdurin, convertida ya en una especie de juguete para niños. Sin embargo, la obra de Proust es la narración del triunfo sobre la frivolidad de la vida mundana, pero principalmente del tiempo recobrado a través del recurso del arte.

\* \* \*

Todos los autores sienten a su manera el choque con el tiempo

circundante, o existencial y su expresión es el elemento necesario sobre el cual se elabora el resto de materias formales. Juan Rulfo, ha conseguido establecer un horizonte espacial intensamente emotivo al sustraer a Comala del tiempo y tornarla en una eternidad, que como tal, no permite el acontecer; es ajena a las ocurrencias y por lo tanto es igual al infierno de los cielos. Comala es el ardiente averno que niega la vida.

No había aire, Tuve que sorber el mismo aire que salía de mi boca, deteniéndolo con las manos antes de que se fuera. Lo sentía ir y venir, cada vez menos; hasta que se hizo tan delgado que se filtró entre mis dedos para siempre.

Si el tiempo no existe nos movemos en la terrible soledad de Dios, en su eternidad sin instantes, sin pasados ni futuros, enclavado en el angustioso presente de presentes. Dios y Lucifer se hacen iguales en la eternidad que padecen. Los hombres nacemos, gozamos y morimos y nuestra propia limitación es el signo de nuestra ventura. Como somos hombres tenemos derecho a morir. Pero Rulfo hizo a los hombres tan desdichados como sus deidades y los dejó para siempre suspendidos en una eternidad en la cual no existe diferencia cualitativa entre estar vivo, muerto, o tal vez, no haber nacido todavía. A Rulfo, como a Pascal, le dolía el tiempo. Pero su dolor es más intenso porque es la eternidad cargada de culpa. Una culpa que no tiene nombre, ni origen, ni sentido sino que solo es expiación presente en un presente sin tiempo. Y ese es el infierno de Comala, cálido y sofocante en medio del calcinante estío.

Salí a la calle para buscar el aire; pero el calor que me perseguía no se despegaba de mí.

Y es que no había aire; solo la noche entorpecida y quieta, acalorada por la canícula de agosto.

Pero esta acalorada canícula, no es sino la hondura interior de la culpa, más hirviente que el comal que hace arder la existencia y que impide el fulgor lejano de un futuro.

¿No me ve el pecado? ¿No ve esas manchas moradas como de jioote que me llenan de arriba abajo? Y eso es solo por

fuera; por dentro estoy hecha un mar de lodo... ¿Y quién puede ver si aquí no hay nadie?... Luego están nuestros pecados de por medio. Ninguno de los que todavía vivimos está en gracia de Dios. Nadie podrá alzar sus ojos al cielo sin sentirlos sucios de vergüenza. Y la vergüenza no cura.

Los elementos formales con los que está construida la obra de Juan Rulfo, como el intimismo del relato que se desenvuelve en la conciencia de unos personajes que ya no existen o que morirán por razones desconocidas en el transcurso de la misma novela, como le ocurre a Juan Preciado, producen el efecto de desolación interior, de pérdida y escisión que corresponde muy bien al mundo en ruinas de Comala. Esta población en sombras, azotada por el viento, se extingue castigada por el odio de Pedro Páramo y sirve de escenario a unos personajes que igualmente están abocados a su destrucción por el peso del pecado original. Comala y el calcinado paisaje que la envuelve es el mundo-infierno donde los hombres expían su mancha original.

No hablaría si no me acordara de ver a ése, rebulléndose, de lo que me sucedió a mí la primera vez que lo hiciste. Y de cómo me dolió y de lo mucho que me arrepentí de eso.  
—¿De cuál eso?

De como me sentía apenas me hiciste aquello, que aunque tu no quieras yo supe que estaba mal hecho.

La originalidad y la sencillez de las palabras elegidas por Rulfo, junto con la enorme economía de voces y giros que pudieran adornar el texto, logran causar en el lector la sensación de equilibrio del plano interior de la conciencia con la destrucción exterior, produciendo un desbordamiento formal, un exceso emotivo de la imagen. Estos elementos no están presentes en los novelistas que lo precedieron, como los del ciclo de la novela de la revolución. El sentimiento formal de intimidad que respira la obra de Rulfo borra los contornos sensibles de las cosas y las proyecta en su universo fantasmal, que corresponde a la atmósfera única y específica de la narrativa de Rulfo.

## LIBROS

### “EL OBSERVADOR COMPROMETIDO: RAYMOND ARON”

*Francisco Galván Díaz*

Raymond Aron es uno de los más controvertidos, polifacéticos e importantes intelectuales de nuestro siglo. Su vida recuerda la de Max Weber y aunque al lado del liberalismo-conservador, la de otro gran intelectual, Jean Paul Sartre, de quien por cierto, Aron fue amigo durante un tiempo. Es difícil afirmar el ámbito disciplinario de Aron. Como científico se movió en el campo de la sociología, de la historia, de la economía y por si fuera poco, de la filosofía. Como periodista fue según lo que él mismo precisó: un parapolítico atento a su tiempo. Justamente esta cualidad es lo que da pie a Jean-Louis Missika y a Dominique Wolton, para titular una larga entrevista que le hicieran a Raymond Aron en 1980 (apareció en francés en 1981: *El observador comprometido* (EMECE, Buenos Aires, 1983).

A lo largo de 296 espléndidas páginas Aron prácticamente cuenta la historia de su vida y expone directamente muchas de sus consideraciones científicas, políticas y filosóficas. Es evidente que él fue, y por su extensa obra, sigue siendo uno de los más destacados defensores de la idea del progreso:

La humanidad no tiene más esperanza para sobrevivir que la razón y la ciencia.

Todo el resto es también indispensable para vivir, pero la condición para que la humanidad continúe su aventura, que es una aventura extraordinaria, si se piensa en su punto de partida y en lo que somos hoy, la condición para que esa

aventura tenga cierto sentido o valor, es tener confianza en aquella manera de pensar que de su oportunidad a la verdad. Es saber diferenciar las ilusiones, las pasiones, las esperanzas, de la verdad que se puede demostrar. En política no se puede demostrar la verdad pero sí intentar, a partir de lo que se sabe, tomar decisiones razonables (p. 282).

De aproximadamente 40 años de vida intelectual, Aron estuvo cuando menos el 75% ocupado en cuestiones periodísticas y tomando en cuenta el tiempo de la guerra, una cantidad semejante en la vida académica y de investigación: como dicen los entrevistadores, este vaivén vivencial entre dos lógicas, el comentario del acontecimiento y la interpretación global, conducen a una representación del mundo en Aron más sensible a la contingencia y a la fragilidad de las cosas que a las grandes teleonomías (p. 17). En torno a su ambivalencia, como periodista y universitario Aron piensa que es posible conciliar ambas profesiones:

Conozco a muchos periodistas que podrían ser sin dificultad alguna profesores en las universidades. En los grandes diarios hay profesores que escriben artículos y periodistas que a veces sueñan con ser o volver a ser profesores (p. 272).

Más adelante Aron también dice:

Estoy seguro de que mis libros serios habrían sido diferentes —probablemente mejores— si yo no hubiese hecho periodismo al mismo tiempo (p. 272). (...) respeto a los periodistas y al periodismo. Pero hay en él una celada: es más fácil hacer un artículo de cuatro páginas, más o menos brillante, sobre los acontecimientos, que escribir un libro sustancial sobre un problema fundamental. Los periodistas son tan inteligentes como los universitarios, a menudo superiores. Pero si no se hace más que periodismo, a la larga se corre riesgo de perder el sentido de la perdurabilidad, de lo esencial de los temas, y uno se contenta demasiado fácilmente con comentarios sugeridos por los acontecimientos. Esta es la trampa de la facilidad.

Reconocerlo no significa en absoluto despreciar al periodismo; todo lo contrario (p. 273).

Y en efecto, por vez primera Aron hace periodismo en 1946, cuando ingresa a *Combat*, recomendado por Malraux, en ese entonces uno de los más prominentes políticos del gobierno de De Gaulle. Semanas antes Aron había sido director del gabinete de Malraux en el segundo ministerio del General De Gaulle, pero renunció:

(...) muy pronto me di cuenta de que trabajar ocho o diez horas en una oficina ministerial es menos cansado que leer tres horas *La crítica de la razón pura*. Es un trabajo que agota los nervios, irritante, pero que no exige esfuerzo intelectual (p. 101).

Uno puede ligar inmediatamente la figura de Aron a la de los hombres políticos, dada la importancia de sus colaboraciones en *Combat*, pero también después de 1947 y hasta 1977 en *Le Figaro*; empero Aron asegura que:

¡Nunca fui en busca de los hombres políticos! No iba a verlos. Todo el mundo imagina que en el periodo en que era periodista tenía permanentes relaciones con los hombres políticos. No es verdad. Aún cuando era solamente un periodista, vivía como un profesor. Veía de vez en cuando a los hombres políticos, pero muy poco, mucho menos que la mayoría de los periodistas. Fuera de los diarios, tenía muy pocas informaciones especiales. Nunca fui uno de esos periodistas obligados a vivir en el ambiente político (p. 176).

En su faceta periodística Aron escribe y toma posición sobre decenas de problemas claves para la Francia de sus días y para el campo internacional, especialmente el europeo: en la reconstrucción de Francia está al lado de De Gaulle y en el RPF (Reunión del Pueblo Francés), único partido político al que llegara a pertenecer. Escribe a favor de la liberación argelina y de la invasión a Corea, pero en contra de la firma del Tratado del Atlántico Norte y de la presencia norteamericana en Vietnam. La guerra y la paz entre las naciones es otro de sus grandes temas, la política del socialismo y el desarrollo de las sociedades del este europeo, la declinación del imperio norteamericano, el desarrollo de la ciencia y la técnica y sus repercusiones sociales; así como los

derechos humanos, un tema del que asegura “no constituyen una política”:

El culto de los derechos humanos es una parte del mundo intelectual, es también la ausencia de una ideología que pueda reemplazar al comunismo. A falta de ella, existe una serie de simpáticas ideologías: la liberación de las mujeres, de los niños, de los negros, etcétera. Es simpático y absolutamente normal, pero no basta para henchir el corazón de los jóvenes que desean consagrarse a una causa trascendente. El comunismo era una causa universal. Era el fin de una historia y el comienzo de otra. Puede decirse que la liberación de los hombres y de las mujeres —particularmente de las mujeres— es aún más fundamental que el cambio de la sociedad. Pero no creo que los jóvenes que se preocupan por ello sean capaces de experimentar el mismo entusiasmo de los jóvenes comunistas de 1945, o de los jóvenes izquierdistas de 1968. Es algo diferente. Los defensores de los derechos humanos lo ignoran, pero su acción es en cierto modo una vuelta a la burguesía. Es la posibilidad de estar contra el gobierno establecido y al mismo tiempo contra la oposición; es una manera de no tomar partido de un bando o por el otro, pues evidentemente en todas las sociedades hay falta de respeto hacia los hombres, hacia los derechos. Pero se olvida que hay diferencia de grados, las que, de grado en grado, se convierten en diferencias de naturaleza (pp. 257-258).

Esta idea de las sociedades como desiguales es una constante en el pensamiento científico de Aron. La desarrolla en todas sus libros teóricos y también, en aquellos dedicados a la polémica política o sobre la guerra y la paz. En 1928 obtuvo brillantemente el grado de “profesorado en filosofía” y a principio de la década de los treinta viaja a Alemania. La producción de artículos y ensayos de esta época es considerada por el propio Aron como detestable”:

Porque ante todo yo aún no sabía observar la realidad política; además, tampoco sabía distinguir de una manera radical lo deseable y lo posible. No era capaz de analizar la situación sin dejar traslucir mis pasiones o mis emociones: y mis

emociones se dividían entre mi formación, eso que yo llamo el "idealismo universitario" y la toma de conciencia de la política en su despiadada brutalidad (p. 27).

Durante esta primera estancia en Alemania, porque vuelve al inicio de los cincuenta, logra ser ayudante en la Universidad de Köln. La cuestión judía está en la orden del día de la discusión y de la existencia germánica. Aron, a pesar de ser judío de origen, logra distinguir a lo largo de toda su vida esa condición respecto de su nacionalidad francesa:

Los judíos tienen la libertad de optar por ser judíos en la diáspora. Pueden optar por ser judíos en Israel pero si eligen ser judíos en Francia y ciudadanos franceses, si reclaman igualdad de derechos con sus compatriotas franceses, entonces deben aceptar que su patria sea Francia y no Israel. Es posible tener una patria carnal y otra espiritual. Del mismo modo que los cristianos son franceses. Sólo que Israel no es un Estado religioso. Es un Estado religioso a medias y un Estado militar. Por lo tanto, puesto que soy ciudadano francés, mi crítica política la hago como francés y no como judío (p. 95).

En Alemania conoce a Malraux. En un intento de balance de su experiencia en ese país, asegura haber encontrado algo que estaba ausente en Francia y que desde sus días estudiantiles había buscado:

(...) principalmente la filosofía de la historia y el pensamiento político. Alemania me brindaba (...) la fenomenología de Husserl, que se conocía apenas. Leí primero a Heidegger y luego a los filósofos de la historia, especialmente a Max Weber. En (...) Weber encontré lo que buscaba: un hombre que tenía al mismo tiempo experiencia histórica y comprensión de la política, el deseo de la verdad y, en el momento de decisión, determinación y acción. Ahora bien, el deseo de ver, de comprender la verdad, la realidad, por un lado, y el de actuar, por el otro, son a mi juicio los dos imperativos que traté de obedecer toda la vida (pp. 34-35).

Aron es el primero en traer a Weber a Francia. A los miembros de la *Escuela de Frankfurt* no los conoció en Alemania, sino

después de 1933 en París (recuérdese que Aron escribió algunos artículos para la *Revista de Investigaciones Sociales* que dirigía Max Horkheimer). En Frankfurt conoció a Mannheim, que en cierta época influyó mucho en él.

• Cuando regresó a Francia comenzó a leer a Freud en el seminario de Kojève, entre 1936 y 1938, ahí se encuentra con Lacan, de quien afirma "allí aprendió un poco de su filosofía" (p. 36). El psicoanálisis se convirtió así en uno de sus temas preferidos de discusión con Sartre, a quien siempre le dijo...

Compañero, podrás negar el inconciente, si quieres, pero tendrás que retener lo esencial del contenido del psicoanálisis. Y Sartre encontró un modo de salir del paso (...) él, que rechazaba obstinadamente el psicoanálisis, lo introdujo en la filosofía por medio de la mala fe (...). Para cada uno de nosotros el psicoanálisis es un interrogante, un cuestionamiento, un examen de conciencia necesario. Pero para vivir hay que olvidarlo lo más que se pueda. No hay que pensar como lo dice Kloester, que cada vez que uno se olvida de algo es porque ha querido hacerlo. Hay que pensarlo solo de vez en cuando (pp. 36-37).

• Sin embargo, cuando Arn contesta a la pregunta acerca de la utilización del psicoanálisis en la investigación y estudio de los hechos sociales y políticos, confiesa no haberlo utilizado suficientemente:

(...) al fin de cuentas, yo no utilicé mucho el psicoanálisis; tendría que haberlo hecho más; conozco su existencia pero (...) siempre tiendo a racionalizar a la vez más argumentos y la manera de pensar de los otros (p. 37).

Entre 1934 y 1938 fue profesor durante un año en el Liceo El Havre, en reemplazo de Sartre, quien estaba en la Casa Académica de Berlín. En ese periodo escribe tres libros: *La sociología alemana contemporánea* (1935), *Ensayos sobre la teoría de la historia de la Alemania contemporánea* (fines de 1935) y la *Introducción a la filosofía de la historia* (1938), que fue su tesis doctoral, presentada tres días después de la entrada de las tropas alemanas en Viena.

• Un momento destacado en la carrera de Aron, es el de su colabo-

ración con la revista mensual francesa, editada en Inglaterra, *La France Libre*. A esta tarea llega luego de haber sido rechazado en la compañía de tanques, para ir a combatir. André Labarthe "lo invita" a nombre del General De Gaulle. De esta experiencia nacen otros dos libros: *El hombre contra los tiranos* y *Del armisticio a la insurrección nacional*. Como escritor político, ensayista para decirlo con más propiedad, Aron estuvo a cargo del análisis de la situación de Francia durante la guerra. Era el redactor de una sección titulada *La crónica de Francia*.

En la posguerra, al *Gran sisma* y *La guerra en China*, sigue en 1955 *El opio de los intelectuales* y *Pensar la guerra, Clausewitz*. En "El opio..." analiza los mitos de los intelectuales de izquierda, se enfrenta especialmente a Sartre y a Merlau-Ponty. Aron considera este libro como un diálogo con hombres y entre:

(...) hombres que habían comenzado en el mismo punto, que estaban en cierta medida impregnados de la misma filosofía, el existencialismo, que habían pasado por el marxismo, que habían sido antifascistas, que habían sido amigos durante años y que se convertían en enemigos casi irreconciliables porque unos se decían no comunistas y otros anticomunistas. Entre Camus y Sartre fue casi la misma disputa (pp. 152-153).

En 1955 Aron es elegido para la cátedra de sociología en La Soborna. En ese momento consigue realizar viejos anhelos que lo unían en el recuerdo con su padre: unificar al docencia con la producción de libros y el ejercicio periodístico (p. 165). En 1957 publica *La tragedia argelina* y una recopilación de tres ensayos: *Esperanza y miedo del siglo*. Un año después publica *Argelia y la república*. En 1961 viaja a EUA y a Cuba. En 1962 trae a luz *Paz y guerra entre las naciones*, en donde establece un análisis conceptual, pero en donde no elabora ninguna gran teoría ni un gran sistema: intenta demostrar, tan solo, cómo podrían estudiarse las situaciones globales e introduce algunas nociones como "sistemas homogéneos" y "sistemas heterogéneos", y habla en torno de la novedad que implicaban las armas nucleares (p. 192). Este libro es importante para la sociología, porque según Aron, en la medida que se quiera ser sociólogo se debería cada vez más comprender las guerras pasadas y el riesgo de las guerras futuras.

En 1963 se editan sus *Dieciocho lecciones sobre la sociedad industrial*. Aquí retoma algunas ideas presentadas durante el curso

que dictó en La Soborna en 1955-56, sobre la sociedad industrial *La lucha de clases*, en donde defiende que siempre ha habido y habrá grupos que se oponen, competencia, rivalidad y eventualmente lucha por la distribución del producto nacional; además de un desacuerdo sobre la organización global de la sociedad (p. 160). De ahí que Aron llegue a sostener que sea mítico

imaginar a los obreros como portadores de una idea de la sociedad totalmente diferente de la sociedad actual, una sociedad en la que ya no hubiese conflictos de clases. Esa representación mítica era la que se hacían, junto con los comunistas, muchos intelectuales, Sartre, por ejemplo. Para ellos una sociedad de clases es esencialmente mala y cualquier movimiento revolucionario apunta /siempre/ en la buena dirección (p. 161).

Esta idea no era nueva en Aron. Siendo estudiante, cuando leyó con ahinco *El Capital* de Marx, descubrió que

del análisis de la historia no podía deducirse la política que hay que seguir ni prever la culminación en una sociedad en la que estén excluidas las contradicciones entre los hombres, sino todo lo contrario (...) (p. 46).

En este gran complejo de ideas estructuradas en libros, artículos de revistas, ensayos, opúsculos, etcétera, Aron reconoce que en el conjunto de su obra, pero más en la "universitaria" aparece una constante: el enfrentamiento con ciertos autores del pasado y él explica que esto fue necesario por dos razones:

*La primera es* que sigo pensando todavía que las grandes doctrinas sociales del siglo XX han sido en lo esencial, elaboradas en el siglo XIX. Una cultura exige memoria. Precisamente porque en cierta época la sociología norteamericana —o hasta la francesa— mostraban una tendencia a empezar nuevamente de la nada, como si no hubiese una presociología, me ví obligado a retomar a esos grandes autores y a leerlos a mi manera. *Hay otra razón:* encuentro una auténtica satisfacción intelectual confrontándose con los grandes talentos, sin hacerme ilusiones (...) acerca del resultado de la confrontación. Esa confrontación es una manera de protegerse de la mediocri-

dad. Hay que dialogar con los grandes talentos... (p. 270).

Desde *Introducción a la filosofía de la historia*, Aron tenía muy clara su idea de la política, que es el último de los problemas que queremos reseñar. En la tercera parte de esa obra introduce las temáticas de la "elección" y la "decisión", como condiciones de la acción política. Señala que para pensar políticamente en una sociedad, hay que hacer ante todo una elección fundamental sobre la clase de sociedad en que vive: aceptarla o rechazarla...

(...) o se es revolucionario, o no. Si es revolucionario, si se rechaza la sociedad en que se vive, se elige la violencia o la aventura. A partir de esa opción fundamental, hay elecciones, y decisiones que deben ser oportunas, mediante las cuales el individuo se define a sí mismo (...). En nuestro siglo, la decisión no es sólo una opción sobre nuestra sociedad, sino sobre nosotros mismos. Estar en un país totalitario o en un país liberal, elegir uno u otro, es algo fundamental con lo que cada uno afirma lo que es lo que quiere ser. He tratado de demostrar así, que podía pensarse filosóficamente en la política y que, por la política, uno se formaba a sí mismo (...) (p. 51).

Por lo dicho, podemos finalmente aseverar que Aron fue y por su trascendencia sigue siendo un hombre del poder, para quien si no se ganaba en política, no había porque practicarla (p. 99); un individuo intelectual y políticamente difícil de entender, pero en todos los casos consecuente con su propia manera de pensar: una opinión política sobre las distintas situaciones y acontecimientos —sostuvo Aron— no equivale de ninguna manera a tener siempre la misma ideología sino a una toma de decisiones justas en circunstancias cambiantes (p. 159) (Aron, empero, fue siempre un liberal-conservador).

ARON, RAYMONS

*El observador comprometido*

EMECE Editores, Buenos Aires, 1983.

296 pp.



## AUGUSTO RODIN: LA PASION POR LA LUZ \*

*Juan Mora Rubio*

El siglo XIX francés en el campo de la creación artística está dominado por varias figuras, Víctor Hugo (1802-1885) desde el romanticismo elabora una obra gigantesca que estremece por su sensibilidad y ternura a la vez que muestra un ángulo sobresaliente que supera a todos los romanticismos: su imaginación inagotable. Es Víctor Hugo el mayor creador de su país aunque haya que reconocerlo con sus respectivas limitaciones. Cuando a André Gide se le preguntó cual era el poeta más grande de Francia respondió: hélas ¡ Víctor Hugo. Por otro lado Hugo supo confundir su romanticismo con el liberalismo político y su pluma múltiple se colocó del lado de todas las fuerzas progresistas de la sociedad y fue acicate contra los tiranos. Los hechos de 1848 y la figura de Napoleón III, el pequeño, fueron estímulo para su ironía y desprecio. Levantó las causas justas de los pueblos jóvenes y supo dar con oportunidad el testimonio público de su reconocimiento de los valores de las naciones de América Latina y su solidaridad irrevocable hacia México en una de sus grandes jornadas históricas.

Honorato de Balzac (1799-1850) nacido solamente tres años antes que Víctor Hugo, está llamado a ser el extraordinario narrador de la sociedad francesa y de la persona humana libre del sentimentalismo superficial y de la truculencia aparatosa del romanticismo; él, logra describir objeto y sujeto desde los pliegues íntimos de su verdad. Balzac inicia el tránsito de la fantasía y el ensueño a una poesía que encuentra su verdadero lirismo en el de-

---

\* Palabras leídas para presentar el audiovisual sobre Augusto Rodin del maestro Alejandro Martínez en el auditorio de la Escuela de Filosofía y Letras de la UAP el 15 de noviembre de 1985.

talle, en la hondura de lo cotidiano y en la satisfacción de elaborar un enorme fresco cuyo realismo encarne su belleza. Con Stendhal, y luego con el naturalismo de Flaubert el gran meridiano de la novela cruza por Francia. Balzac se detuvo ante el genio de los hombres y las figuras excepcionales pero supo ver en la vulgaridad de la existencia los límites de la grandeza que se agita en lo sórdido, lo bajo y lo deforme y cuyo trazo extraordinario le permitió encontrar toda la belleza que lo feo contiene. Hombre de gran ambición se movió con propiedad en los círculos más refinados de la sociedad europea para encontrar lo bestial y grotesco en la existencia de los humildes. Si atisbó con penetración profunda y supo comprender con hondura la sociedad de su tiempo, no tuvo la claridad de su contemporáneo Víctor Hugo de sentir la literatura desde su aspecto político. Como un ciego dejó escapar ante sus ojos de lince las jornadas de 1848 que habían de abrir, aparte de su propia significación histórica, el camino de una amplia y profunda reflexión política y ser una vena inspirada para la narrativa del siglo pesado. El autor que revolucionaba la literatura y le daba un carácter no conocido a la novela, por contraste y paradoja, no supo estar al lado del pueblo que nutrió su ingenio, ni pudo comprender sus luchas.

La tercera figura corresponde a Augusto Rodín (1840-1917) cuya labor inigualable cambió el curso que seguía la escultura en los últimos siglos para proyectarla con la riqueza y novedad con la que llega hasta nuestros días. Su obra es un encuentro continuado con una nueva interpretación de la luz que requiere necesariamente un nuevo concepto del espacio. La importancia de la escultura para Rodín es que ella se afirma en infinitos puntos colocados en el espacio y que tienen tanta realidad y consistencia en sí mismos, que ni siquiera requieren de un muro para su expresión, como ocurre con la pintura. Se diría que sus figuras se construyen en movimiento constante desde su interioridad hasta conquistar el espacio. De ahí que su labor no consistiera simplemente en colocar a la modelo para imitar sus formas, sino en dejarla actuar para aprisionar por momentos las líneas que encontrara bellas. Dicho de otra forma, Rodín, iba elaborando lentamente en su interioridad las figuras que luego la modelo le permitía observar en detalle.

Es importante que siempre consigue una expresión de la totalidad del objeto aunque el mismo esté cercenado. Ha sido este

artista francés el iniciador de esculturas con fragmentaciones sin que estas logren alterar la unidad e integración de la expresión.

Así, Rodin, supera las composiciones con figuras alegóricas o que representan símbolos, para jugar con la luz en los infinitos puntos del objeto. Por esta razón tienen una especial importancia las texturas que utiliza el artista porque ellas son receptáculos que le permiten el manejo de los rayos de luz. Por otro lado, el roce de superficies crea puntos de contraste en la figura, que la identifican plenamente con el espectador precisamente porque nosotros existimos en la misma dimensionalidad de la escultura y más precisamente de la de Rodin.

El juego de texturas que aprisionan los puntos de luz, la integridad de las figuras, el movimiento de los cuerpos hechos por líneas que convergen sobre puntos específicos, hacen que su obra singular pueda ser observada desde cualesquiera de sus puntos. Aunque sus esculturas estén colocadas en lugares determinados, como "el pensador", o las tres figuras de la parte alta de "La puerta del Infierno", ilustración de la obra de Dante, ellas pueden ser observadas desde cualquier perspectiva sin que pierdan intensidad, sino que por el contrario, se renuevan desde cada punto de observación.

Si el impresionismo en la pintura fue grande porque supo romper con la forma y diluirse en el espacio creado por el color, Augusto Rodin, percibe un nuevo espacio que permite a sus figuras proyectarse y abre las posibilidades del arte cinético de nuestro tiempo.

Su gran trabajo desarrollado en la segunda mitad del siglo pasado y en los primeros años del que corre, renovó las artes y fue la expresión de un hombre que estuvo atento a su tiempo. Su obra se ocupa de múltiples cuestiones y no es indiferente a la de otros grandes hombres de su época. Rilke ha dicho: "Colmado con el peso viviente de su sabiduría, atravezaba con su mirada, como un ser futuro, los rostros de quienes vivían a su alrededor. Esto es lo que da a sus retratos una precisión asombrosamente clara, pero también esa grandeza profética, que en las imágenes de Víctor Hugo o de Balzac, adquiriría una perfección indescriptible."



## ANIVERSARIO DE LA ESCUELA DE FILOSOFIA Y LETRAS DE LA UAP

Permítanme relatar a ustedes cómo se gestó, cómo se desarrolló y a qué reflexiones me condujo la idea de celebrar el XX Aniversario de la Escuela de Filosofía y Letras.

La primera vez que esta idea se materializó fue en la elaboración del presupuesto a ejercer por la escuela en este año de 1985. Si cumplíamos veinte años de fundados, había que celebrarlo.

Empezamos por elaborar un programa de carácter académico y cultural, con la intención de motivar y propiciar la reflexión en torno a nuestro quehacer, en tanto productores y transmisores de conocimientos de cada una de las disciplinas cultivadas en nuestra escuela. Nos parecía evidente que después de veinte años de actividades ininterrumpidas, podíamos hacer un alto, echar un vistazo hacia atrás, realizar un balance y con esta base imaginar y planear la mejor manera posible de continuar nuestro trabajo. Para ello se organizaron las diferentes mesas redondas que en mayor o menor grado cumplieron su cometido.

Pero, como cualquier actividad que por no ser precisamente la cotidiana, requiere de un esfuerzo y trabajo extra, había que justificarla, y en la frase "...es que la escuela cumple 20 años de vida..." estaban todas aquellas razones particulares y generales, grandes y pequeñas que pareció debían ser explicitadas esta noche.

Primera y principal, la escuela existe. Podía no existir, pero existe. Nace como la cristalización de una vieja aspiración liberal, como la parte absolutamente indispensable de lo que el Dr. Manuel Lara y Parra, entonces rector, concibe como Universidad.

---

\* Palabras de la Lic. Guadalupe Grajales, en el acto de conmemoración del XX aniversario.

Una Universidad en la que no se cultiven las humanidades, no puede aspirar a llevar ese título. Pero la escuela nace con un sello, que conservará hasta la fecha, y este sello es el pluralismo ideológico. A esta concepción liberal se suman otras y esto se refleja en los diferentes planes de estudios de las licenciaturas en Filosofía, Letras, Historia y Psicología. Otra característica de origen es su quehacer interdisciplinario, todavía recordamos por ejemplo, los que llevamos el primer plan, la riqueza de las clases conjuntas de Teoría del Conocimiento, Filosofía de la Historia, Historia de la Filosofía en México, Historia del Arte y Filosofía del Arte, y de todas las materias didácticas. He aquí, otro de los objetivos específicos de la fundación de la nueva escuela.

Hasta 1965, las humanidades se cultivaban sistemáticamente sólo en el nivel medio superior, en la preparatoria, y claro, estas materias eran impartidas por profesionistas de diversa índole, autoridades en estas disciplinas. Apenas egresa la 1a. o 2a. generación cuando se empieza a sentir la enorme demanda de maestros en virtud de la masificación de la Universidad. En 1970 surge la Preparatoria Popular pues la Benito Juárez, con grupos de 90 a 100 alumnos "reales", no en listas, es ya insuficiente; y la escuela, que para entonces ya dirige el Dr. Altieri, asume su responsabilidad, quizá demasiado temprano, y empieza a surtir a la escuela preparatoria del personal docente requerido.

Es más, a escuela no sólo debe formar cuadros docentes para el exterior sino también para sí misma. La planta magisterial inicial se ha transformado definitivamente. Esa planta que se componía en parte relevante de maestros que habían venido de la UNAM, como el maestro Joaquín Sánchez Mc. Gregor, fundador y primer director de la escuela, el maestro José Luis Balcárcel, el maestro Arturo Azuela, el maestro Juan Brom, y otros, se han ido, y la planta, repito, se ve diezmada a consecuencia de las condiciones adversas que vive la Universidad mexicana.

Se han sucedido los acontecimientos del 2 de octubre de 1968 y del 10 de junio de 1970, y la UNAM fundamentalmente, tiene que reconcentrarse, replegarse, para sobrevivir a la represión de que ha sido objeto.

En estos momentos, nuestra Universidad y en consecuencia, la escuela, tiene que enfrentar con sus propios medios el acoso externo de que es objeto, al mismo tiempo que tiene que solventar sus necesidades internas.

Es así como, su entonces director el maestro Altieri, decide continuar con la política de autoabastecimiento ya iniciada por el maestro Joaquín Sánchez McGregor y son los recién egresados los que se echan a cuestras esta dura tarea que cumplen en la medida de sus posibilidades, pero eso sí, bajo una consigna, no expresada pero sentida, de sostenerse hasta que ese peligro inminente en que está la escuela de colapsar, desaparezca. Huelga decir lo que para estos estrenados maestros significó la tutela del maestro Altieri, porque se convirtió en el verdadero tutor de la escuela respecto al exterior, para lo cual hizo valer su sensibilidad política, su diplomacia, su trato cordial y agradable, incluso la posición que ocupaba dentro de la sociedad poblana; y en el tutor académico de sus maestros, muchos de ellos pupilos suyos, a los que supo infundir la confianza necesaria para seguir adelante y para quienes siempre tuvo el tiempo suficiente para atender y aconsejar en cuanto tropezaban con dificultades para desenvolverse adecuadamente en el aula.

Afortunadamente vinieron, gracias al esfuerzo continuado de los universitarios, tiempos mejores, y el Dr. Altieri pudo entregar al siguiente director, Lic. Alfonso Vélez Pliego, una escuela no sólo estable sino incluso ocupada en los primeros procesos de revisión de planes de estudios. Había pasado ya una década desde que se aplicaran los primeros planes y las distintas unidades que componían la escuela sentían esa necesidad. Hay que mencionar que para entonces, 1975, la escuela cumplía dos años de ocupar su primer edificio exclusivo, el San Jerónimo.

Aunque el Lic. Vélez había sido elegido según los mecanismos señalados en la Ley Orgánica de la Universidad, introduce a la escuela en un proceso de revisión de sus formas de gobierno y de sus respectivas formas de elección. Para tal efecto, se organiza el Primer Congreso de la Escuela en 1976, que resuelve sustituir el Consejo Técnico por un Consejo de Gobierno con representación estudiantil y magisterial paritaria cuyo presidente es el coordinador de la escuela, elegido por mayoría absoluta a través del ejercicio del voto universal, secreto y directo por parte de la comunidad de la escuela. Se convoca a elecciones y el mismo Licenciado Vélez resulta electo como el primer coordinador de la escuela de Filosofía y Letras.

Es este periodo, en el que se siente con mayor fuerza la necesidad de experimentar no sólo formas de gobierno, pues se vive

un inflamado ambiente democrático, sino también nuevas formas de desarrollo académico. Es en este congreso del que se derivan la creación de la Maestría en Ciencias Sociales, la creación de la licenciatura en Antropología, de un departamento que más tarde se transformaría en el CIHS ya dentro del Instituto de Ciencias de la UAP, y todas estas iniciativas quedan englobadas dentro del proceso de transformación que encamina a la escuela hacia la facultad. Es este proyecto integral el que se convierte en la línea directiva de la coordinación del Lic. Vélez. No es casual, en consecuencia, que bajo su gestión se revisen y cambien los planes de estudio de la licenciatura en Filosofía y de la licenciatura en Historia, ya Letras lo había modificado; y que se instrumente una política que marcará en forma definitiva y positiva el desarrollo ulterior de la escuela, me refiero a la creación de plazas de carrera para la mayoría de los profesores.

Para estas fechas, ya el ingeniero Rivera Terrazas ocupa la rectoría de la universidad y concede a nuestra escuela un apoyo irrestricto, lo cual era de esperarse pues en este proyecto presentado por la escuela, percibe y espera se consumen las aspiraciones añejo forjadas al constituirse con otros maestros en la comisión encargada por el H. Consejo Universitario para presentar el proyecto final de creación de la escuela de Filosofía y Letras.

Pero el maestro Rivera Terrazas, acorde con una concepción firme acerca del quehacer filosófico e histórico en el ámbito de las ciencias naturales y exactas, proyecta nuestra escuela hacia el resto de la universidad e impulsa la inclusión de estas disciplinas en los planes de estudios de las escuelas de Físico-matemáticas, de Ciencias Químicas y otras.

En fin, las características que hoy reviste la escuela en todos sus aspectos no son sino su integral histórica, integral que podemos afirmar se encarna positivamente en nuestro decano, el maestro Carlos Colchero Rozas. Efectivamente, el maestro Colchero simboliza la gama de aspiraciones, deseos, ilusiones, metas y logros forjados por la escuela desde su nacimiento y a lo largo de su existencia, pero él mismo constituye, principalmente, esa actitud de dedicación, entrega y fe en el trabajo fecundo que consideramos, con sinceridad, caracteriza a nuestra escuela.

Para terminar, no puedo menos que afirmar que cada quien tiene lo que se merece, así que podemos estar orgullosos todos nosotros de poseer la materialización de símbolos tan sólidamente.

forjados: Angel Altieri Megale, Luis Rivera Terrazas, Alfonso Vélez Pliego y Carlos Colchero Rozas, para quienes pido de todos ustedes un cariñoso aplauso.

Quiero hacer, por último, un reconocimiento especial a nuestro actual coordinador, el Dr. Adrián Gimata-Welsh, cuya iniciativa de festejar nuestro XX aniversario no es sino consecuencia del compromiso por él asumido: trabajar en todos los sentidos por el desarrollo integral de la escuela.

Finalmente no podría agradecer bastante la colaboración de la señora Yolanda Ibarrarán, del maestro Alejandro Martínez, de los compañeros del personal administrativo y de todos aquellos maestros y alumnos que se sumaron jubilosamente a estos festejos tomando parte en los distintos eventos que para tal efecto se organizaron, a todos ellos, muchas gracias.

LIC. GUADALUPE GRAJALES

## **TERCER CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFIA**

Del 7 al 9 de noviembre de 1985, se llevó a cabo en la ciudad de Guadalajara, Jalisco, el "Tercer Congreso Nacional de Filosofía". Este congreso fue organizado, como ocurre cada dos años, desde 1975, por la Asociación Filosófica de México y la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Guadalajara. El Congreso fue inaugurado el jueves 7 de noviembre con una conferencia magistral de Adolfo Sánchez Vázquez titulada "Filosofía mexicana contemporánea: una aproximación crítica" (que fue leída debido a la ausencia física del sustentante) y le siguieron las sesiones sobre filosofía de la liberación y metafísica y ontología. El viernes ocho se desarrollaron las mesas sobre filosofía de la educación; ciencias políticas y sociales; ética; epistemología de las ciencias sociales y filosofía general. Estaban programadas tres conferencias magistrales, de las cuáles solo pudo realizarse la del Dr. William Kilgore, Presidente de la Sociedad interamericana de filosofía sobre el tema "la importancia de Andrés Bello en el desarrollo de la filosofía latinoamericana". El sábado nueve se expusieron las ponencias de las sesiones sobre filosofía matemática; ética; antro-

pología filosófica y filosofía de la educación; filosofía de la ciencia e historia de la filosofía. Fue leída la conferencia del Dr. Eduardo N'col, de la Fac. de Filosofía y Letras de la UNAM titulada "Reforma de la educación y filosofía". Finalmente, el congreso fue clausurado a las 20 horas en el auditorio Salvador Allende de la U. de G. La relatoría estuvo a cargo de los profesores Carlos Pe-reyra, Raúl Quesada, Juan José Saldaña y Salma Saab. Se escucharon también las intervenciones del Mtro. Manuel Velázquez de la Universidad Autónoma del Estado de México, quien propuso a su Universidad como la sede del próximo congreso de la Asociación; del Dr. Leopoldo Zea, Presidente de la AFM; de la Dra. Juliana González, Vice-presidente de la AFM y del Dr. Manuel Rodríguez Lapuente, Director de la Fac. de F. y L. de la U. de G., quien clausuró el Congreso.

### **Encuentro de los estudiantes de filosofía del país**

Inmediatamente después de la clausura del Tercer Congreso Nacional de Filosofía, se llevó a cabo, en el mismo lugar, a las 21 horas, la inauguración del II Encuentro nacional estudiantes de filosofía. A este encuentro acudieron representantes de casi todas las Universidades estatales y algunas privadas en donde se ofrecen estudios de filosofía. La bienvenida estuvo a cargo del Dr. Rodríguez Lapuente y de los estudiantes de la Universidad de Guadalajara. El profesor Gabriel Vargas Lozano, Jefe del Departamento de filosofía de la Universidad Autónoma Metropolitana fue elegido, por todos los representantes estudiantiles del país, para dirigirles unas palabras de aliento. El profesor Vargas subrayó la importancia de este tipo de encuentros para el desarrollo de la filosofía en México; señaló que constituía un hecho positivo que los estudiantes iniciaran una tradición como ocurrió en el caso de los profesores, quienes realizaron su primera reunión en la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo en 1975; y les instó a que desarrollaran su actividad filosófica haciendo especial énfasis en tres aspectos: un estudio riguroso y serio de los clásicos de la filosofía independientemente de la posición que cada uno adoptara; una actividad filosófica relacionada profundamente con las necesidades de la sociedad mexicana y latinoamericana y por último, una actitud crítica y un compromiso con las causas más avanzadas.

El encuentro nacional de estudiantes se llevó a efecto durante el día domingo 10 en la Fac. de F. y L. de la U. de G. Al final del encuentro se decidió que se organizara el III encuentro de estudiantes de filosofía en la Universidad Autónoma de Puebla, durante el año de 1986.

## XI Congreso Interamericano de Filosofía

Inmediatamente después de estos dos actividades, se inauguró el XI Congreso Interamericano de Filosofía, con la asistencia, entre otros, del Dr. William Kilgore, Presidente de la Sociedad Interamericana de Filosofía, el Dr. Vernant Cauchy, Presidente de la Federación Internacional de Sociedades de Filosofía, el Dr. Leopoldo Zea, Presidente de la Asociación Filosófica de México y el Dr. Enrique Alvarez del Castillo, Gobernador del Estado de Jalisco. La inauguración tuvo lugar, el día 10 de noviembre a las 11 horas, en el Teatro Degollado de la ciudad de Guadalajara.

Para darnos una idea de la magnitud de este Congreso que se efectuó del 10 al 15 de noviembre, mencionaríamos que participaron más de seiscientos ponentes distribuidos en las sesiones plenarios, mesas redondas, simposios, coloquios, conferencias magistrales, talleres y actividades complementarias.

Las sesiones plenarias fueron dedicadas a las siguientes temáticas: Sentido y proyección de la filosofía en América; la filosofía en la problemática de la realidad americana y la filosofía como instrumento de comprensión interamericana. Coloquios sobre Georgy Lukács, E. Bloch, Marti Heidegger, etc.; simposios como los dedicados a problemas filosóficos de América Latina; la recepción del marxismo en América Latina; filosofía y religión en América; Philosophical consciousness and practice: Bolivia, Cuba y United States, etc. mesas redondas sobre ética, filosofía del lenguaje, autodeterminación, filosofía política y social en América, etc.

Resulta muy difícil realizar, en breves líneas un balance del desarrollo del Congreso, sin embargo, diremos que fue un logro importante su realización en México y que constituyó todo un reto en el aspecto organizativo. En este sentido, es importante mencionar que el peso principal recayó en la Asociación Filosófica de México (particularmente en su Presidente, el Dr. Leopoldo Zea y en su secretario, el Dr. Horacio Cerutti). Y en el comité organiza

de la Universidad de Guadalajara encabezado por el Dr. Manuel Rodríguez La Puente figuraron también como co-organizadores la Sociedad Mexicana de Filosofía pero su función fue más bien discreta. En este sentido anotemos que el peso filosófico de dicha Asociación (que está formada por miembros procedentes de Universidades particulares) es objetivamente mucho menor que el de la AFM, pero que fue condición de la Sociedad Interamericana su inclusión debido a su política de no intervenir en conflictos de representación en los países sede.

Entre las actividades complementarias se efectuaron reuniones en torno a la integración de un necesario índice de filósofos latinoamericanos (promovido por el Dr. Jorge J. E. Gracia de la Universidad de New York) y una reunión de presentación de revistas filosóficas latinoamericanas, en la que se presentó *Dialéctica*, así como un amplio programa cultural.

Al final del congreso en reunión especial de los miembros de la sociedad interamericana de Filosofía se nombró al Dr. Leopoldo Zea como Presidente de la misma, hasta el próximo congreso. Este nombramiento constituyó un éxito no solo para el Dr. Zea sino para la Filosofía en México.

### **Cambio de mesa directiva de la asociación filosófica de México**

En los primeros días de febrero de 1986, se llevó acabo el cambio de comité directivo de la Asociación Filosófica de México quedando integrado como sigue: Presidente Dra. Juliana González; Vice-Presidente Dr. Fernando Salmerón. Secretarios: M. Gabriel Vargas Lozano y Carlos Pereyra. Tesorero: Mtra Margarita Vera Vocales: Dr. Santiago Ramírez y Manuel Velázquez.

El próximo Congreso de la AFM se realizará en Toluca, Estado de México, teniendo como sede la UAEM.

## II COLOQUIO SOBRE LA ENSEÑANZA DE LA FILOSOFIA A NIVEL MEDIO SUPERIOR

Dentro de los marcos de discusión provocadas por la anunciada "Reforma al Bachillerato", la Academia de Filosofía de la UAP, conformada por los maestros de filosofía de las Escuelas Preparatorias y del Colegio de Filosofía, realizaron su segundo coloquio los días 20 al 26 de agosto, en el que se discutieron los temas:

- I. Concepción de la Enseñanza Media Superior en la UAP.
- II. Balance y Fundamentación de la Enseñanza de la Filosofía en la Educación Media Superior en la UAP.
- III. Objetivos de la Enseñanza de la Filosofía en la Educación Media Superior en la UAP.
- IV. Contenidos Generales de la Enseñanza de la Filosofía en la Educación Media Superior en la UAP.
- V. Métodos de Enseñanza-Aprendizaje de la Filosofía en la Educación Media Superior en la UAP.
- VI. Plan de Acción.
- VII. Relatoría General del II Coloquio sobre la Enseñanza de la Filosofía en la Educación Media Superior en la UAP.
- VIII. Reorganización de la Academia de Filosofía de la UAP.
- IX. Conclusiones Generales.

Entre las conclusiones cabe resaltar: 1) El mantener como obligatorios tres semestre sobre filosofía que versarán sobre: una introducción a la filosofía a través de su Historia.

Un semestre en torno a la temática: conocimiento-lógica-lenguaje.

Un semestre sobre Ética y Valores.

2) La elaboración de un plan de acción que incluye:

— Talleres para la elaboración colectiva de los programas específicos.

— Cursos de superación académica sobre los contenidos aprobados para cada semestre.

- Cursos especiales de didáctica para los maestros.
- Proyectos concretos y personales de titulación.
- Cursos continuos de Superación Académica.

Este plan de acción esta, programado en actividades inmediatas y actividades mediatas a corto plazo.

- 3) Reestructuración de la Academia de Filosofía de toda la Universidad como elemento integrador y promotor del conjunto de actividades del quehacer filosófico.

ROBERTO HERNÁNDEZ ORAMAS

## REFORMA AL BACHILLERATO

La importancia, trascendencia e implicaciones, tanto de orden académico como político y laboral, que implica la transformación curricular de las Escuelas preparatorias de la UAP ha suscitado todo un movimiento en el que, finalmente, no solo las instancias docentes y administrativas de la Enseñanza Media Superior se han visto involucradas, sino la totalidad de la comunidad universitaria ha manifestado su interés, sus dudas, sus preocupaciones...

Pensando proporcionar posteriormente una mayor información presentamos la comunicación de *Semana Universitaria* en su número 27/1986.

### *Reforma al Bachillerato, Vieja Demanda*

La reforma al bachillerato ha sido una preocupación constante en esta Universidad; sus raíces se remontan al Primer Congreso de Escuelas Preparatorias, en 1976, cuando se hicieron los primeros planteamientos encaminados a su reestructuración.

Paralela a esta preocupación, la ANUIES, de 1976 a 1979, organizó talleres para la formación de profesores de bachillerato, a

los que asistieron por voluntad propia profesores de la UAP; en 1978, bajo el rectorado del ingeniero Luis Rivera Terrazas, durante el seminario de orientación vocacional y profesional que la SEP impartió a profesores de la UAP volvió a insistirse en la transformación del bachillerato.

En 1979 se formó una Comisión de Reestructuración de Planes y Programas de Estudio, coordinada por Superación Académica a fin de analizar la problemática del cambio curricular de las preparatorias.

De 1979 a 1983 se efectuaron congresos internos en diversas escuelas preparatorias, en los que se incluía una discusión de la transformación curricular de dichas escuelas.

El Segundo Congreso de Preparatorias, en 1981, definió los objetivos generales y perfil del egresado del bachillerato; la promoción de un programa de superación académica y la creación de plazas de tiempo completo en bachillerato.

Propuso además la conformación de un equipo dedicado al análisis curricular a fin de reestructurar las formas de administración y gobierno de las preparatorias, y planteó la necesidad de impulsar la investigación educativa.

Una representación de las escuelas preparatorias de la UAP concurrió, en 1982, al Congreso Nacional de Bachillerato, promovido por la SEP, en Cocoyoc, Mor., que tuvo como objetivo el cambio curricular.

Entre 1983 y 1984 un colectivo de profesores de tiempo completo hizo un análisis de los pros y contras del cambio curricular y desarrolló una propuesta, encaminada a la transformación del bachillerato.

En 1985, casi una década después de aquella primera preocupación externada en 1976, surgen estudios concretos en torno a la necesidad de transformar el bachillerato en nuestra Universidad. Se publican, en primer término, trabajos realizados por el doctor Rafael Campos Enríquez; del profesor José Antonio Robledo; del colectivo de profesores de tiempo completo de las preparatorias, así como de los profesores Yasmi Reyes Ortega, Guillermo Campos Ríos y Armando Gómez Ceballos.

En ese mismo año se efectúa una Semana de Análisis de los problemas educativos, bajo la coordinación de la preparatoria "2 de Octubre de 1968" y esta misma escuela realiza un simposio en el que se aborda la deserción escolar.

La preparatoria Enrique Cabrera Barroso organiza un foro para discutir la reforma al bachillerato, con la participación de profesores de diversas preparatorias de la UAP.

Significado especial tiene 1986, cuando se logra la coincidencia en la preocupación de transformar el bachillerato. En este año se realizan diez eventos en los que se propone el cambio de currícula y la transformación de dos a tres años el periodo para estudiar el bachillerato. Una vieja aspiración, hecha realidad.

## LIBROS Y REVISTAS

### REVISTAS:

PROMETEO, Revista Latinoamericana de Filosofía editada por la facultad de filosofía y Letras de la Universidad de Guadalajara y el Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos (UNAM).

Dialéctica reitera su beneplácito por la publicación de esta nueva revista que busca llenar un espacio de difusión y promoción del pensamiento latinoamericano.

No. 2 Enero-Abril, 1985: Artículos y cuestiones disputadas;

#### *Sección artículos*

Arturo Andrés Roig, Acotaciones para una simbólica latinoamericana /7

Mónica Cerutti, El poder productor /19

Michael Scharang, ¿Tiene la paz tan rápidas piernas, que no pueda dársele alcance? /31

Manuel Velázquez, Etnocentrismo, circunstancia y filosofía desde América Latina /35

Walter Redmond, Filosofía tradicional y pensamiento latinoamericano. Superación y Vigencia /43

Gregor Sauerwald, Religiosidad popular en Argentina. El caso de J. C. Scannone /58

Ivan Jaksic, Filosofía y gobierno militar en Chile /63

Baltazar Castro, Filosofía de la liberación. Epistemología y hermenéutica /68

#### *Cuestiones disputadas*

Presentación de un libro de Horacio Cerutti Guldberg /75

No. 3. Artículos, cuestiones disputadas y avances de investigación.

*Sección de artículos*

Belisario Betancurt, La crisis de la democracia. Reflexiones sobre el destino de nuestra América /7

Mario Magallón, La filosofía de la Liberación: ¿Filosofía de circunstancia? /13.

Raúl Vidales, La insurgencia de las etnias /20

Antonio Monclus, Algunas consideraciones sobre el pensamiento español y la idea de América /33

Monique Lafontant, El realismo maravilloso en la obra de Jacques Stephen Alexis /50

*Cuestiones disputadas*

Augusto Angel Klappenbach, Etica e Idealismo. Posibilidades de una moral concreta /75

*Avances de investigación*

María Inés García, La culpa o el sometimiento al orden cultural /87

Gerardo de la Fuente y Leticia Flores, el erotismo y la constitución de agentes transformadores /96

Miguel Romero, La estética según José Revueltas /109

No. 4. En su sección de Artículos nos presenta:

*Sección de artículos*

Arturo Andrés Roig, El ejercicio de la sospechada en el pensamiento de Hernán Malo /7

Alina Bruna Bukietynski, Americanismo en Rodó /21

Gustavo Escovar, En torno a las ideas sobre educación en José Martí /50

Mario Magallón, Características de la escuela en América Latina /67

Secciones: Cuestiones disputadas y avances de Investigación.

### *Cuestiones disputadas*

Walter Redmond, Tradición y reto en la cultura religiosa latinoamericana /75

Graciela Hierro, Las Emilias del siglo xx /117

Arturo Chavolla, El Bolívar de Carlos Marx /124

### *Avances de investigación*

Felicitas López Portillo, Rómulo Betancourt frente al desafío guerrillero /135

Ma. Dolores Ambrosi, La sexualidad atrapada por su propio dispositivo /150

Conrado Ulloa, La difícil aceptación de la filosofía moderna o ecléctica /154

INFAME TURBA, año I, Vol. 1, Revista de Difusión Cultural de la UAP. Entre sus artículos principales encontramos:

Raúl Dorra, Nao tem solucao /1

Julio Eutiquio Sarabia, Dos poemas /7

Henri Michaux, Despojo por el espacio /9

Francisco Cervantes, Poemas /24

Oscar del Barco, Macedonio o el milagro del ocultamiento /26

Raymundo Mier, Milan Kundera: La disidencia como elección de la crueldad /35

Oswaldo de Andrade, Manifiesto caníbal /44

Víctor Manuel Rojas, Dos secretos /47

Blaise Cendrars, (suplemento) Prosa del Transiberiano y de la pequeña Juana de Francia.

Alejandro Ferro, Lo que está ante nosotros /49

Julio Ortega, Teoría del viaje /51

Mary Wigman, El lenguaje y las formas de la danza /53

## LIBROS:

Dora Kanoussi y Javier Mena, *La Revolución pasiva: una lectura a los "Cuadernos de la Cárcel"*, UAP, Puebla, 1985.

Incluye una presentación de Giuseppe Vacca que, en su exposición, entre otras cosas dice:

Hallo muy fecunda la ubicación del tema de la "revolución pasiva" en la reconstrucción de los Cuadernos que aquí se propone; y la encuentro muy rica en nuevas posibilidades incluso con respecto a los estudios que hasta ahora se han hecho sobre el tema (pienso sobre todo en las investigaciones de Franco Felice).

Este trabajo aporta nuevas perspectivas no sólo para el estudio de Gramsci, sino también para la reflexión sobre las formas de la teoría y, más que nada, sobre la vía que hoy —cien años después de su nacimiento oficial—, ha de seguirse para repensar históricamente al marxismo, explotando sus posibles desarrollos.

B. Ruby y otros, *La otra cara, Cine Independiente Norteamericano*, Colección Difusión Cultural No. 3, UAP, Puebla, 1985.

La otra cara es un programa sobre cine progresista e independiente norteamericano que fue presentado durante el V Festival de Nuevo Cine Latinoamericano en La Habana, Cuba, en diciembre de 1983. Junto a una treintena de películas, se presentó un seminario donde realizadores y productores de este cine comunicaron y discutieron la problemática de su quehacer.

La presente publicación recoge las ponencias y conferencias presentadas durante el seminario, así como todas las fichas técnicas de las películas exhibidas.

Consideramos que la exhibición y difusión de *La otra cara* no sulo es la oportunidad de ver un cine diferente, sino es compartir un cine crítico, una visión directa y tajante de lo que piensan los sectores progresistas norteamericanos.

Dávalos Orozco, Federico y Vázquez Bernal, Esperanza. *Filmografía General del Cine Mexicano (1906-1931)*, Difusión Cultural No. 4, UAP, Puebla, 1985.

Esta publicación es una aportación más al campo de la historia del cine nacional en un periodo crítico y aún olvidado en la memo-

ria cultural. Es también el esfuerzo tenaz de los autores, Esperanza Vázquez y Federico Dávalos y de las diversas instituciones universitarias y cinematográficas que contribuyeron, en diferentes momentos y desde otras instancias, a conformar una investigación cuidada, de larga duración.

León Guarín, Librado; *Suicidio y Alienación*, Ed. Biblioteca Gabriel Turbay, Bucaramanga, Colombia, 1985.

En su presentación, el autor, como justificación nos dice:

En noviembre de 1978 ocurrió el suicidio colectivo de Guyana, rápidamente olvidado, en el cual murieron 918 personas, entre ellas 260 menores de edad, en ceremonia dirigida por un líder diabético, paranoico, adicto a las anfetaminas, con altas dosis de enajenación religiosa y evidente producto del sistema social del cual todos pretendía huir. Así mismo, durante los últimos años se han venido agudizando ciertas corrientes de suicidio en Colombia, una de ellas la del viaducto "Benjamín García Cadena" en Bucaramanga, cuya cifra precisa de víctimas nadie ha podido proporcionar. Todos estos acontecimientos contaron con la ayuda brindada por la Universidad Industrial de Santander, entidad que permitió incluir este trabajo de investigación entre las actividades programadas por su autor para aprovechar más productivamente un año sabático.

Rueda Suárez, Ernesto. *Textos y Contextos*, Ed. Gabriel Turbay, Bucaramanga, Colombia, 1984.

Los veinte artículos que componen este volumen, obedecen a diversos intereses y lecturas. Se publican según su orden de aparición original, que lo fue en *magazin Vanguardia Dominicana* de los años 1980 al 83. El criterio de ordenamiento es, pues, cronológico, y espero, dice su autor, que las mentes ordenadas por temas lo disculpen; en fin, es igual de arbitrario al escogido.

*Textos y Contextos* contiene trabajos sobre crítica política, literaria y epistemológica, que sin embargo, a pesar de la diversidad, aspiran a una cierta unidad conceptual de tratamiento.

Aldana, Mario A. (copilador) *Independencia y Nación*, Discursos Jaliscienses del siglo XIX, (1841-1871), Edición Facsimilar, Guadalajara, México, 1985.

Un esfuerzo editorial de la U. de G. manifestado por su rector: la Universidad de Guadalajara, en el marco de las tareas de difusión e investigación asignadas por la Comisión Estatal de los festejos del 175 aniversario de la iniciación de nuestra lucha por la independencia y el 75 aniversario del estallido de la Revolución Mexicana, deseando contribuir con una obra que permita a la sociedad acercarse al conocimiento de nuestra gran revolución de Independencia y al mismo tiempo reafirme nuestra conciencia nacional, ha preparado esta edición facsimilar de discursos jaliscienses pronunciados a lo largo del siglo XIX, en honor de Miguel Hidalgo y Costilla y de la lucha por la Independencia que encabezara el 15 de septiembre de 1810.

Altieri, Angelo, *Los Presocráticos*, Textos, UAP, Puebla, 1986.

Interesante aportación del Dr. Altieri, insigne maestro del Colegio de Filosofía de nuestra universidad. Su libro merecerá un comentario especial por la dirección de *Dialéctica*. Por ahora nos conformamos con lo que el departamento de publicaciones expone en su presentación:

La importancia de disponer de la mayor cantidad posible de versiones castellanas de los presocráticos, consiste precisamente en que todas no pueden dejar de ser eso: versiones. Y cualquiera que haya intentado enseñar filosofía griega presocrática en los propios fragmentos, sabe que la comparación entre distintas versiones constituye una inestimable ayuda para desarrollar en los estudiantes la clara conciencia de que el mundo griego es vertido al español de muy diversas maneras. Esta es una razón adicional para ver en esta nueva versión de Angelo Altieri —uno de los maestros más queridos de nuestra universidad— un aporte más a la comprensión del pensamiento de los fundadores de la filosofía.

## COLABORADORES

GABRIEL VARGAS L. Co-director de *Dialéctica*. Recientemente ha sido co-editor del libro *Praxis y filosofía Ensayos en homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez*, Ed. Grijalbo, México, 1986.

NESTOR GARCIA CANCLINI. Doctor en filosofía. Es profesor e investigador en la Escuela de Antropología del INA. Es autor de diversos libros relacionados con la cultura popular.

PABLO GUADARRAMA. Profesor e investigador en la Universidad de Las Villas, Rep. de Cuba. Autor de diversos ensayos sobre historia de las ideas en latinoamérica.

JAIME TAMAYO. Profesor e investigador en la Esc. de Filosofía y Letras de la Univ. de Guadalajara. Autor de diversos ensayos sobre el movimiento obrero jalisciense.

GUSTAVO VARGAS M. Antropólogo. Autor de *Marx y Bolívar*. Profesor e investigador en la Esc. de Antropología del INA.

JAIME MASARDO. Sociólogo argentino. Fue profesor en la Univ. Aut. de Puebla.

JOSE LUIS BALCARCEL. Profesor e investigador en la Fac. de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM. Ha colaborado en *Dialéctica*. Autor de numerosos ensayos publicados en México y el exterior.

OSCAR TERAN. Filósofo argentino, autor de libros sobre Mariátegui y Ponce. Ha sido Prof. en la Esc. de T. y F. De la UAP.

ENZO SEGRE. Destacado investigador italiano. Estuvo como profesor invitado en la Univ. Aut. de Puebla.

JUAN MORA RUBIO. Co-Director de *Dialéctica*, profesor e investigador en el Depto. de filosofía de la UAM. Ha escrito diversos ensayos en revistas nacionales y del exterior.

GUADALUPE GRAJALES. Profesora de tiempo completo en la Esc. de Filosofía y Letras de la UAP. Ha sido también secretaria académica de la misma.

FRANCISCO GALVAN. Profesor e investigador en la Univ. Aut. Metropolitana autor de diversos ensayos. Ha sido traductor de trabajos de sociología y filosofía alemana contemporánea.

# SOCIALISM IN THE WORLD

International Journal of Marxist  
and Socialist Thought

Year ten / Beograd 1986 / Number 52

## CONTENTS

*ROUND TABLE '85 CAVTAT, YUGOSLAVIA*  
*TABLE RONDE '85 CAVTAT, YOUGOSLAVIE*

*Aleksandar Grlićkov*, Socialism on the Threshold of the  
Twenty-first Century

*Oskar Negt*, Utopia and Labour

*Ernest Mandel*, Le socialisme au seuil du XXI<sup>e</sup> siècle

*Ivan Frolov*, Socialism and the Global Problems of Civiliza-  
tion

*Su Shaozhi*, Prospects for Socialism: China's Experience and  
Lessons

### *STUDIES / ETUDES*

*Wolfgang Fritz Haug*, The Lukács-Paradigm of Subject/  
Object-Articulation

*FILE ON THE CAVTAT SOCIALISM IN THE WORLD*  
*INTERNATIONAL ROUND TABLE*

*DOSSIER SUR LA TRIBUNE INTERNATIONALE*  
*«SOCIALISME DANS LE MONDE», CAVTAT*

*Ten Years of the Cavtat Round Table (Milos Nikolic)*

*On the Occasion of the Tenth Anniversary Celebration*

*An Opinion Survey*

### *COMMENTARIES AND INFORMATION*

*COMMENTAIRES ET INFORMATIONS*

*Ranko Petkovic*, Troisième Table ronde internationale «Non-  
alignement — nouvelles tendances et options»

### *REVIEWS / COMPTE-RENDUS*

---

*Editeur*: Izdavački centar Komunist et Tribune internationale «Le  
socialisme dans le monde». *Rédaction*: Trg Marksa i Engelsa 11,  
11000 Beograd. Tel. 011/334-189. La revue a une édition yougoslave  
et internationale — anglo/française et paraît six fois par an

# La Palabra y el Hombre

Revista de la Universidad Veracruzana

Nueva época, Julio-Septiembre de 1985

---

*Director:* Luis Arturo Ramos.

*Consejo de Redacción:* Marco Tulio Aguilera, Raúl Hernández Viveros, Juan Vicente Melo.

*Fundador:* Sergio Galindo.

---

## SUMARIO

*Las filosofías heterogéneas,* David Sobrevilla

*Breve reseña histórica de la educación en Veracruz,* Aureliano Hernández Palacios

*Bartolomé Arzamendi: Coronel de Infantería,* Miguel Perdomo

*La otredad de la narrativa latinoamericana,* Luis Méndez Asensio

*Lenguaje e ideología,* Concepción Otaola

*Tres poemas de febrero,* José Kozer

*Dos novelas chilenas,* Arturo G. Flores

*Maurilia Maldonado,* Ricardo Elizondo

*Cuatro instrumentos musicales prehispánicos,* Mario Navarrete

*El mapa de Xicochimalco,* Gilberto Bermúdez

*Un esclavo negro solicita dueño en 1808,* Fernando Winfield

*De monumentos y cronologías,* Francisco Beverido Perea

*Caminito... ,* Ricardo Aguilar

*Medio siglo no es nada,* Carlo Antonio Castro

*Luto por Jacques Prevert,* Carlos Juan Islas

*Escaramuzas,* Ramón Rodríguez

**ENTRE LIBROS Y COMENTARIOS:** Carlos Roberto Morán: A un año de democracia en Argentina; Lourdes Penella: *Teatro Mexicano*; Magdalena Cabrera: *Monólogo de Santa María*; José Homero: *Albercas; Malas compañías*; Francisco Morosini: *Flor de antigua poesía japonesa*; Andrea Fuentes: *La urna y otras historias de amor*; Magdalena Maiz: *Cortés barbarismo*; Bertín Ortega: *Oficios de la voz*; Xavier Velasco: *Rock en México*; Raúl Hernández Viveros: *Palpar la zona prohibida; Una temporada en el Edén.*

---

Precio de ejemplar: \$ 500.00 M.N./Suscripción anual: \$ 2 000.00 M.N. En el extranjero: 10.00 US Dlls. Toda correspondencia se dirigirá a: *La Palabra y el Hombre*/ Apartado Postal 97/Xalapa, Veracruz, México.

# LAUTARO

JOVEN LIBERTADOR DE ARAUCO



**PARO GENERAL**  
**¡FUERA PINOCHET!**

boletín chileno    nº 9    puebla, julio, 1986

# La Palabra y el Hombre

Revista de la Universidad Veracruzana  
Nueva época, Octubre-Diciembre de 1985

---

*Director:* Luis Arturo Ramos.

*Consejo de Redacción:* Marco Tulio Aguilera, Raúl Hernández Viveros, Juan Vicente Melo.

*Fundador:* Sergio Galindo.

---

## SUMARIO

*La historia de Ying-ying,* Yuan Chen

*La piel de nuestros dientes o la salvación por un pelito,* Juan José Gurrola

*Los hermanos,* Inés Arredondo

*Piowashowi,* Francisco Córdoba

*Tres sonetos,* Juan Cervera

*Los yaquis de Sonora: aculturación y resistencia,* Cécile Gouy-Gilbert

*Educación y etnicidad: ¿hacia la creación de una pedagogía bilingüe-bicultural?,* José Velasco Toro

*Petróleo y clase obrera, orígenes y conformación,* Manuel Uribe Cruz

*El conflicto Iglesia-Estado en la literatura de la Guerra Civil,* José Ortega

*De Harlem a la Habana: Langston Hughes en el Mundo Hispánico,* Edward J. Mullen

*Sobre La grieta de José R. Morales, Lectura y puesta en escena,* Francisco Beverido Duhalt

*¿A quién temía Virginia Woolf?,* Brianda Domecq

*Confesiones mínimas,* Sergio Cordero

---

ENTRE LIBROS Y COMENTARIOS: Marco Tulio Aguilera: *Pepe Botellas*; Ludivina Gutiérrez: *Los dragones del edén*; Bertín Ortega: *El aullido crepitante de una dama nostálgica*; José Homero: *Historia de Maya*; *El nuevo cuento hondureño*; Salvador Enríquez: *Las espiritistas de Tilde*; Raúl Hernández Viveros: *Criatura de un día*; *La nave de los locos*; Magdalena Maiz: *El movimiento Feminista en México*; Frida Kahlo: *biografía*; Josué Morales: *Cuadernos de la Luna Hiena*; José Javier Villarreal: *Parvada*; *Por un pelito*; *Doménico*; *Saint-John Perse*; *De algunos premios, homenajes, aniversarios, fallecimientos en el año de desgracia de 1985.*

---

Precio de ejemplar: \$ 500.00 M.N./Suscripción anual: \$ 2 000.00 M.N. En el extranjero: 10.00 US Dls. Toda correspondencia se dirigirá a: *La Palabra y el Hombre* / Apartado Postal 97/Xalapa, Veracruz, México.

# investigación económica

revista de la facultad de economía de la universidad nacional autónoma de méxico

enero-marzo 1986 - núm. 175 - precio 500 pesos

*Navarrete* "PLAN BAKER" • *Roncaglia* E  
L PRECIO DEL PETROLEO • *Sylos La*  
*bini* PRECIOS Y DISTRIBUCION • *Est*  
*évez* CRISIS Y POLITICA DE AJUSTE  
S EN AL • *Guardia* CHILE: FRACASO  
NEOLIBERAL • *Casar y Pérez* PROYE  
CTO EMPRESARIAL • *Boltvoinik* NECE  
SIDADES Y VIDA EN MEXICO • *Do*  
*mínguez y Ricoy* CICLO DE VIDA



Correspondencia: Departamento de Difusión, Facultad de  
Economía, Ciudad Universitaria, México, D. F., C. P. 04510.  
Teléfono: 550-54-77.

Suscripción anual: \$ 2000.00. Extranjero: 50 dólares. Estu-  
diantes y profesores de la Facultad de Economía: \$ 1 200.00.  
Números sueltos: \$ 500.00. Estudiantes y maestros de la Fa-  
cultad, \$ 350.00 (M.N.) en la Librería de la Facultad.

# La Palabra y el Hombre

Revista de la Universidad Veracruzana

Nueva época, Enero-Marzo de 1986

---

*Director:* Luis Arturo Ramos.

*Consejo de Redacción:* Marco Tulio Aguilera, Raúl Hernández Viveros, Juan Vicente Melo.

*Fundador:* Sergio Galindo.

---

## S U M A R I O

*Presentación*

*La cultura popular y la creación intelectual,* Rodolfo Stavenhagen

*La cultura popular y su recuperación,* Leonel Durán

*Multietnicidad y construcción hegemónica: proyectos indios y futuro global,* Stefano Varese

*Investigación antropológica cultura e indigenismo,* José Velasco Toro

*El comercio de negros,* Gonzalo Aguirre Beltrán

*Cultura popular y recursos naturales:*

*El caso del caracol Púrpura Pansa,* Marta Turok

*La Etnografía, primeras reflexiones,* Narciso Barrera Bassols

*Folklore musical de la huasteca Veracruzana,* Manuel Alvarez Boada, Transcripción de Ana Elgarte

*Gonzalo Aguirre Beltrán: volver a la Etnografía,* Manuel Uribe Cruz

*Algunas muestras Plásticas en Xico (Veracruz),* Ludivina Gutiérrez

*Concepción cultural del ciclo de vida Totonaco,* Domingo Francisco Velasco y Salvador Francisco Fco.

---

Precio de ejemplar: \$ 500.00 M.N./Suscripción anual: \$ 2 000.00 M.N. En el extranjero: 10.00 US Dls. Toda correspondencia se dirigirá a: *La Palabra y el Hombre/* Apartado Postal 97/Xalapa, Veracruz, México.

---

**nicaragua en la mira**



**defendamos  
la patria de sandino**

---

En los próximos números de

## *dialéctica*

**SE PUBLICARAN MATERIALES  
SOBRE GEORG LUKACS, ERNST  
BLOCH, LOS NEO-CONSERVADORES  
Y EL SOCIALISMO EN EL SIGLO XXI,  
ADEMAS DE NOTAS BIBLIOGRAFICAS  
Y NOTICIAS.**

Angelo Altieri

### **LOS PRESOCRATICOS**

**Brillante investigación sobre los Presocrá-  
ticos con modernas traducciones de sus  
textos originales.**

**Ediciones de la Universidad Autónoma  
de Puebla, 1986**