

# *dialéctica*

■ Nueva época ■ Año 17 ■ Número 25 (doble) ■ Primavera de 1994



- **CHIAPAS EN LA ENCRUCIJADA** • *Giuseppe Vacca: La actualidad de Gramsci*
- *Iztván Mészáros: Ética y política en el marxismo* • *José María Laso: La tragedia yugoslava* • *Francisco Fernández Buey: El legado de Manuel Sacristán*
- *Gabriel Vargas Lozano: 1988, veinticinco años después* • *Roberto Escudero y Lucio Oliver: América Latina y la democracia* • *María Rosa Palazón: Sobre el racismo* • *Ramón Eduardo Ruiz: Nuestro Quinto Centenario* • *Ana María Rivadeo: Marxismo y nación* • *Ruy Pérez Tamayo, doctor Honoris Causa de la BUAP*

REVISTA DE FILOSOFÍA, CIENCIAS SOCIALES, LITERATURA Y CULTURA  
POLÍTICA DE LA BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA

ISSN 0185-7770

25 nuevos pesos



## Universidad Autónoma de Puebla

**Rector:** Licenciado  
José Dóger Corte  
**Secretario general:**  
Licenciado Víctor  
Espíndola

---

### *dialéctica*

(nueva época)

**Dirección:** Gabriel Vargas  
Lozano y Roberto  
Hernández Oramas

**Consejo Editorial:** Alfonso  
Vélez Pliego, María Teresa  
Colchero, Carlos Figueroa  
Ibarra, Lucio Oliver, Mario  
Salazar Valiente †

### **Consejo Asesor y Comité de Arbitraje Nacional e**

**Internacional:** Dora Kannoussi,  
Adolfo Sánchez Vázquez,  
Pablo González Casanova,  
Enrique Semo, Sergio  
Bagú, Agustín Cueva, †  
Angelo Altieri, Sergio de la  
Peña, Jaime Labastida,  
Georges Labica (Francia),  
Iztván Mészáros (Inglaterra),  
Luis Villoro, Wenceslao  
Roces, † Luis Cardoza y  
Aragón, † Adam Shaff  
(Polonia), Giuseppe Vacca  
(Italia), Elmar Altvater  
(Alemania), Vjekoslav  
Mikecin (Croacia), Francisco  
Fernández Buey (España),  
Ruy Mauro Marini (Brasil)

### **Consejo de Colaboración**

**Nacional:** José Dóger Corte,  
Severo Martínez Peláez, Carlos  
González Durán, Alberto  
Saladino, José Luis Balcárcel,  
Miguel Concha, Enrique  
Dussel, Enrique de la Garza,  
Silvia Durán Payán, Françoise  
Perús, José Luis González,  
Carlos Vilas, Bolívar  
Echeverría, Arnoldo Martínez  
Verdugo, Raquel Sosa, María  
Rosa Palazón, Héctor Díaz  
Polanco, Salvador Millán,  
Irene Sánchez, Alejandro  
Gálvez, Graciela Arroyo  
Pichardo, Edith Antal,  
Betania Allen, Francisco  
Piñón, César Delgado, Estela  
Kalloni, Mercedes Durand,  
Carmen Lira, Sol Arguedas,  
Saúl Ibargoyen, Néstor García  
Canclini, Arnaldo Córdova,  
Adolfo Sánchez Rebolledo,  
Dimas Lidio Pitty, Javier Mena,  
Jorge Turner, Eduardo  
Montes, Ilán Semo, Elvira  
Concheiro, Gilberto López y  
Rivas, Jaime Ornelas, Manuel  
Becerra, Felipe Zermeño,  
Sonia Gojman, Pablo Maríñez,  
Roberto Escudero, Felipe  
Campuzano, Raúl Páramo Ortega,  
Carmen Galindo, Magdalena  
Galindo, Norma de los Ríos

---

■ *Dialéctica*, nueva época, año 17,  
núm. 25, primavera de 1994

■ Revista trimestral ■ Precio por  
ejemplar: 15 nuevos pesos

■ Correspondencia: Reforma, 913;  
7200 Puebla, Pue.; teléfono 32 70 88;  
o al apartado postal 21-579; México,  
D.F. ■ Suscripciones por cuatro

números en la República Mexicana: 75  
nuevos pesos / En los Estados Unidos,  
Canadá, Centro y Sudamérica, y  
Europa: 40 dólares US ■ Tiraje: 3 mil  
ejemplares

# *dialéctica*

UNAM CON. SEEL. DIAL.  
L. 17. 1994

□ Nueva época □ Año 17 □ Número 25 □ Primavera de 1994

■ **Editoriales** □ Chiapas en la encrucijada, 2 □ El Tratado de Libre Comercio de Norteamérica, 4 □ La autonomía universitaria y su función histórica, 6 □ El movimiento estudiantil de 1968, 9

■ **Ensayos** □ La actualidad de Gramsci, *Giuseppe Vacca*, 10 □ Ética y política en el marxismo: el caso de Gorbachov, *István Mészáros*, 22 □ La tragedia yugoslava, *José María Laso Prieto*, 30 □ Nuestro Quinto Centenario, *Ramón Eduardo Ruiz*, 59 □ 1968, veinticinco años después, *Gabriel Vargas Lozano*, 74 □ Posibilidades y funcionamiento del cambio democrático en América Latina, *Roberto Escudero*, 81 □ América Latina: las enseñanzas de las crisis políticas, *Lucio Oliver*, 89 □ Las opciones del socialismo después del derrumbe, *Gabriel Vargas Lozano*, 95 □ El marxismo crítico de Manuel Sacristán, *Francisco Fernández Buey*, 109 □ El marxismo y la cuestión nacional, *Ana María Rivadeo*, 134 □ Racismo y masificación, *María Rosa Palazón M.*, 146

■ **Crítica de libros** □ Inversión del discurso patriarcal en *Temblo*, *Raquel Gutiérrez Estupiñán*, 157 □ Carlos Fuentes y la condición circular del tiempo, *Ernesto Vargas Gil*, 158

■ **Notas universitarias** □ Mariátegui, cien años, 159 □ Tercer Informe del rector de la BUAP, 160 □ El licenciado José Dóger Corte, rector de la UAP para un nuevo periodo, 160 □ Ruy Pérez Tamayo, doctor *Honoris Causa* de la BUAP, 160 □ Coloquio Internacional "El mundo hoy: el pensamiento sobre la crisis", 162 □ Presentación de la revista *Dialéctica* en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM, 162 □ V Coloquio sobre la Enseñanza de la Filosofía, 162 □ Diplomado en Estética Contemporánea, 163 □ Nueva maestría en Literatura Mexicana, 165

# EDITORIALES

## CHIAPAS

### EN LA ENCRUCIJADA

**E**l día primero de enero la opinión pública nacional fue sorprendida con la noticia de la toma de varios poblados del estado de Chiapas por un numeroso grupo armado denominado Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). En muy poco tiempo, la noticia dio la vuelta al mundo. Desde entonces hasta el momento en que se escribe esta nota editorial, los acontecimientos se han sucedido vertiginosamente, de tal manera que sólo pueden hacerse algunas reflexiones provisionales. La rebelión y los enfrentamientos con el ejército, cuyos resultados han sido cientos de muertos y miles de heridos y damnificados, han constituido un duro golpe, en primer término, a la conciencia nacional. Desde siempre se ha sabido del maltrato, la discriminación y la opresión en que se ha tenido a los indígenas de México. Aquí se trata de los tzeltales, zotziles y tojolabales, entre otros; pero esta situación puede reconocerse también en el resto de Chiapas, Oaxaca, Yucatán, Guerrero y en las selvas de concreto de las ciudades. Los indígenas constituyen un importante porcentaje de los 13 millones de ciudadanos que se encuentran en la terrible condición de miseria extrema. Son los marginados de los marginados. Pero esto nos lleva a otro aspecto: las condiciones de injusticia y antidemocracia que han privado durante mucho tiempo en el México agrario, cuyo principal sostén es la estructura corporativa y caciquil. Su despotismo, primitivismo político y arbitrariedad, frente a los cuales no ha existido hasta ahora ninguna protección legal, constituyen una de las causas directas de la rebelión. Pero a lo anterior agreguemos los factores inmediatos que han producido una situación de angustia entre amplios núcleos de la población: el derrumbe de los precios del café, la depreciación de las tierras, la prohibición de la tala de árboles en la selva lacandona, lo que paradójicamente (porque la medida es correcta para proteger el sistema ecológico) deja sin trabajo y sin leña a muchos miles de trabajadores, y la crisis del campo, debido a una serie de factores históricos, agravados por la reciente reforma al artículo 27 de la Constitución. Todo ello también forma

parte de los factores que precipitaron la violencia. Pero la magnitud de la rebelión y toda su secuela de muerte constituyen también un fuerte golpe en contra de la política neoliberal. En nuestro país, desde 1988, se inició una política que tiene dos caras: por un lado, se implantó un neoliberalismo darwinista; y, por otro, frente al reconocimiento de la pobreza, se quiso paliar el golpe mediante programas de autoayuda, como lo son el Pronasol y el Procampo. Empero, el actual proceso de Chiapas ha puesto de manifiesto que la ayuda económica (por cierto, siempre limitada e insuficiente) para construir escuelas y clínicas no basta para resolver los problemas que genera la excesiva concentración de la riqueza que existe en nuestro país, sino que se requiere una profunda transformación económica y política orientada por una verdadera justicia social y una auténtica democracia. Ésta es la razón por la cual en Chiapas, no sólo se juega el destino de aquel estado, sino en cierta forma el destino de México entero. Hasta ahora, el conflicto está detenido. Sabemos muy poco acerca de quiénes son y cómo piensan los dirigentes del EZLN. Han declarado que reivindican la democracia y respetan la forma de lucha de otras fuerzas políticas. A pesar de ello, podemos no estar de acuerdo con ellos; ni con el método de la violencia armada que han utilizado, ni con sus ideas de país, pero lo que no puede ser soslayado de manera alguna son las causas profundas que han producido esta rebelión y la necesidad de iniciar un proceso de solución a fondo. Hasta hoy, las partes contendientes han establecido contacto y buscan vías de negociación política. A nuestro juicio, se debe poner el mejor de los esfuerzos para que esta línea se mantenga y se amplíe. La paz actual está prendida con alfileres. A nadie conviene la violencia y es por ello que deben desactivarse las condiciones que la han generado. La otra vía es conocida y por desgracia forma parte del dramático panorama de la historia latinoamericana reciente: países hundidos en la confrontación violenta, desgarrados por la crisis, heridos por décadas de combates entre el gobierno y las guerrillas o, todavía peor, sometidos a la violencia irracional del narcotráfico, que busca aprovechar cualquier coyuntura para alentar su infamante corrupción. No permitamos que nuestro país caiga en ese abismo.

*Gabriel Vargas Lozano*  
México, D.F., a 25 de enero de 1994

# EL TRATADO DE LIBRE COMERCIO DE NORTEAMÉRICA

**E**l día primero de enero entró en vigencia el Tratado de Libre Comercio de Norteamérica. Con este tratado quedan establecidas las reglas que normarán el intercambio comercial entre los Estados Unidos, México y Canadá. Si todo el proceso terminara aquí, habría poco que discutir; sin embargo, el TLCN ha supuesto hasta ahora y supondrá en el futuro cambios económicos, políticos, culturales y sociales sobre los que será necesario reflexionar en forma permanente. La primera pregunta que puede plantearse es: ¿cómo y en qué condiciones llegamos a la firma del TLCN? El TLCN no puede entenderse sin tomar en consideración, tanto las características del desarrollo económico-social de México, como el proceso mundial de estructuración que se ha efectuado en las últimas décadas. Ya a fines de los sesenta, nuestro país había caído en una crisis económica que intentó resolverse mediante préstamos del exterior. Esta crisis pudo contenerse durante el sexenio de Luis Echeverría (1970 a 1976) y parte del sexenio de José López Portillo (1976-1982). En este último, el descubrimiento de importantes yacimientos petroleros despertó enormes expectativas para resolver los problemas más urgentes del país, pero ante la caída de los precios, caída a la cual contribuyó el propio gobierno mexicano, las finanzas nacionales entraron en bancarrota. Es a partir de esta situación que el gobierno de Miguel de la Madrid (1982-1988) decidió el ingreso al GATT (con lo que el mercado nacional fue invadido de mercancías extranjeras) y la apertura de la Bolsa de Valores (con lo que afluyeron capitales especulativos). El ingreso al GATT produjo la quiebra de muchas de las principales empresas nacionales por "falta de competitividad". El capitalismo mexicano había conservado su situación tradicional, mientras se operaba una verdadera revolución tecnológica en los países desarrollados, de tal modo

que amplios sectores de la economía mexicana fueron desplazados por el capitalismo transnacional.

El gobierno de Carlos Salinas de Gortari (1988-1994) prosiguió y profundizó esta política neoliberal, tomando las siguientes medidas: venta de las paraestatales (especialmente las más rentables); reforma al artículo 27 de la Constitución (que permitió la propiedad privada por parte de los extranjeros y eliminó la inafectabilidad del ejido, para propiciar un desarrollo capitalista); contratación de nuevos préstamos del exterior; establecimiento de una alianza política con el PAN, los empresarios más pudientes y la Iglesia Católica; modificación a la ley de inversiones extranjeras y desregulación. Junto a ello, para que la política de *shock* no tuviera un efecto explosivo, desarrolló un programa especial de ayuda a los más necesitados (Pronasol), que en los últimos días fue reforzado por un programa de ayuda al campo (Procampo).

En el ámbito internacional, es conocido que desde hace tiempo se han venido integrando bloques comerciales, como el de los *tigres asiáticos* y la Comunidad Económica Europea. El último caso es todavía más complejo, debido a que se trata de una unidad también política y social. El derrumbe del bloque llamado socialista vino a acelerar las ambiciones del capitalismo estadounidense por tener un coto comercial propio, cuya primera esfera estaría integrada por Canadá y México, y luego toda América Latina. Este proyecto fue enunciado por George Bush en su llamada Iniciativa de las Américas.

Es en estos contextos nacional e internacional que podemos entonces situar el TLCN. Con éste, el gobierno ha buscado una salida económica para reactivar la economía y proporcionar empleos para los mexicanos, pero lo que en realidad lo anima es el fracaso del capitalismo mexicano para poder resolver los graves problemas que él mismo propició por su ineficiencia.

¿Qué hubiera sido lo óptimo?: haber hecho un pacto nacional para la modernización (económica, política, educativa) entre todos los sectores, como lo hizo Suecia en los treinta; fortalecerse económica y socialmente, y entonces hacer pactos con los bloques comerciales en condiciones de una cierta equidad, o bien, buscar una unidad económica con Centroamérica y el Caribe. Pero las cosas no fueron así. El gobierno sólo encontró una salida: pactar un tratado comercial en condiciones de debilidad. ¿Qué podemos ofrecer? Lo han dicho

muchos en todos los tonos: mano de obra barata, producción de algunos accesorios para las grandes empresas transnacionales y recursos naturales baratos. ¿A cambio de qué?: acceso al mercado norteamericano para algunos sectores muy contados y empleos en las maquiladoras. Un anticipo de lo que los estadounidenses esperan del TLCN fue la respuesta de Al Gore, vicepresidente de los Estados Unidos, quien en su confrontación con Ross Perot en la televisión comparó el TLCN con la compra de Alaska y la Louisiana. Ahora bien, si la situación fuera sólo comercial, habría que sacar las cuentas de lo que gana o pierde el pueblo mexicano, pero el problema no es sólo comercial, sino industrial, financiero, político, educativo, cultural, ideológico y social. Y es aquí, en los efectos de este paso trascendental dado por el gobierno mexicano, en lo que será necesario reflexionar cuidadosamente para poder encontrar salidas a esta nueva situación. Por lo pronto, debemos registrar el hecho de que el TLCN representa un choque entre una sociedad capitalista desarrollada, marcada por la hipermilitarización, el racismo, los conflictos multiétnicos y la decadencia moral, y una sociedad capitalista dependiente, tradicional, subdesarrollada y en crisis. ¿Qué resultará de este choque? La moneda está en el aire.

(G.V.L.)

# LA AUTONOMÍA UNIVERSITARIA Y SU FUNCIÓN HISTÓRICA

**E**n los últimos años, las universidades públicas se han visto sometidas a una serie de presiones para que efectúen transformaciones académicas y administrativas. Las presiones provienen de diversos ámbitos: por un lado, de la necesidad que tienen de cumplir con las condiciones de excelencia aca-

démica a la que están obligadas (siempre y cuando tengan también subsidios de excelencia y éstos sean empleados de igual manera); y, por otro, de la exigencia para adaptarse a las condiciones del proceso de modernización exigida por la integración de la economía mexicana a la estadounidense, ahora regulada por el TLCN. Los cambios han incidido en su estructura de gobierno (con la creación de vicerrectorías y departamentos); en incentivar el proceso productivo de su personal académico (estableciendo becas y estímulos que permitan al profesor recibir una remuneración complementaria a su exiguo salario); en la creación o fortalecimiento de sus sistemas de educación abiertos; y, finalmente, en la redefinición de sus relaciones con la iniciativa privada. Nuestras universidades, ¿qué duda cabe?, están obligadas a cumplir con sus funciones sustantivas: docencia, investigación y difusión, en el más alto nivel posible. Y, para poder lograrlo, se requieren condiciones materiales necesarias y suficientes, que van desde buenos laboratorios, bibliotecas e instalaciones hasta buenos sueldos para todos sus miembros.

Si la iniciativa gubernamental se orienta hacia allá, sea bienvenida; sin embargo, existe un problema central que debe ser analizado: la función de la autonomía en la universidad pública. ¿Qué quiere decir autonomía? La Constitución mexicana lo establece en su artículo tercero: "facultad y responsabilidad de gobernarse a sí mismas"; "realizar sus fines de educar, investigar y difundir cultura de acuerdo con la libertad de cátedra e investigación y mediante el libre examen y discusión de las ideas; determinación de sus planes y programas; fijar los términos de ingreso, promoción y permanencia de su personal académico; y administración de su patrimonio". La libertad de cátedra e investigación, así como la libre investigación de las ideas, son una conquista fundamental de las universidades públicas. En las universidades privadas no existe esta libertad, porque en ellas prevalece justamente el interés privado, que está orientado por la lógica del mercado capitalista o por las ideas (predominantemente confesionales) que sostengan sus dueños.

En el caso de las universidades públicas, el dueño es el pueblo y por ello estas instituciones tienen que responder a los intereses de las mayorías, y no a los de las minorías. Ha sido por esta razón que las universidades públicas, con frecuencia, han

sido expresión de los más caros anhelos del pueblo mexicano. Ésa es una función que no puede olvidarse. La universidad pública debe cumplir sus funciones primordiales con excelencia, y dentro de éstas se encuentra su servicio a la comunidad a la que se debe. Pero, ¿cómo debe cumplirlas? Todo depende de las condiciones sociales. En 1968, la universidad fue abanderada de las libertades democráticas, debido a que no existía otro sector capaz de hacerlo. Esta posición se reforzó durante las décadas de los setenta y ochenta en muchas universidades, en donde la izquierda había logrado la hegemonía. No obstante, la función comprometida de la universidad sufrió diversas distorsiones, debido a la asimilación de la institución académica a posiciones partidarias, a la falta de presupuesto que padecía *como castigo* a sus posiciones políticas y a la corrupción que como un cáncer invadió la universidad. Habría que agregar que este fenómeno de sobrepolitización y deterioro del nivel académico, no sólo afectó a las universidades de izquierda, sino también a las oficialistas, que se manejaron con mecanismos típicos del corporativismo mexicano. En lugar del Partido Comunista, se puso al Partido Revolucionario Institucional, y asunto concluido. Hoy existen en la sociedad diversos organismos que representan las causas populares, pero ello no quiere decir que la universidad pública deba abandonar su función de buscar y ofrecer alternativas para los grandes problemas que aquejan a la nación o al mundo, como entidades portadoras de la inteligencia y la cultura. La universidad pública debe ser conciencia crítica, para que nuestra sociedad alcance la justicia en todos los órdenes, para que conserve su herencia cultural y para que contribuya a preservar la identidad de nuestra nación. En estas labores su función es insustituible. Es por ello que se requiere que las universidades cumplan en la producción, reproducción y difusión del conocimiento, pero también en la de ser conciencia histórica de las mejores causas de las mayorías.

(G.V.L.)

# EL MOVIMIENTO ESTUDIANTIL DE 1968

**E**l 2 de octubre de 1993 se cumplieron veinticinco años de haber ocurrido el movimiento estudiantil del '68, que culminó en la matanza de Tlatelolco. En aquellos días, estudiantes de la UAP, como de todo el país, sintieron como suyo aquel movimiento, porque se trataba de una defensa de las libertades democráticas. Hoy, veinticinco años después, siguen persistiendo incógnitas sobre quiénes tomaron la decisión de la matanza, cómo se efectuaron los acontecimientos y cuántos fueron los muertos. Las causas del movimiento fueron claras: libertad de los presos políticos, derogación del artículo 145 y 145 bis del Código Penal, defensa de la autonomía universitaria y libertades democráticas, pero lo que no ha quedado resuelto es quiénes ordenaron ese crimen de lesa humanidad.

En la ciudad de México, y particularmente en la UNAM, los actos en memoria del movimiento sobrepasaron todas las expectativas. Miles de estudiantes jóvenes asistieron a las decenas de mesas redondas, conferencias, proyecciones de películas y mítines. Se integró la Comisión de la Verdad, que durante tres meses investigó para ofrecer una respuesta a las anteriores preguntas y ha solicitado a las instancias legales correspondientes que ofrezcan una respuesta, que abran los archivos oficiales y que se esclarezca la verdad sobre lo ocurrido. Todo esto es muy saludable, debido a que nada puede quedar impune y porque se trata de evitar que ocurran en el futuro acontecimientos similares. Si nuestro país quiere avanzar hacia una verdadera democracia, tiene que empezar por esclarecer los puntos oscuros de su historia, tanto por las víctimas, como por un mejor futuro para nuestro país.

*La Redacción*

# LA ACTUALIDAD DE GRAMSCI

*giuseppe vacca*

**1** La vitalidad de Gramsci está confirmada por la creciente atención a su pensamiento y a la difusión de sus escritos, en primer lugar, de los *Cuadernos de la cárcel*. En 1990, la fundación Instituto "Gramsci" publicó la bibliografía gramsciana internacional. Ésta abarca hasta 1988 y recoge más de 6 mil voces. La mitad la constituyen escritos de los años ochenta. Gramsci es el pensador italiano del siglo XX más traducido en el mundo. De los *Cuadernos de la cárcel*, su obra mayor, existe desde hace tiempo una traducción al español, basada en la edición temática en seis volúmenes, la primera edición italiana, publicada por Einaudi entre 1948 y 1951. La edición cronológica, realizada en los años sesenta, bajo el cuidado de Valentino Gerratana y del Instituto "Gramsci", apareció en 1975. Ésta pone más en evidencia que el pensamiento de Gramsci se coloca en la encrucijada de los grandes problemas del siglo XX, se desarrolla en la confrontación con las corrientes principales del pensamiento

contemporáneo y realza la figura de un gran pensador, no sólo italiano, sino internacional. La edición cronológica impulsó los proyectos de traducción de los *Cuadernos...* en varias lenguas, en primer lugar de la francesa (por la editorial Gallimard). Recientemente, han comenzado a aparecer las traducciones estadounidense, alemana y japonesa; además, están en estudio antologías de los *Cuadernos...* en varias lenguas del subcontinente hindú y en el mundo árabe; en catalán y en portugués. Finalmente, la llegada de Gorbachov abrió el camino para la publicación de los *Cuadernos...* en Rusia, donde han comenzado a aparecer desde hace dos años, traducidos de la primera edición italiana de 1948-1951.

*Giuseppe Vacca.* Filósofo italiano, ex diputado por el entonces PCI y director del Instituto "Gramsci", de Roma. Uno de los intelectuales más destacados del actual PDI. Miembro del Consejo Asesor de *Dialéctica*. Su texto fue entregado directamente a nuestra revista.

Quisiera narrar ahora un episodio que da cuenta de algunos aspectos particularmente significativos de la suerte de Gramsci. En 1978 me encontraba en la ciudad de México, para participar en el Primer Encuentro de Estudios sobre Gramsci en América Latina. Fui invitado a una entrevista por el entonces secretario de Gobernación, Jesús Reyes Heróles, ilustre estudioso, me dijeron, de la historia del liberalismo de América Latina y conocedor profundo de la obra de Gramsci. El objetivo del encuentro era hacerme una invitación para establecer contacto con Enrico Berlinguer, para que visitara México y promoviera una mayor atención del entonces Partido Comunista Italiano (PCI) a los países de América Latina (el viaje de Berlinguer se realizó unos años después). Pero durante casi toda la entrevista hablamos de Gramsci. O mejor, fue ese eminente hombre político (muerto hace algunos años) quien me habló de Gramsci con profundo conocimiento y gran pasión. Él leía sobre mi rostro cierta sorpresa. Evidentemente, supuso que yo conocía los tratos represivos y autoritarios de su acción de gobierno, y se me abrió, como si quisiera esclarecer un enigma. “Gramsci”, dijo, “es para mí *el Maquiavelo de nuestro tiempo*. Si hubiera vivido en el siglo XVI, hubiera tenido *El príncipe* como libro de cabecera. En el siglo XX, es la obra de Gramsci la que realiza el mismo oficio. Ciertamente, ésta se concibió para comprender a los pueblos, no a los tiranos; la ciencia y el arte de la política. Pero contiene la ciencia y el arte de la política de nuestro tiempo, y como tal yo la comprendo y la utilizo contra las clases subalternas de mi país.”

En 1989, el profesor Nóvikov, un influyente político ruso, se trasladó a los Estados Unidos, donde llegó a ser consejero del gobierno estadounidense para los problemas rusos. Entrevistado por la Radio Europa Libertad (en 1990, si mal no recuerdo) sobre las fuentes de la *perestroika* y del “nuevo modo de pensar”, recalcó la importancia, en la formación del grupo dirigente gorbachoviano, del eurocomunismo. El entrevistador le pidió que explicara la referencia: “¿Quiere decir Gramsci?” La respuesta de Nóvikov fue muy significativa y merece ser recordada. “En los primeros años de los ochenta”, dijo, “después de que Gorbachov fue llamado en 1978 a Moscú, a la Secretaría del PCUS, su mujer Raissa tenía cursos seriales en la Universidad. Aquí ella entró



en contacto con círculos intelectuales disidentes o críticos de la situación del país, entre los que se encontraban estudiosos del pensamiento de Gramsci, quienes se lo hicieron saber." Fascinada por esto, Raissa Gorbachov, según el testimonio de Nóvikov, hizo traducir al ruso extractos de los *Cuadernos de la cárcel*, mismos que fueron presentados a Gorbachov y puestos en circulación entre sus más secretos colaboradores, las mujeres y los hombres que preparaban la *perestroika*.

En la reunión anual de los estados mayores de los ejércitos de los países latinoamericanos, en 1989, fue aprobada una resolución que destacaba un documento elaborado poco antes por un *think-tank* reaganiano, planteado por la senadora Fiszpatrik, conocido como el Informe de Santa Fe, número 2. Éste caracteriza a Gramsci como el enemigo principal del dominio oligárquico en esos países. Gramsci ocupa el puesto de Lenin, se dice en el Informe, y su pensamiento es mucho más peligroso. La teoría gramsciana sobre la hegemonía es señalada como una reelaboración de la concepción leninista de la dictadura del proletariado, pero "más sutil y engañosa". En efecto, el modo como Gramsci la desarrolla la hace particularmente atractiva para los grupos intelectuales y les enseña a éstos cómo penetrar en los aparatos de la educación, de la industria cultural y de la información, para subvertir el orden constituido.

Evidentemente, se trata de una falsificación de la realidad y de la concepción gramscianas de la hegemonía. La influencia de Gramsci entre los grupos de intelectuales de América Latina, de fines de los años setenta, es cada vez más grande. Es verdad que ésta ha sustituido el marxismo-leninismo y otras vertientes, como la del "foquismo" y otras culturas insurreccionistas. Sin embargo, no se trata de una mimesis, sino de un benéfico proceso de maduración mediante el cual las fuerzas cada vez más lejanas de la izquierda latinoamericana van descubriendo el valor de la democracia y plantean nuevas vías para colocar sobre el terreno democrático la lucha antiimperialista, y concebir bajo la concepción de hegemonía las luchas para la emancipación y la liberación de las mujeres y de los hombres de ese continente.

Esta falsificación del pensamiento de Gramsci se ha originado con las *revisiones* historiográficas y conceptuales

con las que la cultura laicosocialista de los últimos años de los setenta abrió el camino a la penetración del pensamiento neoconservador en la izquierda italiana, contribuyendo a preparar la catástrofe que seguiría. Este origen hace más significativo el episodio que he recordado: confirma la actualidad de Gramsci como antídoto de la *revolución conservadora* de los años setenta y ochenta, tanto en los puntos altos del desarrollo, como en las áreas del desarrollo periférico y dependiente. Documenta, además, algunas de las razones más profundas de su suerte ante quienes buscan —en las más diversas regiones del mundo y condiciones de nuestro tiempo— las nuevas vías de la resistencia a la opresión y de la construcción de la libertad. Si se piensa cuánto, a través de los hombres y mujeres de la socialdemocracia escandinava, alemana, austriaca e inglesa, ha vitalizado el pensamiento de Gramsci la renovación conceptual y programática del socialismo europeo de los años ochenta, y cuánto están presentes sus ideas —de manera directa o indirecta— en la elaboración del socialismo europeo, esas consideraciones no me parecen excesivas o aventuradas.



2. En enero de 1990, el presidente de la República Italiana concedió su “alto patronato” a la propuesta de presentar toda la obra de Gramsci —hasta ahora inédita una pequeña parte— en una “edición nacional”. Se trata de una especie de edición crítica integral, con la cual las instituciones ( el jefe del Estado, el gobierno, el parlamento) reconocen el valor particular de un autor para la cultura del país.

¿Por qué una edición nacional de los escritos de Antonio Gramsci? El estado actual de la publicación de sus textos no se puede considerar del todo satisfactorio. Por una parte, todavía no se posee de ésta una edición crítica. La edición cronológica de los *Cuadernos de la cárcel* puede ser afinada posteriormente. Existe, además, una edición de las *Cartas...*, de 1908 a 1939, pero falta la publicación de la correspondencia que integre sus cartas con aquellas —hasta donde sea posible recuperarlas— de sus correspondientes. Es, por lo tanto, necesaria una nueva edición de sus escritos y es tiempo de que ésta tenga la dignidad y el reconocimiento de una edición nacional.

Desde hace tres años, el Instituto "Gramsci" está elaborando el proyecto, y quisiera resumir las líneas emitidas hasta ahora. Se propone agrupar sus escritos en tres cuerpos, destinados respectivamente a los años que preceden a la cárcel (1913-1926), a los *Cuadernos...* y a la correspondencia. Se prevé, además, un cuerpo de anotaciones críticas de la edición íntegra. El comité científico al que le serán confiadas la puesta en marcha y la ejecución del proyecto aún no ha sido nombrado, pero del trabajo realizado se pueden enunciar algunas características de la nueva edición, que probablemente podrá recibirlas y que pienso interesan a un amplio círculo de estudiosos y lectores.

Los escritos que preceden a los *Cuadernos...* son fundamentalmente de carácter periodístico. Esto plantea problemas particulares a una edición crítica. Estamos ante un *clásico del pensamiento político* que se nos presenta bajo la forma de un periodista. Dichos escritos han sido publicados, hasta los de 1922, en ocho ediciones. Debe, sin embargo, hacerse una completa verificación de los muchos artículos no firmados atribuidos a Gramsci. Pero el problema principal se refiere a los *aparatos*, es decir, a las anotaciones críticas y al hallazgo de los documentos necesarios para ubicar los escritos nacidos siempre de ocasiones que, para ser colocados en el desarrollo de un pensamiento fuertemente sistemático, necesitan una reconstrucción esmerada del contexto —las vicisitudes histórico-políticas y los debates intelectuales— en las que se insertan.

Para los *Cuadernos...*, se trata sobre todo de puntualizar de manera más precisa la diacronía. Después de la monumental obra de Valentino Gerratana (han transcurrido casi veinte años), nuevas investigaciones, debidas sobre todo a Gianne Francioni, han adelantado criterios e hipótesis de fechamiento todavía más elaborados y puntuales. Para dar una idea de la relevancia de estos problemas, aludo sólo a un caso. Según la hipótesis de Francioni, el *Cuaderno 10* (el primero en la edición actual de los cuadernos monográficos, dedicado a la filosofía de Benedetto Croce) no constituiría un "cuaderno especial", ni podría colocarse temporalmente antes de *Cuaderno 11*, dedicado al estudio de la filosofía y a la crítica de Bujarin.

La elaboración de una filosofía marxista original, que parte de una crítica corrosiva a todas las corrientes del marxismo de los cuarenta años precedentes, constituye el núcleo fundamental del programa de investigación de los *Cuadernos...* (por lo menos a partir de 1931-1932). No hay quien no vea cuánto la hipótesis de Francioni, cuando más comprobada, pueda cambiar la comprensión del programa gramsciano y la interpretación misma de la *filosofía de la praxis*. Si se establece que la investigación de Gramsci surgió, no de la crítica-diálogo con Croce, sino de la confrontación con Bujarin (es decir, de la crítica al marxismo-leninismo y de la denuncia de su dependencia de la tradición positivista del marxismo precedente a la revolución rusa, en particular, de Plejánov), el desarrollo de los análisis y de los conceptos elaborados en los *Cuadernos...* podría ser considerada bajo una nueva luz.

En otras palabras, la edición cronológica de 1975 ha puesto en evidencia cómo los *Cuadernos de la cárcel* fueron concebidos, no por un hombre político que se replegaba sobre un proyecto intelectual *desinteresado*, sino por un jefe que continuaba sintiéndose como tal e intentaba proseguir su lucha. En polémica con el movimiento comunista, al que todavía pertenecía, después de la *transformación* estalinista de 1928-1930, a la que consideraba una vía sin salida, Gramsci se proponía la búsqueda de nuevas bases teóricas y refundar el programa del movimiento obrero internacional. Es por lo tanto indispensable una cronología más afinada de las notas de los *Cuadernos...* para reconstruir su trama, esclarecer la génesis y captar el significado. En esta perspectiva, parece más necesario reconstruir puntualmente, en los apartados críticos, los acontecimientos que casi siempre dieron fundamento a la redacción de las notas, establecer los actos e investigar los documentos del movimiento comunista, con relación a los cuales se desarrolló la reflexión de Gramsci. Reconstruir mejor de lo que se ha hecho hasta ahora las fuentes de su pensamiento.

Finalmente, sobre el epistolario, establecido que se trata de pasar de las *Cartas...* de Gramsci a la correspondencia en las que éstas se insertan, hay poco que añadir. La tarea principal de la edición nacional considerará, probablemente, la



publicación de las cartas de la cuñada Tatiana Schucht al mismo Gramsci. Éstas son indispensables para iluminar posteriormente la lectura de sus cartas de la cárcel, que muchas veces parecen oscuras. Además, será necesario incluir en la edición nacional las llamadas “Correspondencias paralelas”, que se refieren sobre todo a la correspondencia de Tatiana con Piero Sraffa y con la familia Schucht, de Moscú, ambas esenciales para clarificar, aparte de las relaciones familiares de Gramsci, sus relaciones con el Partido y las de Gramsci con el Comintern desde 1926 hasta su muerte.

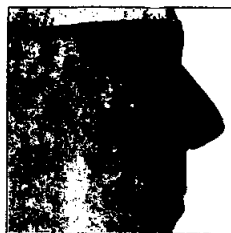
La edición de las *Cartas...* y la nueva de los *Cuadernos...* se podrán actualizar con la apertura de los nuevos archivos del Comintern. Probablemente, éstos arrojarán nueva luz, tanto sobre el peso que la ruptura de 1926 entre Gramsci y Stalin tuvo sobre sus relaciones con el Partido y con la Internacional, como sobre la disidencia que a causa de ésta agravó sus relaciones entre la dirigencia estalinista y los comunistas italianos.

3. No podría llamarme un especialista del pensamiento de Gramsci, si bien éste constituye, desde hace treinta y cinco años, el principal punto de referencia de mi elección de vida y de mi investigación intelectual. Intentaré ilustrar algunos aspectos recorriendo las lecturas que en fases muy diversas en los últimos treinta años he realizado sobre su obra. Mi encuentro con Gramsci sucedió en los últimos años de los cincuenta y estuvo influido de manera determinante por la presencia del PCI, condicionado por el acercamiento y la fascinación extraordinaria de la figura de Palmiro Togliati. A mí, joven intelectual del sur de Italia que buscaba en la política un orden intelectual y moral en los cuales inspirar su propia investigación, el programa de Togliati me parecía indicar un camino muy preciso: conocer en primer lugar las corrientes intelectuales de la Italia moderna, aprender a distinguir las que han influido de manera progresiva de las que han influido en forma regresiva sobre los destinos de la nación, tomar posición en esta lid y contribuir a desarrollar las tradiciones que abrían nuevas perspectivas al pueblo nacional: las perspectivas de la paz, del progreso, de la democracia y de la modernidad. Para alcanzar la unidad del pueblo italiano y para su civilización, Gramsci, según las

enseñanzas de Togliati, constituía el punto de referencia más importante. Acercarse a Gramsci significaba, por lo tanto, considerar la historia de los grupos intelectuales como el elemento decisivo de las vicisitudes nacionales. Compartir ese programa significaba comprometer las propias energías en la solución de un problema no resuelto en Italia: la organización de las clases trabajadoras en clases dirigentes.

Esto me condujo a dedicar mis investigaciones, por casi diez años, a la filosofía de Benedetto Croce, a los orígenes del marxismo italiano, al estudio de la obra de Antonio Labriola y del hegelianismo napolitano de la segunda mitad de 1900. De Gramsci aproveché principalmente las sugerencias que venían en los *Cuadernos...* dedicados al "Materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce", "Los intelectuales y la organización de la cultura", "Literatura y vida nacional", "El Resurgimiento". En cuanto a los textos precedentes, sobre todo los de 1919-1920, "El Nuevo Orden", y los de 1924-1926, terminado con las "Notas sobre la cuestión meridional" y "Las tesis de Lion".

En el '68 estaba dedicado al estudio de Marx y a las principales corrientes del marxismo europeo del siglo XX. En los años precedentes había sido muy influido por las investigaciones de Galvano della Volpe y de su escuela. La filosofía de Gramsci me parecía la parte más débil de su obra, muy deudora, pensaba erróneamente entonces, del idealismo italiano (Croce y Gentile) e inadecuada para elaborar el núcleo filosófico original presente en la revolución gnoseológica realizada por Marx con la *Crítica de la economía política*. Sufrí la fascinación por una lectura cientificista de Marx, pero contemporáneamente comprendí el extraordinario alcance de la interpretación que sobre la modernidad había realizado Marx con *El capital*. El bienio 1968-1969 marcó una pausa de época. Las nuevas formas de subjetividad que en aquellos años irrumpieron en la escena mundial de manera extraordinariamente simultánea evocaban el fin de una época: la época en la que los protagonistas del conflicto moderno jamás superaron el horizonte de la economía nacional ni trascendieron la figura del Estado contemporáneo. En la esfera de la producción, el conflicto se propagaba hacia los aparatos de la hegemonía, descubriendo cómo el dominio moderno ahondaba sus raíces



en los procesos de desarrollo de la racionalidad científica, en sus modos de subversión de las relaciones de producción, en la morfología de las fuerzas productivas, en los agotamientos de los procesos laborales, en la organización de la reproducción social y del Estado. Su racionalidad capitalista y su crítica se enfrentaban como dos grandes figuras supranacionales y mundiales. El socialismo y el comunismo no podían pensarse conforme a los cánones constitutivos del movimiento obrero que condicionaba los horizontes y la subjetividad.

Estos aspectos inéditos del '68 alentaron en Italia, por casi diez años, una extraordinaria experiencia de revolución social. Experiencia impensable si el movimiento obrero, y sobre todo el PCI, no se hubieran abierto al diálogo con aquellas novedades. Es decir, después de la intervención de los países del Pacto de Varsovia en Checoslovaquia, el PCI, que había compartido y sostenido la Primavera de Praga, se distanciaba del *socialismo real*. Esto me indujo a profundizar en los orígenes de su particularidad y ocasionó un nuevo y más pleno encuentro con Gramsci. La investigación de una reinterpretación del bolchevismo, que él había iniciado en 1923-1924, y llevado a una primera realización en 1926, me pareció, no la adaptación a Italia de un esquema ya aplicado, sino el origen de una tradición comunista autónoma, no estalinista, que en los *Cuadernos de la cárcel* tuvo su pleno desarrollo. Un tema en particular me parece recorrerla hasta 1926, diferenciándola de todo el comunismo mundial: el rechazo a leer la "estructura del mundo" después de la revolución de octubre y al intento de la "construcción del socialismo en un solo país", según la dicotomía capitalismo-socialismo: la contraposición sistemática entre la URSS como encarnación del socialismo y el Occidente comprendido en el esquema indiferenciado de la noción de capitalismo.

Con la convicción de que a la investigación de Gramsci se podría llegar también para buscar respuestas a las crisis del movimiento comunista mundial (que desde la ruptura entre la China y la ex URSS, y con mayor razón después del '68, me parecía irreversible), el estudio de su pensamiento fue cada vez más constante. La publicación de los *Cuadernos...* en la edición crítica de 1975 confirmó mis certezas. Comenzó,

entonces, una lectura de Gramsci marcada por significativos alejamientos, pero encaminada, hasta hoy, sobre las mismas vías.

Me pareció que en el centro de su investigación estaba la escena mundial entre las dos guerras y el intento de captar los movimientos más profundos. Gramsci unía las fracturas fundamentales del siglo XX a la gran guerra, no a la revolución de octubre. Veía con lucidez cómo el centro de la economía mundial se había desplazado de Europa a los Estados Unidos. Identificaba en el *americanismo* y en el *fordismo* las formas más avanzadas y progresistas de organización de la economía y de la sociedad, y, al mismo tiempo, las fuerzas destinadas a penetrar, transformándolas, todas las economías desarrolladas. Gramsci señalaba el origen de las *catástrofes* de los años veinte y treinta en la resistencia a estas tendencias, en la incapacidad de adaptar a éstas las economías nacionales y a la propagación de los mecanismos reguladores de la economía internacional: la gran depresión, el surgimiento del fascismo y del nazismo.

Gramsci atribuía a la transformación del movimiento comunista y a la elección del socialismo en un solo país el ensimismamiento de la ex URSS, su camino hacia el despotismo, el fin de la difusión de los procesos que a escala mundial había despertado la revolución rusa.

Pero, al mismo tiempo, la nueva subjetividad de los pueblos, la irrupción en escena de la historia de las exterminadas masas campesinas, la crisis de las formas políticas de la modernidad —el principio de la soberanía absoluta, el papel central de los estados nacionales, la unión entre soberanía y territorio—, le parecieron cambios de la época, procesos irreversibles, movimientos de una nueva historia. Superado el comunismo en Europa, éstos procedieron bajo la guía de las viejas clases dominantes y tuvieron en sus manos la adaptación de la vieja Europa al *americanismo*.

El siglo XX asumía de esta manera la figura de una *gran revolución pasiva*, dentro de la cual la URSS estaliniana, incapaz de presentar otra vía al desarrollo mundial, fue siempre colocada en un lugar subalterno. Más aún, este escenario explicaba, al menos en parte, las vías invocadas por aquélla después de la muerte de Lenin.



Por otra parte, la construcción de la política cambiaba. El mundo del siglo XX estaba azorado ante conflictos inauditos, destrucciones y barbaries, pero era cada vez *uno e interdependiente*. El terreno decisivo para determinar las relaciones de fuerza no podía continuar siendo el de la *política-fuerza*, sino el de la *hegemonía* (la superioridad científica, económica, intelectual; no la militar). A escala nacional, la lucha entre los grupos sociales fundamentales se decidía con base en la capacidad de proponer la mejor y más expansiva combinación de los elementos nacionales e internacionales para el desarrollo. A escala planetaria, en dar solución al problema fundamental planteado por la primera guerra mundial, por la revolución de octubre, por el *suicidio* de Europa: el problema de fundamentar la soberanía, de obstruir la potencia destructora presente en la máquina del Estado moderno, de construir una comunidad de naciones fundada, no en el antagonismo irreductible de los estados, ni en su superación. En una palabra, un nuevo modo de pensar la política, no ya anclada en la pareja amigo-enemigo, sino fundada en la cooperación entre los pueblos, en la interdependencia y en la reciprocidad.

Ésta era la única perspectiva en la que Gramsci prevía la posibilidad de superar la crisis inmanente de la modernidad, uniendo ética y política, y de desarrollar la democracia, la única concepción racional, para él, de la política, más allá de los límites y confines de los ordenamientos de los estados.

Llegué a esta interpretación del programa de investigación de Gramsci por etapas y me he referido a ella en mis proyectos de trabajo desde hace diez años. Al centro de todo, está la convicción de la actualidad del tema planteado por Gramsci, desde noviembre de 1930, en una nota de los *Cuadernos de la cárcel*:

Hoy se constata en el mundo moderno un fenómeno semejante a aquel de la separación entre *espiritual* y *temporal* en el medievo: fenómeno mucho más complejo el de ahora, puesto que ha llegado a ser mucho más compleja la vida moderna. Las agrupaciones sociales regresivas y conservadoras se reducen cada vez más a su fase inicial económico-corporativa, mientras que las agrupaciones progresistas e innovadoras se encuentran en la fase inicial

económico-corporativa. Los intelectuales tradicionales, separándose de la agrupación social a la que habían dado hasta ahora la forma más alta y comprensiva, y por lo tanto la conciencia más amplia y perfecta del Estado moderno, cumplen en realidad un acto de incalculable presencia histórica: señalando y sancionando la crisis estatal en su forma decisiva.

[...]

Hoy, lo *espiritual*, que se diferencia de lo *temporal* y que se distingue como definido, es algo inorgánico, excéntrico, un polvo inestable de grandes personalidades culturales “sin papa” y sin territorio. Este proceso de desintegración del Estado moderno es, por lo tanto, mucho más catastrófico que el proceso histórico medieval, que era al mismo tiempo desintegrador e integrador.

Traducción de Roberto Hernández Oramas.



# ÉTICA Y POLÍTICA EN EL MARXISMO: EL CASO DE GORBACHOV

*iztván mészáros*

*Existe una moralidad de la política —asunto difícil y nunca claramente abordado—, y cuando la política debe traicionar a su moralidad, escoger la moralidad es traicionar a la política. ¡Ahora encuentre la solución de ese conflicto! Particularmente cuando la política ha tomado como su fin alcanzar el reino de lo humano.*

*Jean-Paul Sartre*

**E**n su ejemplar del 4 de noviembre de 1989, la revista *Soviet Weekly* publicó un artículo con el título “Un adiós a la concepción primitiva del socialismo”. Fue escrito por Oleg Bogomolov, uno de los asesores del presidente Gorbachov, miembro del parlamento y líder de lo que se llamó en su tiempo en Moscú (quizá en broma) el Instituto de Economía Socialista. La referencia a “la primitiva concepción del socialismo” resumía con gran precisión la posición del

autor, aun cuando no fuese en el sentido pretendido. Ésta fue su conclusión, considerando el estado del mundo y la realización histórica del proyecto socialista:

La teoría de la convergencia —bajo la cual el capitalismo y el socialismo se acercan en su progreso y posiblemente se encontrarán como un solo sistema— en ningún modo parece tan primitiva como fue en su momento. El Occidente está moviéndose hacia una mejor sociedad, lo que nos remite a la sociedad posindustrial, “basada en la informática”. Nosotros

*Iztván Mészáros. Filósofo húngaro radicado en Gran Bretaña. Discípulo de Georg Lukács. Miembro del Consejo Asesor de Dialéctica. Autor de libros como Marx's Theory of Alienation y The Power of Ideology. Está por aparecer su libro Beyond Capital.*

comúnmente nos referimos a esa clase de sociedad como el *primer estadio del comunismo*.

De esta manera, el confiado asesor de Gorbachov abrazó, no solamente los valores implícitos en el arrobamiento posindustrial de Daniel Bell, sino también su crudo corolario hecho explícito en la aserción de Robert Tucker, de acuerdo con la cual “el concepto de comunismo en Marx es más aplicable a la situación actual de los Estados Unidos, por ejemplo, que su concepción del capitalismo”.<sup>1</sup>

Así, dirigido a su capitulación por algún muy viejo pensamiento en el capitalismo occidental, el llamado *nuevo pensamiento* de la Unión Soviética bajo Gorbachov trató de definir su peculiar nueva orientación valorativa. Los anteriores gobernantes y propagandistas del sistema estalinista, con constantes referencias a la “irreversibilidad” de su “nuevo curso”, quisieron ansiosamente demostrar a Reagan, Thatcher, Bush y a otros como ellos su determinación, tan sólida como una roca, de su conversión a una entusiasta creencia en las virtudes de la (socialmente no calificada) *economía de mercado*. Y como una prueba de su buena fe, apelaron a la idea de consenso universal y a su, de ahora en adelante, inmovible creencia en el efectivo predominio de los “valores universales humanos”.

Naturalmente, en realidad todo esto fue mucho más lejos que “cantando en la oscuridad”, ya que nada podría ser aducido para sostener la proclamada posición gorbachoviana más que su repetida proclamación. Consecuentemente, para encontrar autoseguridad en sus negociaciones con la Casa Blanca, tanto como alguna clase de justificación cuando presentara el asunto en casa, los ideólogos del nuevo *wishful thinking*\* postularon la ficción de un materialmente bien consolidado sistema de valores Este-Oeste. En este espíritu del último Gorbachov *ideólogo-jefe* (como oficialmente fue llamado), Vadim Medvedev declaró —desestimando toda evidencia histórica en contrario— que las relaciones mercancía-dinero capitalistas y el mercado eran el cuerpo instrumental de los valores universales, y “el mayor logro de la civilización humana”,<sup>2</sup> insistiendo en que por esta razón, en las políticas perseguidas por los directores de la *perestroika*, la “aproximación de clase” debía ser reemplazada por el “enfoque humanista universal”.<sup>3</sup>



<sup>1</sup> R.C. Tucker, *Philosophy and Myth in Karl Marx*, Cambridge University Press, Cambridge, 1961, p. 235.

\* (Ilusiones.)

<sup>2</sup> Vadim Medvedev, “The Ideology of *Perestroika*”, en Abel Agambegyan, editor, *Perestroika Annual*, vol. 2, Futura-MacDonald, Londres, 1989, p. 31.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 33.

La aproximación a estos valores —caracterizados por la grotesca creencia en que ellos pueden ser tomados del aire sin ninguna referencia a su fundamentación social— fue adoptada por los burócratas soviéticos en todos los órdenes de la vida, desde la diplomacia internacional, hasta las relaciones étnicas. Así, el finalmente desdichado ministro del Exterior, Alexander A. Bessmertnykh, anunció el triunfo de la “aproximación pragmática” sobre la “aproximación ideológica”,<sup>4</sup> al declarar que:

...la esencia del nuevo pensamiento [en la diplomacia internacional] es traer a primer plano, no a los egoístas, sino a los *cada vez más altruistas intereses*. El altruismo cesa de ser un atributo de la escuela romántica de la diplomacia. Ha sido repentinamente convertido en un elemento del moderno pensamiento.<sup>5</sup>

De esta manera, el antagonismo sociohistórico entre capital y trabajo ha sido reconciliado con el iluso postulado del “cada vez más altruista interés”. Y esto es lo que Bessmertnykh llamó “una visión realista de la realidad”.<sup>6</sup>

En el mismo espíritu, el *saludablemente* titulado jefe del Consejo Científico Interdepartamental de los Estudios de Procesos Étnicos del Presídium de la Academia de Ciencias de la URSS, Julian Bromlei, resumió su propio y realista punto de vista de la realidad de las naciones en general y de la Unión Soviética en particular, insistiendo en que el término *pueblo soviético*

...refleja una realidad, un Estado y una entidad territorial que tienen características culturales comunes, tradiciones, valores y *autoconocimiento unificado*. La larga historia milenaria de la humanidad ha visto muchas de estas entidades: tomando los presentes pueblos indios e indonesios en el desarrollo del mundo, el pueblo de Suiza en el Oeste y el pueblo yugoslavo en los países socialistas. Así, el pueblo soviético es un fenómeno natural que difiere de sociedades similares, principalmente en sus parámetros socialistas y correspondientes valores espirituales. Claramente, nosotros deberíamos tener en mente que la nación soviética consiste en una variedad de grupos étnicos.<sup>7</sup>

<sup>4</sup> Alexander A. Bessmertnykh, “Foreing Policy / A New Course”, en *ibid.*, p. 49.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>7</sup> Julian V. Bromlei, “Ethnic Relations and *Perestroika*”, en *ibid.*, p. 118.

Así es como la ficción estalinista de la *nación soviética* —que fue de hecho proclamada por Stalin sobre la base de la degradación de varias comunidades nacionales de la Unión Soviética, incluyendo a Ucrania y exceptuando solamente a Rusia, al *status* de meros *grupos étnicos* (un procedimiento completamente arbitrario por el cual no otro que Lenin llamó al georgiano Stalin un “gran gendarme ruso”)— pudo ser perpetuada en teoría (pero no por mucho en la práctica) en nombre de los pretendidamente ilustrados y humanístico-liberadores principios del *nuevo pensamiento*. El común denominador pareció ser la voluntarista superimposición de los materialmente infundados pero, a pesar de todo, ilusamente declarados valores —ya hubieran sido llamados *valores espirituales* o por otro nombre—, sobre la realidad sociohistórica dada, cuyas dolorosas y evidentes contradicciones fueron supuestamente resueltas a través del poder persuasivo de su evidente rectitud, como decretó el *nuevo pensamiento*.

La reciente cabeza inspiradora de todas estas ideas fue, claro, el primer secretario Mijail Gorbachov. Él proclamó que Clausewitz y el poder político “ahora pertenecen a las bibliotecas”, porque:

Por primera vez en la historia, basar la política internacional, tanto sobre la moral y normas éticas —que son comunes a toda la humanidad—, como humanizando las relaciones entre los estados, ha devenido un requerimiento vital.<sup>8</sup>

Desde que Gorbachov rechazó reconocer la obvia diferencia entre *requerimientos* (o *imperativos*) y los intereses sociales realmente existentes, continuó repitiendo su sermón moral acerca de “la prioridad de los valores universales humanos”,<sup>9</sup> mientras sus adversarios mantenían —en el Golfo y en todas partes—, con la más brutal y abierta agresividad, su continua y feliz adhesión a los bien probados principios de Clausewitz. En verdad, los “valores humanos universales” no podían ser simplemente asumidos en una sociedad de antagonismos de clase destructivos; ellos tenían que ser primero creados a través de la derrota de tales antagonismos, como prevía el proyecto socialista. Ésta es la razón de que en su ilusoria defensa de soluciones universales aceptables pudieron proceder



<sup>8</sup> Mijail Gorbachov, *Perestroika: New Thinking for Our Country and the World*, Fontana-Collins, Londres, 1988, p. 141.  
<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 185.

sólo postulando “valores humanos universales” como ya dados —desechando al mismo tiempo, como hemos visto, la “aproximación de clase” de la imaginaria altura de “la supremacía de una aproximación humana general”— y, consecuentemente, solamente pudieron fundar la no existente reconciliación-de-todos-los conflictivos valores universales sobre la ficción de “los cada vez más altruistas intereses”, comprometiendo este conflictivo mundo nuestro desde las entrañas del *nuevo pensamiento*.

Gorbachov continuó proclamando que “es esencial elevarse por encima de las diferencias ideológicas”,<sup>10</sup> pero rechazó inquirir en las condiciones de realización (si hubiera algunas) de tal deseo. Su libro sobre la *perestroika* constituyó una larga lista de deseos, envueltos en su acostumbrada retórica de partido de primer secretario. Al mismo tiempo, el libro no hizo el intento de demostrar cómo trasladar a la realidad los objetivos políticos deseados. Irónicamente, mientras perseguía su maratón de *wishfull thinking*, el autor de *Perestroika* también proclamó que “en la política real no puede haber *wishful thinking*”.<sup>11</sup> Hizo esto como un intento de legitimación indisputable de sus propias credenciales como un político realista, en lugar de demostrar la solidez del curso de acción escogido. Pensó que diciendo que “nosotros proponemos la política de la *perestroika*, frente a la que no hay alternativa”,<sup>12</sup> las graves cuestiones concernientes a la viabilidad de la *perestroika* serían automáticamente resueltas, sobre la evidente autoridad de la misma necesidad.

Infortunadamente, sin embargo, como revela la experiencia histórica, las voluntaristas ilusiones —frecuentemente unidas a la directa apelación a la autoridad de los llamados imperativos morales— tienden a predominar en política precisamente en los tiempos en que los objetivos políticos invocados están pobremente fundados, debido a la inherente debilidad de quienes las promueven. La apelación directa a la moralidad en este discurso político es usada como un sustituto imaginario de fuerzas políticas de materiales identificables que podrían asegurar la realización de los objetivos deseados. Esto hace dicho discurso político extremadamente problemático, no importa cuán altamente sólidos fueran sus llamados morales “universales”. Así, cuando el *ideólogo-jefe* Gorbachov, haciéndose eco de su primer secretario, insiste en que “Nosotros hemos hecho nuestra elección... nuestra sociedad se ha embarcado en

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 221.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 220.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 264. En todas partes, Gorbachov escribe en el libro: “nosotros creemos que la *perestroika* es indispensable e inevitable, y que no tenemos otra opción” (p. 67). Pero incluso si esta proposición pudiera ser considerada verdad —la proclamada ausencia de una alternativa—, establecer la viabilidad de una certeza en un curso escogido de la acción es sólo una regla para producir racionalizaciones de sus fracasos autoinducidos.

el camino correcto y la única dirección del tráfico en este camino está deviniendo irreversible”,<sup>13</sup> falla al preguntar algunas cuestiones vitales acerca del destino y la aceptabilidad (o inaceptabilidad) del “irreversible tráfico en una dirección”. Así, sustituyendo con vacuos lemas de moral acerca del “enfoque universal humanístico” un serio análisis de lo que fue terriblemente equivocado bajo el estalinismo en las sociedades posrevolucionarias, extrajeron de ellos la absurda conclusión de que el mercado capitalista era la “garantía de renovación del socialismo”.<sup>14</sup> Así es como las palabras de Sartre acerca de la traición de la política emancipatoria en nombre de la moralidad viene a aparecer como un fantasma ante los propulsores de la *perestroika*. Cualesquiera que hubieran sido sus intenciones originales, ayudaron a empedrar el camino de Dante al infierno, acabaron finalmente optando por el reino de la opresión capitalista, en vez de “traer el reino de lo humano”.

Así, el retorno del interés por el discurso moral bajo la *perestroika* probó ser engañoso y contraproducente. Los argumentos sobre moralidad y “valores universales” fueron usados por los teóricos de la *perestroika* y los políticos sólo para esconder las inevitables contradicciones de la estrategia perseguida por Gorbachov y sus colaboradores; una estrategia que no por accidente culminó en la aceptación de la restauración capitalista. Esto, otra vez, recalca la verdad de la proposición de que las relaciones entre moral y política son de una gran importancia, y especialmente en el caso de los movimientos sociales que se proponen fines emancipatorios.

La historia del marxismo del siglo XX está lejos de ser confiable a este respecto. A pesar del profundo interés de Marx por este tópico,<sup>15</sup> teóricos marxistas del siglo —con la excepción de Kautsky, quien abordó problemas relevantes en un estilo materialista mecánico— fallaron en analizar el quemante tópico de los valores morales y políticos. En este clima inclusive la propia posición de Marx podría ser, y ha sido, groseramente malinterpretada. La peculiar noción que etiquetó a Marx como un “antihumanismo teórico” —una noción nacida en parte de la ignorancia de su obra y en parte de un particularmente inmerecido respeto por la posición de Stalin, que condenó la preocupación por estos asuntos como una inadmisible



<sup>13</sup> Medvedev, *op. cit.*, p. 40.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>15</sup> Yo intenté discutir estos temas en mi libro *Marx's Theory of Alienation* (Merlin Press, Londres, 1970; y Harper Torchbooks, Nueva York, 1972), especialmente en el capítulo IV, que aborda aspectos morales de la teoría de Marx.

*moralina*— es un bien conocido ejemplo de esta malinterpretación. La iniciativa de *Monthly Review* de iniciar una discusión seria sobre estos temas es entonces bienvenida.

La relación entre moral y política no es solamente muy intrincada. Es también necesaria e inevitable, a pesar de que algunas ramas de la política quieren colocarse sobre o más allá de la moralidad. Este inevitable vínculo entre política y moralidad se aplica también a las consideraciones teóricas del tema. Cualquiera que sea la dificultad para confrontar los problemas y las contradicciones de la política en el orden social prevaleciente, las teorías de la moralidad sufren las consecuencias de esta dificultad que está lejos de ser puramente académica. No es así accidental que el siglo XX sea pobre en teorías de la moralidad y la ética.

Inclusive una mirada superficial al decurso de la historia de la filosofía revela que los autores de todos los trabajos mayores de ética son también los creadores de los trabajos teóricos generadores de política. El discurso moral no funciona sobre sí mismo; necesita la política como su fundamento práctico de referencia, sin el cual podría condenarse a sí mismo a la futilidad de un vacuo ejercicio académico. Ésta es la razón por la cual todas las obras mayores de ética en la historia de la filosofía van de la mano con sus equivalentes teorías específicas de la política; y viceversa, toda concepción seria de la política tiene su corolario necesario en el plano del discurso moral. Esto vale tanto para Aristóteles como para Hobbes y Spinoza, y para Rousseau y Kant, tanto como para Hegel. Inclusive, en el caso de Hegel, encontramos su ética completamente integrada en su *Filosofía del derecho*; por ejemplo, en su teoría del Estado. Imaginar que la política socialista pudiera escapar de esta relación integral con una correspondiente moral socialista pertenece al reino de la pura fantasía. De hecho, las concepciones que Marx tiene de la política no están tan plenamente articuladas como sus puntos de vista sobre la moral y los valores. Si hubiera algo en su obra, es que los primeros estarían menos plena y claramente articulados.

Uno no puede escribir un trabajo de ética socialista adecuado sin una crítica radical de la política. Las normas éticas y los valores morales defendidos pueden o no adquirir su validez exclusivamente en el mundo social, el cual es

prácticamente regulado por todas las funciones totalizadoras omniabarcantes de la política. Comprensivamente, entonces, bajo el estalinismo —cuando se hacía algún examen crítico de la política fuera de los límites— todo deseo de producir una obra ética significativa, incluyendo la ambición de toda la vida de Lukács por escribir una ética sistemática, tenía que ser frustrada.

Pero hubo —y más que nunca hay— otro factor de peso que permanece vigente, incluso después de la desaparición del estalinismo. Éste consiste en el siempre estrecho margen de alternativas permitidas por el modo de funcionamiento necesario del sistema capitalista global. Ésta es la razón por la cual el lema favorito de los políticos —desde Margaret Thatcher hasta Mijail Gorbachov— es el de “no hay alternativa”. Al mismo tiempo, ellos quisieron mantener su creencia en la política como “el arte de lo posible”. Pero, ¿qué podría ser el significado de “lo posible” si “no hay alternativa”? Cuando Gorbachov —en la página 51 de su libro sobre la *perestroika*— reitera su creencia en “el arte de lo posible”, transforma el concepto tanto como para poder afirmar que “lo posible” significa límites insuperables y por tanto es imposible, porque “no hay alternativa”.

No puede haber un discurso moral significativo sobre la premisa de “no hay alternativa”. A la ética concierne la evaluación y puesta en práctica de metas de alternativa que pueden darse los individuos y grupos sociales. Al mismo tiempo, debe también ser destacado que la investigación de la ética no puede ser un sustituto de una crítica radical de la política en su frustrante y alienante realidad contemporánea. La persecución de alternativas viables ante la realidad destructiva del orden social capitalista —sin el cual el proyecto socialista es completamente un sinsentido— es un asunto práctico. El papel de la moralidad y de la ética son cruciales para el éxito de esta empresa. Pero no puede haber esperanza de éxito sin la rearticulación conjunta del discurso moral socialista y la estrategia política, tomando plenamente a cargo las dolorosas lecciones del pasado reciente, en estrecha conjunción con un movimiento social orientado prácticamente a desafiar el *dictum* fatalista de “no hay alternativa”.



# LA TRAGEDIA YUGOSLAVA

*josé maría laso prieto*

## *Introducción*

**S**in exagerar, se puede calificar de *tragedia* el actual proceso de desintegración de Yugoslavia y las consecuencias bélicas que de él se derivan. Aunque en los conflictos bélicos que se han producido en diversos países desde el final de la segunda guerra mundial la violencia ha revestido también formas atroces —llegando en algunos casos a formas abiertas de genocidio—, hay que reconocer que la desintegración de Yugoslavia ha producido situaciones particularmente inhumanas. De hecho, tal desintegración ha acumulado los efectos letales de diversas guerras civiles, de un conflicto internacional y de una depuración racista exacerbada, bajo la forma de la denominada *limpieza étnica*. Frente a la pretendida superioridad civilizadora europea, constituye una buena lección de humildad que tales atrocidades se desarrollen, no en la periferia de tal civilización, sino muy próximas al centro del núcleo de la misma, con la particularidad de que, de su origen, no son

sólo responsables los contendientes directos, sino también algunos de los más avanzados estados europeos.

Ahora bien, para comprender adecuadamente el proceso de desintegración de Yugoslavia y las consecuencias desastrosas que de él se han derivado, hay que situarlo en el contexto global de la actual explosión de los nacionalismos a escala internacional. Así, una de las consecuencias más negativas de la crisis del denominado *bloque socialista* ha sido la explosión nacionalista que se ha producido en algunos de los países de Europa central y oriental que lo integraban. El

*José María Laso Prieto. Destacado militante político del PCE. Director de la Fundación "Isidoro Acevedo" (FIM), de Asturias. Miembro del Consejo Editorial de Utopías / Nuestra Bandera.*

fenómeno es muy preocupante, si se examina con la debida perspectiva histórica. A todo lo largo del siglo XIX, el nacionalismo provocó diversos conflictos bélicos en Europa, América, África y Asia. Sin embargo, con ello no agota su componente negativo. No debe olvidarse que la radicalización nacionalista —revistiendo ya formas imperialistas— ha sido la causa de dos guerras mundiales y de la subsiguiente división de Europa y del mundo en dos grandes bloques de estados antagónicos. Como es sabido, ambas grandes contiendas bélicas se engendraron en Europa Oriental. La primera, con el atentado que en Sarajevo llevaron a cabo los nacionalistas serbios contra sus opresores austriacos y, la segunda, a causa de la reivindicación de la ciudad libre de Dantzig por el nacionalismo germánico. En realidad, tanto Sarajevo como Dantzig fueron meros pretextos para justificar que nacionalismos imperialistas se enfrentaran en pro o en contra de un nuevo reparto territorial del mundo, ya que el realizado en el Congreso Internacional de Berlín (1885) había quedado desfasado. Así, resulta evidente que los nacionalismos condujeron a Europa a algunos de sus peores desastres, incluido el del origen y desarrollo del fascismo.

La conexión nacionalismo-fascismo es obvia, tanto en el caso del fascismo italiano como en el del nazismo alemán. También en el de otras variantes menores del fascismo. Cuando está a punto de cumplirse el cincuentenario de la derrota del nazismo, resurge de nuevo en Europa el peligro nacionalista. Y no sólo por los conflictos nacionales que han hecho eclosión en los países ex socialistas, sino también por el ascenso del pangermanismo. Lamentablemente, a pesar de la imagen tranquilizadora con que se ha presentado la reunificación alemana, resurge el riesgo de que el nacionalismo teutón derive de nuevo en agresividad imperialista. Alemania está adquiriendo un potencial económico, político y militar que puede desequilibrar a Europa e impulsarla de nuevo hacia la conquista del Este, según el lema hitleriano del *Dranch nach Osten*. Aunque es difícil que el expansionismo germánico repita exactamente sus formas anteriores, sus riesgos ya empiezan a manifestarse en el intento de incluir en su órbita de dominación —aunque todavía de forma indirecta— a Eslovenia, Croacia y Eslovaquia. De una u otra formas, en la tradición de la *mittel*



*Europa* también se trataría de incluir a Polonia, Hungría, Bohemia y Moravia en el ámbito de la influencia dominante del Cuarto Reich en gestación. Para completar el cuadro, en la nueva Alemania reunificada los brotes de nacionalistas, de racismo y revanchismo se acrecientan.

De nuevo se actualizan las tesis de Lenin sobre las consecuencias nacionalistas e imperialistas del desarrollo desigual de la economía de los estados. Alemania y Japón libran ya fuertes contiendas con otros estados en los planos económico, comercial y tarifario. Ahora tampoco se descarta ya la posibilidad de que en otros campos se produzcan fuertes choques, incluso bélicos, entre Japón, los Estados Unidos y Alemania por el logro de la hegemonía mundial. En potencial económico y productivo, los Estados Unidos están ya a la zaga del Japón y Alemania, y a mediano plazo quien pierde la supremacía económica pierde también la militar. Considerados los riesgos que el nuevo expansionismo nipón supone para los Estados Unidos, dos periodistas estadounidenses han publicado ya un libro sobre la próxima guerra del Pacífico. Por lo pronto, la industria nipona del automóvil ya ha derrotado a su competidora estadounidense, obligando al cierre de 21 fábricas de la General Motors y al despido de más de 100 mil trabajadores.

Lenin distinguía, muy acertadamente, entre el nacionalismo imperialista de las grandes potencias —siempre condenado por los marxistas— y el nacionalismo emancipador de las pequeñas naciones sometidas. En este último caso, habría que apoyar su derecho a la autodeterminación. Lenin incluso sostenía que en el caso de las pequeñas naciones —como en el problema de la discriminación de la mujer— no basta con restablecer el equilibrio poniendo fin a la discriminación anterior. Durante mucho tiempo, para compensar una dominación y opresión seculares, habría que aplicar el principio de la discriminación positiva. Empero, el principio general marxista del derecho de las naciones a la autodeterminación no debe aplicarse en abstracto, sino siempre subordinado al objetivo prioritario de la emancipación social de los trabajadores. Esta distinción es necesaria, ya que es preciso diferenciar entre el nacionalismo pequeñoburgués —utilizado por las clases dominantes para subordinar a sus intereses a las capas medias de la población

de las pequeñas naciones— y el nacionalismo que se vincula a la clase obrera para luchar conjuntamente contra toda forma de opresión y explotación humanas. La primera forma de nacionalismo debe ser rechazada y la segunda, estimulada.<sup>1</sup>



### *El marxismo y la cuestión nacional*

Centrados fundamentalmente en resolver los problemas inherentes al proceso de emancipación social de la clase obrera, Marx y Engels no elaboraron de forma sistemática una teoría del nacionalismo.<sup>2</sup> No obstante, ésta se puede deducir, tanto de la metodología del materialismo histórico, como de las posiciones de los clásicos del marxismo sobre los problemas nacionales de Irlanda, Polonia, Hungría, Italia, Alemania, etcétera. Preocupados por la actitud de los trabajadores ingleses ante los obreros irlandeses, sintetizaron su opinión sobre la causa nacional irlandesa en el célebre lema “No puede ser libre un pueblo que oprime a otro”. El proceso revolucionario desencadenado en Europa en 1848 obligó a Marx y Engels a precisar sus posiciones sobre el tema. Tales posiciones

...se alinean, por lo demás, con las de la izquierda europea, para las que la revolución hubiera debido promover la liberación y la unificación de las naciones oprimidas y desgarradas, Alemania e Italia, Polonia y Hungría. La izquierda es entonces nacional, y ser nacional en Europa occidental y central viene a significar ser de izquierda, en la medida en que realizar la unidad nacional supone que se tiene que romper el sistema surgido del Congreso de Viena y de la Santa Alianza.<sup>3</sup>

Según Haupt, Löwy y Weill —destacados especialistas en el tema—, el rechazo de la abstracción es lo que caracteriza la posición de Marx y Engels sobre el problema nacional. De esta manera, difieren de la concepción liberal del derecho de autodeterminación. Para tales autores,

Marx y Engels rechazan la elección de tal derecho como principio absoluto, circunscriben su alcance y su puesto entre

<sup>1</sup> José María Laso Prieto, “La explosión de los nacionalismos”, en *Nuestra Bandera*, núm. 152, Madrid, primer trimestre de 1992, pp. 26 a 33.

<sup>2</sup> George Haupt, Michael Löwy y Claude Weill, *Los marxistas y la cuestión nacional*, Editorial Fontamara, Barcelona, 1982.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 17.

los objetivos del movimiento obrero. Según los casos, minimizan o acentúan el valor instrumental de un principio percibido siempre a través y por la dinámica revolucionaria. Es antinómico del principio de las nacionalidades —que ignora por completo la gran cuestión del derecho a la existencia nacional de los grandes pueblos históricos de Europa—, tal y como la formularon tanto Napoleón III como Bakunin, para el que toda nación es un hecho natural que debe disponer sin reservas del derecho natural a la independencia, de acuerdo con el principio de libertad absoluta.

Por el contrario, “para Marx, el derecho a la autodeterminación: 1. Está circunscrito únicamente a las naciones históricas. 2. Tiene un valor subordinado a la lucha por la emancipación de los trabajadores.<sup>4</sup> Coincidimos con Haupt y otros en considerar que, para Marx y Engels, la cuestión nacional “no es más que un problema subalterno, cuya solución se producirá automáticamente por el desarrollo económico, gracias a las transformaciones sociales; las naciones viables superarán todos los obstáculos, mientras que las *reliquias de pueblos* se verán condenadas a desaparecer”. Y es que la perspectiva en que se sitúan Marx y Engels en esa época, al abordar la cuestión nacional,

...es la de las transformaciones estructurales que implica el desarrollo del capitalismo: la creación de grandes entidades nacionales, de grandes espacios estatales centralizados, como condición previa para un desarrollo histórico que vaya en el sentido del progreso social. El que la concentración en grandes estados implique que, si se da el caso, comprendan una multitud de nacionalidades es algo que nada cambia en los supuestos.<sup>5</sup>

Sin embargo, coincidimos también —ya que se refiere a dos etapas diferenciadas de Marx y Engels sobre la cuestión nacional— en considerar que la importancia estratégica de la cuestión irlandesa, cuya solución les parece a Marx y Engels, durante la década de los sesenta, “la clave de la solución de la cuestión inglesa, y la de la cuestión inglesa, la clave de la solución de la cuestión europea”, plantea en términos nuevos

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 20.

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

la relación entre el movimiento nacional y el movimiento obrero. A partir de entonces, la lucha de las naciones oprimidas, *subdesarrolladas* —incluso el caso de Irlanda se aborda también como cuestión colonial—, puede servir de detonador para la lucha de la clase obrera, del movimiento obrero, de la nación dominante”.<sup>6</sup> De ello se ha deducido, para Irlanda e Inglaterra, una inversión de las prioridades de Marx y Engels: ya no será la revolución social la que solventará el problema nacional, sino que la liberación de la nación oprimida constituye un supuesto previo para la emancipación social de la clase obrera. La nueva concepción supone unas relaciones políticas completamente distintas, basadas en una alianza estratégica entre el movimiento de liberación nacional y el movimiento obrero. Lucha de clases y lucha nacional se convierten en complementarias y solidarias, sin confundirse ni superponerse. Con ello se amplía también la terminología, a través de la nueva problemática abierta por la *cuestión irlandesa*. Marx y Engels introducen la distinción capital entre *naciones oprimidas* y *naciones dominantes*.

Ahora bien, el hecho de que los imperios austro-húngaro y zarista fuesen considerados entonces como verdaderas “cárceles de pueblos” hizo que los marxistas de tales estados se viesen obligados a profundizar en la *cuestión nacional*. Se desarrollan, así, las posiciones de los denominados *austro-marxistas*, de Lenin, Rosa Luxemburgo y Stalin. Los austro-marxistas —Víctor Adler, Karl Renner y R. Springer — profundizan sobre todo en el tema del desarrollo histórico de las formas nacionales y en el discutible tema —suscitado por Engels— de las “naciones sin historia”. Sus elaboraciones teóricas son rigurosas e interesantes, pero la solución política que proponen para los estados multinacionales es la autonomía cultural-nacional. Es decir, una autonomía muy limitada, ya que esa autonomía cultural, en el marco de un Estado multinacional, se expresaría a través de la organización de las nacionalidades en corporaciones jurídicas públicas, con una serie de atribuciones culturales, administrativas y legales.<sup>7</sup> Por el contrario, Lenin se pronuncia abierta y resueltamente por el principio del derecho de las naciones a la autodeterminación. En defensa de ese principio, mantiene una fuerte polémica con Rosa Luxemburgo, que se oponía al mismo, por considerarlo



<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> Manuel García Pelayo, *El tema de las nacionalidades / La teoría de la nación en Otto Bauer*, Editorial Pablo Iglesias, Madrid, 1979.

contradictorio con el internacionalismo proletario.<sup>8</sup> Siguiendo, por necesidades de síntesis, la argumentación de Haupt, Löwy y Weill, comprobamos que el punto de partida de Lenin es el mismo que el de Rosa Luxemburgo: el internacionalismo proletario. Sin embargo, Lenin comprendió mejor la relación dialéctica entre el internacionalismo proletario y el derecho de autodeterminación nacional. Su tesis puede fundamentarse así: 1) Tan sólo la libertad de separación hace posible una libre y voluntaria unión, y, a largo a plazo, la fusión de las naciones. 2) Tan sólo el reconocimiento, por parte del movimiento obrero de la nación dominadora, del derecho a la autodeterminación de la nación dominada permite eliminar el odio y la desconfianza de los oprimidos, y unir a los trabajadores de ambas naciones en el combate internacionalista contra la burguesía.

Lenin había captado también la relación dialéctica entre las luchas nacional-democráticas y la revolución socialista, viendo en las masas populares (no sólo proletarias, sino también campesinas y pequeñoburguesas) de las naciones oprimidas un aliado del proletariado consciente. Así, respecto a la cuestión nacional, mientras que la mayoría de los demás autores marxistas no veía más que la dimensión económica, cultural o *psíquica* del problema, Lenin recalca abiertamente que la cuestión de la autodeterminación “se remite entera y exclusivamente al terreno de la democracia política”. Es decir, al derecho a la separación política, a la constitución de un Estado nacional independiente.<sup>9</sup>

Por su parte, Iosif Broz, el futuro mariscal *Tito*, aplicando la concepción marxista sobre el problema nacional, precisaba ya en 1942:

La actual lucha de liberación nacional y la cuestión nacional en Yugoslavia están ligadas indisolublemente. Nuestra lucha de liberación nacional no sería tan tenaz ni tan exitosa si las naciones de Yugoslavia no vieran en ella, además de la victoria sobre el fascismo, un triunfo sobre lo ocurrido en los pasados regímenes, una victoria sobre aquellos que la oprimían y que tienden a continuar oprimiendo a las naciones de Yugoslavia. Las palabras “luchas de liberación nacional” serían meramente una frase, o incluso un engaño, si además

<sup>8</sup> V. I. Lenin, *El derecho de las naciones a la autodeterminación*, Editorial Progreso, Moscú, 1979.

<sup>9</sup> George Haupt, Michael Löwy y Claude Weill, *op. cit.*, p. 111.

de un sentido general yugoslavo no tuviera un sentido nacional para cada nación en particular; es decir, si además de la liberación de Yugoslavia no significaran la liberación de los croatas, eslovenos, serbios, macedonios, arnautes, musulmanes y otros; si la lucha de liberación no entrañara realmente la libertad, igualdad de derechos y fraternidad de todas las naciones de Yugoslavia. Ésa es la esencia de la lucha de liberación nacional...

Los macedonios, arnautes, croatas, musulmanes y otros se preguntan con zozobra: "¿Qué ocurrirá con nosotros si se vuelve a lo de antes?" El gobierno exiliado en Londres ya amenaza, los chetniks degüellan donde pueden con ayuda del invasor y afilan sus dagas para matanzas aún más horribles —es lo que temen todos nuestros pueblos—. Pero nosotros les decimos a todos que no teman, que la salvación de todo eso es posible y que se puede lograr únicamente si ya ahora, inmediatamente y sin vacilar, se empuñan las armas para entrar en la guerra sagrada que libra nuestro heroico Ejército de Liberación Nacional contra el invasor, por la libertad e igualdad de todas las naciones de Yugoslavia. Ése es el único camino que para su salvación pueden seguir todas las naciones de Yugoslavia. Debo subrayar el hecho de que en las filas de nuestro Ejército de Liberación Nacional y de los destacamentos partisanos de Yugoslavia ha habido, desde el mismo comienzo hasta hoy, una gran mayoría de serbios precisamente, en lugar de que sea al revés. Justamente los partisanos serbios, montenegrinos, bosnios y las brigadas constituidas casi exclusivamente por serbios han librado y continúan librando una lucha sin cuartel, no sólo contra el invasor, sino también contra los chetniks de Draza Mihailovic y demás enemigos de los pueblos oprimidos. ¿Qué demuestra esto? Demuestra que todas las naciones de Yugoslavia, sojuzgadas en el pasado por los hegemónicos granserbios, tienen su mejor y más consecuente aliado en el pueblo serbio. El pueblo serbio ha dado, y continúa dando, su máxima contribución en sangre a la lucha contra el invasor y sus sirvientes traidores, no sólo contra Palevic, Nedic y Pecanac, sino también contra Draza Mihailovic y sus chetniks, por la plena libertad e independencia de todas las naciones de Yugoslavia. El pueblo serbio no desea retornar a lo de antes, así como tampoco lo desean los croatas, los eslovenos, los



macedonios, los montenegrinos y los musulmanes. El pueblo serbio sabe muy bien a qué se debe esta tragedia nacional, quién es el culpable principal, y por eso lucha heroicamente y desprecia a los traidores nacionales. De ahí que sea un sagrado deber de todos los demás pueblos de Yugoslavia el de participar, por lo menos en la misma medida y junto con el pueblo serbio, en esta gran guerra de liberación contra el invasor y todos sus sirvientes.<sup>10</sup>

### *La complejidad yugoslava*

A causa de su gran diversidad, Yugoslavia ha sido descrita por medio de la fórmula 1-7. Es decir, un país, dos alfabetos, tres religiones, cuatro lenguas, cinco naciones, seis repúblicas y siete vecinos. Concretamente, la unión de los eslavos del sur —eso significa el término “Yugoslavia”— surge como consecuencia de la desintegración del imperio austro-húngaro tras su derrota en la primera guerra mundial. Desde 1918, en que Yugoslavia se constituye en Estado, su historia puede dividirse en dos etapas fundamentales: 1. De 1918 a 1941, Yugoslavia es regida por la monarquía centralista de la dinastía de los Karareorgevitch. De 1941 a 1943, Yugoslavia desaparece como Estado, al ser ocupada por tropas alemanas e italianas. Italia se anexiona diversas ciudades dálmatas —así como una amplia franja costera del Adriático— y se crea el Estado fantoche de Croacia, bajo el yugo fascista de Ante Pavelicht. 2. De 1943 a 1991, se crea, desarrolla y desintegra la República Federal Popular de Yugoslavia, fundada por el mariscal *Tito*. Una singularidad de este segundo Estado yugoslavo es la de que se funda antes de finalizar la contienda bélica mundial, en los territorios que van siendo liberados por el Ejército de Liberación Nacional yugoslavo. El nuevo Estado surge de la base de los Comités de Liberación, agrupados desde 1942 en el Consejo Antifascista de Liberación Nacional (AVNOJ). Según Jovan Djordjevich:

La AVNOJ fue convocada a una segunda sesión el 29 de noviembre de 1943, en la ciudad de Jajce, en territorio liberado. Durante esta sesión, la AVNOJ “se constituye en

<sup>10</sup> *Tito, La cuestión nacional*, Editorial Cuestiones Actuales del Socialismo, Belgrado, 1983, pp. 52 y ss.

cuerpo representativo, legislativo y ejecutivo de Yugoslavia” y se convierte en “el representante supremo de la soberanía popular y del Estado yugoslavo en su conjunto”. Simultáneamente, se crearon, además, otros dos órganos: “la presidencia de la AVNOJ, constituida por la Pequeña Asamblea, investida de todos los derechos del órgano supremo de poder, en el intervalo de las sesiones de la AVNOJ y el Comité Nacional de Liberación de Yugoslavia, que presentaba todas las características de un gobierno popular provisional, por intermedio del cual la AVNOJ realizaba sus funciones ejecutivas. La segunda ley decidía que Yugoslavia sería edificada, sobre la base del principio federativo, en comunidad estatal de los pueblos iguales en derechos de Serbia, Croacia, Eslovenia, Bosnia-Herzegovina, Macedonia y Montenegro.”<sup>11</sup>



En consecuencia, como tendremos ocasión de comprobar después, la República Federal, instaurada en Yugoslavia tras la liberación de la ocupación nazi, fue mucho menos centralista que la forma monárquica anterior. Integraba las repúblicas de Serbia, Croacia, Montenegro, Macedonia y Bosnia-Herzegovina, así como las regiones autónomas de Voivodina y Kosovo.

La complejidad del problema nacional de Yugoslavia se deriva de factores históricos, étnicos, culturales y religiosos. Las nacionalidades que constituyeron el Estado yugoslavo —con la excepción de algunos periodos en que mantuvieron su independencia— estuvieron separadas durante siglos, por pertenecer a dos estados contrapuestos: eslovenos y croatas estuvieron integrados en el imperio austro-húngaro durante etapas prolongadas, mientras que serbios, bosnios, montenegrinos, macedonios y albaneses sufrieron casi permanentemente la dura dominación del imperio otomano. Aunque con oscilaciones derivadas de diversas contiendas bélicas, que en algunos periodos hicieron que serbios y bosnios fuesen también sometidos al imperio austro-húngaro, la división política impuesta por la doble dominación austro-húngara y otomana engendró la profunda diferenciación cultural que todavía persiste. En el plano religioso, la división es triple: a) católicos, en Croacia y Eslovenia; b) cristianos ortodoxos, en Serbia, Montenegro y

<sup>11</sup> Jovan Djordjevich, *Yugoslavia, democracia socialista*, Fondo de Cultura Económica, Colección Popular, Tiempo Presente, México, 1961, pp. 24 y 25.

zonas de Bosnia y Macedonia; y c) musulmanes, en Bosnia y zonas de Macedonia y Kosovo. Por ello, utilizando rigurosamente el lenguaje, no se podría hablar estrictamente de *limpieza étnica* para calificar la índole de las atrocidades que se están cometiendo en Bosnia-Herzegovina por serbios y croatas. De hecho, los bosnios musulmanes son tan eslavos como los demás yugoslavos, salvo los albaneses y otras minorías nacionales menores. Por otra parte, en la configuración constitucional de la Yugoslavia federal se había aceptado hacer equivalente, en el caso de Bosnia-Herzegovina, la diferenciación religiosa con la diferenciación étnica.

En todo caso, no era fácil integrar en un solo Estado a pueblos tan diferenciados como los que constituyeron Yugoslavia. En la segunda etapa del Estado yugoslavo, fue la figura carismática de *Tito* la que sirvió de aglutinante. Otro factor que contribuyó fue el hecho de que los diversos pueblos yugoslavos lucharon hombro con hombro contra los ocupantes nazis. La gran excepción fue el ala radical del nacionalismo croata. Su brazo armado, integrado por los terroristas *ustachis* (insurgentes), de extrema derecha, no sólo ayudó a los ocupantes nazifascistas, sino que realizó un auténtico genocidio contra los serbios. Sus víctimas se estiman en medio millón de personas. De la ferocidad que revistió tal genocidio constituye un buen testimonio la escena que Curzio Malaparte describe en su obra *Kaputt*: cuando Ante Pavelicht le mostró un cesto que tenía en su despacho, inicialmente, viéndolo de lejos, Malaparte supuso que se trataba de ostras, hasta que Pavelicht le dijo: "Son ojos de partisanos serbios con que me han obsequiado mis fieles *ustachis*". La magnitud de ese genocidio es reconocida por diversos historiadores. Francisco Veiga reconoce que, "en efecto, después de la Alemania nazi, la Croacia *ustachi* fue la segunda potencia europea del Eje en cuanto al volumen de crímenes de guerra".<sup>12</sup> De una forma más precisa:

Ante la actual barbarie reinante en lo que fueron tierras yugoslavas, no han faltado referencias a lo que muchos consideran su antecedente directo: las masacres desarrolladas por croatas y serbios durante la segunda guerra mundial. En efecto, apenas consumado el establecimiento del Estado

<sup>12</sup> Francisco Veiga, *Los Balcanes: modelos para un desorden*, edición de la Universitat Autònoma de Barcelona, Barcelona, 1993, p. 193.

croata, bajo influencia nazi, el control *ustachi* le impuso un fuerte carácter nacionalista, clerical (mejor dicho, intransigente en materia religiosa a lo que no fuera el catolicismo) y xenófobo.

Las primeras disposiciones de Pavelicht, del 17 de abril de 1941, enmarcaban y legalizaban la violenta represión que iba a desencadenar, señalando que cualquier acto contra el honor, los intereses o el poder del Estado sería considerado alta traición y ejecutados quienes lo cometiesen. En esta línea de intransigencia, se prohibió el uso del alfabeto cirílico y se suprimió la libertad de cultos. Seguidamente, se cerraron las escuelas confesionales ortodoxas y se prohibió el acceso de los serbios a numerosos empleos públicos. Comenzó de ese modo una auténtica persecución, que alcanzó también a la minoría judía y a aquellos croatas disidentes con el régimen pronazi de Pavelicht. El éxodo de los serbios desde Croacia, tan sólo en los meses inmediatos, se puede cifrar en más de 200 mil, los cuales acudieron a refugiarse en Serbia. Muchos de ellos, sin embargo, corrieron peor suerte, al no poder huir, y fueron masacrados. Las cifras manejadas por diversos autores durante mucho tiempo, que evaluaron el número de víctimas entre 600 mil y 700 mil —incluso alguna propaganda serbia las aumentaba hasta millón y medio—, han sido objeto de revisión por distintos historiadores croatas y serbios (Zerajovic, Kocovic, el mismo Tudjman y otros), rebajándolas considerablemente. No obstante, se admite hoy que, al menos, entre 295 mil y 334 mil serbios fueron asesinados por los *ustachis* entre 1941 y 1945 (50 a 60% de ellos en Bosnia y el resto en Croacia), a los que debían añadirse unos 40 mil más entre judíos y otras minorías. Desgraciadamente, con unas u otras cifras, el régimen de Pavelicht habría acreditado una crueldad igual o superior a cualquier otro de los muchos que en su tiempo hicieron alardes del más siniestro salvajismo<sup>13</sup>.



El recuerdo de tales atrocidades croatas sigue pesando, en forma de miedo y odio visceral, en el actual conflicto serbio-croata.

Tampoco los serbios estuvieron exentos de responsabilidad. Su extrema derecha —integrada por los *chetniks* (que literalmente significa miembros de una banda o partida armada, con muchas similitudes con el término castellano

<sup>13</sup> Emilio de Diego García, *La desintegración de Yugoslavia*, Editorial Actas, Madrid, 1993, pp. 42 y 43.

guerrillero)—llevó su anticomunismo a colaborar con los nazis y a cometer atrocidades contra los partisanos (miembros del Ejército Nacional de Liberación dirigidos por *Tito*) de todas las etnias. En contraste, *Tito*, no obstante su origen croata, superando nacionalismos estrechos, logró forjar un común patriotismo yugoslavo. Consecuente con tan amplia concepción, trató de evitar la represión indiscriminada de sus enemigos e incorporó a sus fuerzas a muchos de sus adversarios yugoslavos. Así lo resaltaba el general Dane Petkovski en su trabajo *La moral combatiente: factor decisivo de la estrategia de Tito*: “Ejecutar las tareas en su totalidad y con las menores víctimas: en esto consiste la habilidad de comandar y guiar las tropas en la guerra. El humanismo de *Tito* se reflejaba también en su actitud frente a los prisioneros enemigos. Por esta razón, nuestras unidades jamás respondieron con la venganza a los crímenes del enemigo”.<sup>14</sup> Respecto a las atrocidades de los *chetniks*, son elocuentes las precisiones del historiador Emilio de Diego:

Pero la violencia por motivos étnicos, religiosos o ideológicos no fue instrumento en exclusiva de ningún grupo yugoslavo durante aquellos años. Los *chetniks* de Mihailovic (serbios con el mismo espíritu xenófobo que los *ustachis* croatas) se mostraron igualmente sanguinarios, con la diferencia de que sus víctimas eran, en este caso, los musulmanes y los croatas, especialmente en Bosnia-Herzegovina y en el Sendzack. Episodios como el de las matanzas en la aldea de Foca, en enero de 1942, resultan particularmente atroces. Este racismo y la intransigencia ideológica imposibilitaron la creación de un Frente Nacional de Liberación Antifascista, propuesto por otras fuerzas que luchaban contra el invasor y, más tarde, acabó enfrentándolos abiertamente con los partisanos, ante lo cual no dudaron en aliarse con los italianos.<sup>15</sup>

### *Génesis y desarrollo del conflicto actual*

A la génesis y desarrollo del conflicto actual contribuyó el renacimiento del chovinismo serbio, la pérdida del factor aglutinante que suponía la figura del mariscal *Tito*, la crisis económica del Estado yugoslavo, el impacto que supuso el

<sup>14</sup> Dane Petkovski, “La moral combatiente: factor decisivo de la estrategia de *Tito*”, en *La obra militar de Tito*, Narojnaya Armija, Belgrado, 1977, p. 240.

<sup>15</sup> Emilio de Diego García, *op. cit.*, p. 43.

hundimiento del bloque de estados hegemonizados por la ex URSS, etcétera. También han influido otros factores exteriores, como la tendencia al expansionismo germánico, la necesidad de un reequilibrio europeo derivada de los acontecimientos históricos desarrollados en Europa central y oriental, etcétera. Todo ello conduce a distinguir entre causas internas y externas, que, en mayor o menor grado, han contribuido al proceso de desintegración de Yugoslavia. Por obvias limitaciones de espacio, vamos a tratar de sintetizar la respectiva incidencia de tan diversos factores internos y externos.

A consecuencia de su complejidad étnica, religiosa, lingüística, cultural, se ha pretendido que Yugoslavia era un Estado artificial. Sin embargo, tal tesis contradice la existencia, manifestada históricamente, de un auténtico movimiento de unión de los eslavos del sur. Así, en la obra dedicada por los historiadores de la Universidad de Cambridge a los temas yugoslavos, se dice:



Las relaciones serbio-croatas, dentro de Croacia-Eslovenia, no tenían aquel espíritu que los animaba por el resurgimiento de su nacionalidad y de su independencia, como sucedía con el Estado serbio del sur de 1878. Ese año, Austria ocupaba también Bosnia-Herzegovina, y los croatas, más conscientes de su relación histórica con aquel país, empezaron a soñar con una Gran Croacia, que podría abarcar a Bosnia-Herzegovina, con lo cual se situaban frente a los serbios, que tenían sus propios planes. Estas tensas relaciones entre los croatas y sus propios serbios, y los serbios del sur, eran fatales para hacer realidad el sueño de un Estado yugoslavo, y, hasta fecha tan reciente como la de 1902, hubo manifestaciones antiserbias en Zagreb. Pero, al llegar el nuevo siglo, cambiaron las cosas. Una joven generación de líderes croatas y serbios, inspirándose en el entusiasmo eslavo de la Universidad de Praga, empezó a luchar contra la actitud intransigente de Austria y Hungría, hasta que al fin el ideal de una Gran Croacia se esfumó ante la esperanza de la unión de todos los eslavos del sur dentro de una sola nación, que sería Yugoslavia.<sup>16</sup>

A la misma conclusión llega Emilio de Diego:

A pesar de todo, el nacionalismo croata, que tendía a

<sup>16</sup> H.C. Darby, R.W. Seton-Watson, P. Auty, R.G.D. Laffan y S. Clissold, *Breve historia de Yugoslavia*, Editorial Espasa-Calpe, Colección Austral, Madrid, 1972, pp. 51 y 52.

organizarse pacíficamente, no hizo sino crecer al compás de otros movimientos similares, tanto en la región como en el oeste de Europa. Pero, consciente de su debilidad, buscó integrar a los eslavos del sur, salvo a un sector minoritario, que se agrupaba en el Partido del Derecho (el partido de los futuros *ustachis*), encabezado por Ante Starcevic, quien rechazaba por igual a serbios y húngaros, defendiendo la exigencia de un Estado puramente croata. No obstante, en su más amplia expresión, se trataba de un movimiento claramente yugoslavo, que defendía la causa común de serbios y croatas frente a las instituciones del imperio austro-húngaro entre 1868-1914.<sup>17</sup>

En su obra *La fragmentación de Yugoslavia / Una visión en perspectiva*, la profesora Catherine Samary logra una buena refutación de la tesis de la artificiosidad de Yugoslavia:

El proyecto yugoslavo tiene múltiples raíces y razones de ser. Nació en el siglo XIX, en el seno de un sector de la *intelligentsia*, mayormente croata, frente a las opresiones experimentadas por los pueblos eslavos del sur y como resistencia a éstas. Tenía dimensiones culturales (movimientos de unificación lingüística) y políticas. En un comienzo se expresó en el *ilirismo* (movimiento que se remite a la efímera agrupación de las provincias bajo el dominio de Napoleón, entre 1809 y 1813, a expensas de Austria y Venecia); en aquella ocasión, el movimiento tenía por objetivo reunir a los eslavos (croatas, eslovenos, serbios de Voivodina, eslavos de Bosnia-Herzegovina), dominados por el imperio austro-húngaro, con un posible estatuto de autonomía. A comienzos del siglo XX, el prestigio político y económico del reino serbio, independiente en aquel entonces, dio fuerza a la idea de la unión de los eslavos del sur en un mismo Estado. La guerra mundial de 1914-1918 provocó el hundimiento de los imperios otomano y austro-húngaro, que dominaban la Europa central y balcánica. Este hecho permitió que, al acabar el conflicto, se constituyese, con el favor de las grandes potencias, el primer Estado de los Eslovenos, Serbios y Croatas (que en 1929 toma el nombre de Yugoslavia). Este nuevo Estado permitió reunirse con sus compatriotas a los serbios que se habían refugiado en los confines (en las fronteras llamadas *krajina*) del imperio

<sup>17</sup> Emilio de Diego García, *op. cit.*, p. 29.

austro-húngaro, huyendo del dominio otomano. Bajo el dominio austro-húngaro, los eslovenos estaban amenazados de germanización y los croatas, de magiarización (de *magiares*, nombre étnico de los húngaros). No habían podido constituir un Estado independiente en el siglo XIX. La reunión de los pueblos eslavos era, pues, su medio para poder afirmar su identidad. Dicho de otro modo, *la resistencia a las opresiones extranjeras fue un ingrediente esencial de la cohesión yugoslava*.<sup>18</sup>



Pronto, el primer Estado yugoslavo, surgido en 1918, decepcionó a los pueblos eslavos que habían contribuido a su formación. La primera Yugoslavia quedó rápidamente dominada por una monarquía serbia —la de la dinastía Karageorgevitch— centralista y dictatorial, que contradecía las aspiraciones populares federalistas. Además, el régimen monárquico negaba su identidad a otros pueblos que no fuesen los serbios, los eslovenos y los croatas (o sea, a los macedonios, montenegrinos, bosnios y albaneses). Hasta 1939, las subdivisiones internas del territorio eran sólo de naturaleza administrativa. La última reforma de 1939 fue una efímera respuesta a las aspiraciones croatas, al instituir una Banovina bastante mayor que la república croata actual. Por ello no puede sorprender que una de las razones del éxito del Ejército de Liberación Nacional, dirigido por *Tito* contra los ocupantes nazifascistas y sus aliados y colaboradores internos, fuese el nítido planteamiento federalista de la Yugoslavia liberada. Tal posición federalista suponía la plena igualdad de todas las nacionalidades integrantes del futuro Estado federal. Esta concepción logró su expresión jurídica en la Constitución promulgada el 31 de enero de 1946. Como bien precisa el profesor Emilio de Diego,

En ella quedaba reconocida la diversidad y pluralidad de nacionalidades, cuyos miembros coincidían en un concepto de pertenencia superior: el de ciudadano. Por consiguiente, todos los habitantes eran yugoslavos, pero simultáneamente se les reconocía el hecho diferencial de ser croatas, serbios, eslovenos, bosnios montenegrinos o macedonios, pues la Yugoslavia federal se articulaba sobre las seis repúblicas correspondientes a tales nacionalidades. Hasta la variada procedencia de los dirigentes del Estado que se creaba: *Tito*

<sup>18</sup> Catherine Samary, *La fragmentación de Yugoslavia / Una visión en perspectiva*, Talasa Ediciones, Madrid, 1993, pp. 37 y 38.

(croata), Kardelj (esloveno), Rankovic (serbio) ...parecía ratificar su carácter nacional. Quedaba el problema de las minorías no eslavas: húngaros, de Voivodina; y albaneses, de Kosovo. Por ello a estas dos regiones se les otorgó la consideración de *provincias autónomas* unidas a Serbia. Una modificación posterior llevaría a reconocer como pueblo (o etnia, no obstante su origen eslavo) a los musulmanes de Bosnia en 1968... La Constitución de 1946 trataba de garantizar las condiciones suficientes para armonizar la convivencia de los yugoslavos. Todos los pueblos tendrían los mismos derechos, y no sólo políticos, sino también culturales. Cada uno de ellos podría utilizar y enseñar oficialmente su propia lengua, incluso los macedonios, que empezaron a desarrollarla a partir de entonces sobre los dialectos locales. En algunos casos, el resultado fue cuando menos llamativo, como en Voivodina, donde podían emplearse seis lenguas: húngaro, ucraniano, eslovaco, rumano y las dos variantes escritas del serbocroata. En su afán de evitar cualquier fisura entre Serbia y Croacia, no podía mencionarse, oficialmente, el término *lengua serbia* o *lengua croata*, sino *lengua serbocroata*, como algo único.<sup>19</sup>

El gran avance, en el sentido de satisfacer las aspiraciones de todas las nacionalidades y minorías nacionales, que supuso la Constitución federal yugoslava de 1946, en relación con la Constitución monárquica centralista de 1921, fue profundizado todavía más con la denominada Ley Constitucional sobre los Fundamentos de la Organización Social y Política de la República Federativa Popular de Yugoslavia y los Órganos Federales del Poder, promulgada el 13 de enero de 1953 y que es el equivalente de una nueva Constitución. Este acto fundamental recibió su complemento natural con las leyes constitucionales de las repúblicas federadas, que fueron promulgadas después y están conformadas en sus principios.<sup>20</sup>

Aunque el proceso de descentralización de Yugoslavia continuó avanzando, en las décadas de los sesenta y setenta, conforme al espíritu de la Constitución de 1953, no por ello cesaron las presiones nacionalistas, particularmente las de los radicales croatas y las de los albaneses de Kosovo. Los croatas se quejaron de lo que consideraban postergación sistemática

<sup>19</sup> Emilio de Diego García, *op. cit.*, pp. 47 y 49.

<sup>20</sup> Jovan Djordjevich, *op. cit.*, p. 49.

de su lengua escrita, aduciendo que los textos oficiales de uso común aparecían siempre en versión serbia, es decir, utilizando el alfabeto cirílico. En Kosovo, la presión nacionalista albanesa, derivada de que su mayor fecundidad incrementaba su mayoría local, exigía que esa región autónoma se convirtiese en república federativa. Ello originó una fuerte reacción serbia, ya que Kosovo era considerada como la cuna histórica del pueblo serbio y, en su famoso Campo de los Mirlos tuvo lugar, en 1389, su derrota definitiva ante las fuerzas otomanas, que prolongó durante siglos su dominación por los turcos.

Estas presiones nacionalistas, y la preocupación por la ya previsible desaparición del factor aglutinante que suponía la personalidad carismática de *Tito*, llevaron a la promulgación de la Constitución de 1974. Este texto legal constituyó, de hecho, un gran paso hacia la confederación de Yugoslavia. Su significación es claramente sintetizada por Catherine Samary:

Los dirigentes comunistas yugoslavos eran pragmáticos en la cuestión nacional, pues para ellos lo esencial era la cuestión del poder político. Éste sólo lo podían conservar *sobre la base de un poder federativo que negara la supremacía serbia de la primera Yugoslavia*. Cosa que hicieron y hoy les reprochan los nacionalistas serbios. Pero esto se hizo en la forma de *combinación* de la extensión de derechos con la falta de pluralismo político y el sofocamiento de los conflictos; la “amistad entre los pueblos” era, al mismo tiempo, mito y realidad —así como durante la guerra se habían dado a la vez la fraternidad del combate multiétnico antifascista y las matanzas interétnicas—. El nacionalismo (sus canciones, sus símbolos, su memoria) fue reprimido y su expresión, prohibida. Pero ello no impidió que los derechos nacionales fuesen reconocidos cada vez en mayor medida.

Y, entrando ya de lleno en la reforma constitucional de 1974, Samary precisa:

A medida que aumentaban las presiones tendentes a reforzar la soberanía de las repúblicas y de las provincias autónomas, el régimen se confederaba. La última constitución, la de 1974, elaborada en vida de *Tito* por el teórico principal del régimen,



Edvard Kardelj (un esloveno), instituyó formas de dirección colegiada (incluso en el Estado Mayor del ejército). Las repúblicas y provincias estaban representadas a partes iguales; es decir, independientemente de su fuerza numérica, con rotación de la presidencia cada año y derecho al veto. Durante la década de los setenta, los congresos de las repúblicas y de las provincias se reunían antes que los de la Federación; las competencias económicas se descentralizaron; los derechos culturales y las representaciones étnicas se hicieron extensivas, especialmente a los albaneses de Kosovo, que durante tanto tiempo habían sido reprimidos. La provincia, dotada no sólo de escuelas sino también de una universidad en lengua albanesa, pudo desarrollar relaciones directas con su vecina Albania. Las dos provincias de Serbia (Voivodina y Kosovo) tenían representación directa en la Presidencia federal, con derecho a veto como las repúblicas (derecho que Slobodan Milošević, dirigente serbio, atacará en la segunda mitad de la década de los ochenta). En otras palabras, la soberanía serbia en la República Serbia se terminaba en las fronteras de las provincias autónomas de Voivodina y Kosovo. Pero la dimensión multiétnica de las repúblicas, en las que coexistían sobre todo croatas y serbios, se reconocía *también* explícitamente en la Constitución *bajo otras formas*: Bosnia-Herzegovina era Estado de tres pueblos: serbios, croatas y musulmanes (eslavos islamizados reconocidos como etnia). Lo mismo ocurría (antes de la Constitución de 1990) en Croacia, Estado del pueblo croata, del pueblo serbio en Croacia y de las nacionalidades (minorías nacionales) que viven en su territorio.<sup>21</sup>

Yugoslavia no era, por tanto, una “cárcel de pueblos”, y en su proceso de desintegración no pesó ninguna discriminación a nacionalidades o minorías nacionales.

Un factor que sí ha pesado en tal desintegración ha sido el de la crisis económica que en los últimos años tuvieron que soportar los yugoslavos. Y no debido a que el sistema de autogestión socialista fuese inviable o ineficaz. La introducción de tal sistema fue una consecuencia de la ruptura entre la Yugoslavia socialista y el bloque de estados hegemonizados por la ex URSS, que se hizo pública en 1948. Así, el 26 de junio de 1950 se promulgó una ley que ponía en manos de

<sup>21</sup> Catherine Samary, *op. cit.*, pp. 43 y 44.

los trabajadores la dirección de todas las empresas económicas. El principio de autogestión del Consejo de Trabajadores se extendió virtualmente a todos los grupos, incluyendo universidades, escuelas, hospitales, servicios civiles, transportes, comercio exterior, etcétera. En todas las empresas, fábricas y talleres se elegían los Consejos de Trabajadores cada dos años, y la ley les daba suficiente poder para llevar la administración interna, condiciones de trabajo, distribución del capital y renta, así como para decidir qué productos correspondían a cada empresa y cómo y cuándo los debían comercializar. Este principio fue consagrado en la Constitución de 1953 en diversos artículos. De esta forma, el artículo 4 proclama: "La base del sistema económico y social de Yugoslavia está constituida por el trabajo en común mediante los medios de producción de la comunidad, así como la autogestión de los trabajadores en todos los planos de la producción y en el reparto del producto social en el organismo de trabajo y en la comunidad social".<sup>22</sup> En su análisis de la posguerra yugoslava, el historiador Phyllis Auty reconocía que



Un cuadro de conjunto indicaba que desde 1945 había habido un aumento sustancial del nivel general de vida, que se hacía patente sobre todo en las zonas tradicionalmente más atrasadas. Yugoslavia había soportado una revolución económica que la estaba transformando rápidamente en un Estado moderno industrializado... Yugoslavia ha tenido un índice muy rápido de crecimiento económico y una mejora sustancial del nivel de vida. A pesar de sus importantes deudas con el exterior y de una balanza de pagos adversa, Yugoslavia estaba en 1966 en mejor situación económica que en cualquier otro año antes de la guerra. Esto influyó profundamente en la actitud del pueblo bajo frente a los muchos problemas políticos que continuaban por resolverse. Era un elemento estabilizador en la vida nacional, puesto que la gente estaba ansiosa por conservar las mejoras materiales que tan caras le habían costado.<sup>23</sup>

Estos éxitos de la autogestión socialista yugoslava alcanzan todavía una mayor significación si se sitúan en una perspectiva comparativa. Así, según el profesor Branko Horvat:

<sup>22</sup> Phyllis Auty, "La posguerra", en varios autores, *Breve historia de Yugoslavia*, op. cit., p. 263.

<sup>23</sup> *Ibid.*, pp. 273 y 274.

Entre 1952 y 1956, el retraso en el desarrollo de Yugoslavia se redujo, en comparación con Francia, de 130 a 53 años; en comparación con Bélgica, de un siglo a 43 años; en comparación con Suecia, de 90 a 44 años; en comparación con Italia, de medio siglo a una década... De ello se deduce que el retraso frente a la Europa Occidental se redujo a poco más de una generación. Tomando en cuenta las tasas medias de crecimiento de Yugoslavia y Europa Occidental, era cuestión de simple aritmética deducir la fecha en que alcanzaríamos el nivel de la última. Algo que ciertamente debería haberse producido en el curso de mi generación.<sup>24</sup>

Sin embargo, como reconoce el propio Branko Horvat, uno de los metodólogos de la Oficina de Planificación Federal de Yugoslavia:

Autogestión obrera viene a significar que los trabajadores escogen a sus gestores y conducen a sus empresas de forma independiente. En un primer momento, no se comprendió enteramente que la independencia económica conlleva el mercado. Gradualmente, esto terminó por quedar claro. El desarrollo del mercado implica también la desregulación. En 1960, cerca de 60% de los precios era libremente determinado por el mercado... En 1961 se intentó una liberalización radical, primordialmente en la esfera económica. La burocracia gubernamental, ignorante de la economía y no familiarizada en lo absoluto con el funcionamiento del mercado, preparó la reforma del viejo modo administrativo, sin buscar asesoramiento profesional. Se trataba de un mandato de gobierno. Sin embargo, ya no era la vieja economía administrativa. Se había convertido en una economía de mercado y reaccionaba en forma bastante violenta a medidas inadecuadas. La tasa de crecimiento cayó repentinamente. A la clase política le entró pánico. Después de dos intentos, el aparato del Estado fracasó en su intento de conseguir una explicación aceptable... Mientras tanto, se había elegido un nuevo gobierno. Se olvidaron las lecciones de los antiguos fracasos y la reforma liberalizadora se repitió en 1965, sólo que en forma más radical. La planificación fue abandonada. El único instrumento político importante conocido y aplicado era la política monetaria restrictiva... En

<sup>24</sup> Branko Horvat, "Caprichos de la economía yugoslava", en *Cuadernos del Este*, núm. 5, Madrid, 1992, pp. 12 y 13.

medio del fervor liberalizador, se abolió el anterior impuesto sobre los ingresos extras y los sindicatos dejaron de tomar parte en la determinación de los salarios. Puesto que los tipos de interés estaban bajos o eran negativos, el resultado era de nuevo previsible. La reforma se proyectó de tal manera que dejara toda la acumulación en las empresas, para que las decisiones de inversión pudieran adoptarse de forma autónoma y se redujera la dependencia respecto a los bancos. Los salarios continuaron creciendo rápidamente, pese a que la tasa de crecimiento del PNB cayó de forma drástica. Las empresas sencillamente usaban la nueva forma de acumulación disponible para financiar los aumentos salariales. A fines del periodo, la acumulación estaba agotada, la inversión era de nuevo financiada por los préstamos bancarios y los aumentos salariales adicionales provocaban permanentes presiones inflacionarias. En 1968 se le pidió a mi Instituto que preparara para el Comité Central del Partido un informe sobre la situación económica del momento y las fallas de la reforma. Mi previsión de que la política adoptada llevaría a la inflación ofendió a los ministros presentes, que proclamaron que era una verdad a medias. Como de costumbre, el consejo fue rechazado. Al año siguiente, los precios comenzaron a subir, tal y como se refleja en los precios del comercio al menudeo. El impacto petrolero de 1973 elevó los aumentos medios de los precios a 20% anual en los siguientes ocho años. La inflación se había convertido en permanente. La crisis de la deuda externa que siguió empujó la tasa de inflación en sentido ascendente, hasta un 56% anual. El deterioro económico generalizado aceleró la inflación durante los tres años siguientes. El proceso terminó en hiperinflación en 1989. Una radical reforma monetaria estabilizó los precios ligeramente en 1990 y se procedió a la convertibilidad de la moneda, mientras el PNB caía drásticamente. Al año siguiente, estalló la guerra civil.<sup>25</sup>

Así, en Yugoslavia, al igual que lo sucedido anteriormente en la ex URSS, la eclosión de la crisis económica ha contribuido a exacerbar las tensiones nacionalistas disgregadoras. Con carácter general, en tales situaciones se tiende al escapismo de la solución insolidaria. En el caso concreto del desencadenamiento del proceso de



<sup>25</sup> Ibid., pp. 15 y 16.

desintegración de Yugoslavia, un factor relevante lo ha constituido el hecho de que Eslovenia y Croacia hubiesen alcanzado un nivel de desarrollo económico muy superior al obtenido por las demás repúblicas integrantes de Yugoslavia. De ahí que croatas y eslovenos creyesen que obtendrían beneficio de una probable independencia. Su actitud insolidaria no tomaba en cuenta la aportación que los pueblos de las demás repúblicas yugoslavas habían realizado para que ellos hubiesen alcanzado un nivel económico superior. Ese proceso ha sido así sintetizado por Emilio de Diego:

Por un tiempo pareció posible aquella difícil sociedad de hombres libres, de naciones libres, pero la autonomía creciente de las distintas repúblicas, más o menos acomodadas al modelo autogestionario, redundaba en un desequilibrio interno cada vez más acusado. Así, mientras que en 1950 la renta per cápita de las regiones pobres equivalía a 65% de las más ricas, en 1971 llegaba a 50%. La disparidad en cuanto a la disponibilidad de factores básicos de producción en cada república (recursos naturales, humanos, tecnológicos, financieros, etcétera) se tradujo en un desfase creciente entre Croacia y Eslovenia, por un lado; y Kosovo y Montenegro, por otro. Una importante amenaza, sin duda, para la convivencia futura en el deseado plano de igualdad. Las medidas adoptadas para corregir las diferencias no tuvieron éxito. El fondo de ayuda constituido desde 1965 para socorrer a las repúblicas y provincias más pobres no evitó el aumento del desequilibrio. Las desigualdades de productividad y de renta per cápita entre Eslovenia y Kosovo, por ejemplo, resultaban cada vez más abrumadoras. En este ambiente, los descontentos recíprocos encuentran siempre campo abonado. Para los más desarrollados su contribución superior en beneficio del resto acaba pareciendo un agravio insoportable y, además, al no servir tales fondos para reducir distancias, se veían como un despilfarro inútil tendente a perpetuarse sin ningún sentido. La sensación de que los demás se mantienen a su costa se abre camino fácilmente. Pero, en el extremo opuesto, los menos favorecidos consideran su situación producto de la injusticia enraizada en un pasado más o menos próximo que ha desencadenado el enriquecimiento de

aquéllos en detrimento propio, y toda acción compensatoria se les antoja siempre insuficiente.<sup>26</sup>

Todo ello ha contribuido a que el Estado yugoslavo no haya resistido a las fuerzas disgregadoras. En ese sentido, tiene relevancia el caso de Serbia, que se encuentra en una situación intermedia entre los niveles económicos de Eslovenia y Kosovo. Los nacionalistas serbios siempre se consideraron perjudicados por la orientación de *Tito*, tendente a igualar los desniveles económicos existentes entre las diferentes repúblicas. El descontento serbio se expresó inicialmente en un Memorial de la Academia de Ciencias de Serbia, publicado en 1986. Según tal informe, la degradación económica y social que se estaba produciendo en Yugoslavia era causada por la excesiva descentralización económica y política, que había reducido el país a una serie de *microcosmos* insuficientemente productivos, prácticamente incomunicados y gestionados en medio de un enorme caos. Todo ello había perjudicado especialmente a Serbia. A partir de tal diagnóstico, la reacción de los serbios fue encabezada por Slobodan Milosevic, líder de la Liga Comunista en Serbia. Milosevic centró sus ataques en la Constitución de 1974, que, de hecho, había confederado a Yugoslavia. Según él, la división territorial impuesta por *Tito* había perjudicado gravemente a Serbia. Fallecido el mariscal y criticado su legado por los nacionalistas croatas y eslovenos, habría llegado la hora de *reconstruir* las fronteras serbias, comenzando por las zonas de mayor conflictividad. Y éstas se centraban en las provincias de Kosovo y Voivodina, anteriormente subordinadas a la República de Serbia, pero que con la Constitución de 1974 habían adquirido representación en la Presidencia federal y derecho de veto.

En el caso de Kosovo —especialmente sensible para los serbios, por encontrarse allí la cuna de su nacionalidad y cultura—, el problema se agravaba, por la mayor fecundidad de la inicial minoría albanesa, que con los años la había convertido en mayoritaria en la provincia. En la medida en que tal minoría fue creciendo, aumentó su malestar por la subordinación hacia Serbia, que se había mantenido hasta 1974, y todo ello originó diversas manifestaciones e incidentes antiserbios. Ello hizo que, a su vez, los serbios se considerasen



<sup>26</sup> Emilio de Diego García, *op. cit.*, pp. 52 y 53.

amenazados en su propio solar histórico y radicalizasen su posición antialbanesa. Como consecuencia, fue creciendo la tensión entre ambas comunidades étnicas y, a partir de fines de la década de los setenta, se produjeron diversos incidentes violentos. Tales incidentes revistieron ya forma terrorista a partir de marzo de 1982, dando lugar a una represión no menos violenta de las autoridades serbias. Después se sucedieron manifestaciones contrapuestas, de carácter multitudinario, dando lugar a una situación de emergencia, que acrecentó el poder de Milosevic. A comienzos de 1989, el proyecto de Milosevic para la reunificación de Serbia —de hecho, para sentar los cimientos de una Gran Serbia— mediante reformas constitucionales cristalizó. Las enmiendas a la Constitución de Serbia, ya claramente dominada por el ala radical del nacionalismo serbio, eliminó de hecho la autonomía de Kosovo y Voivodina. Las autoridades de Serbia quedaron así facultadas para imponer sus leyes y reglamentos en ambas provincias autónomas, con el fin de garantizar los derechos de los serbios y, de paso, para invalidar las normas adoptadas por las instituciones provinciales y locales que, a su juicio, no se adaptasen a la legislación de la República.

Coincidiendo con esta regresión constitucional, las autoridades serbias trataron de corregir el desequilibrio étnico de Kosovo. Se decretaron medidas para fomentar el establecimiento de población serbia, ofreciendo incentivos en los campos laboral, de la vivienda y de la educación. Por el contrario, para evitar que serbios y montenegrinos ya residentes abandonasen Kosovo, se les prohibía vender sus bienes a los albaneses. Simultáneamente, en las empresas oficiales se rechazaba sistemáticamente toda petición de empleo por parte de estos últimos. Como colofón, para proclamar ostensiblemente la pertenencia de Kosovo a Serbia, más de un millón de serbios se concentraron el 28 de junio de 1989 en el célebre Campo de los Mirlos, en el que sus antepasados habían sido vencidos 600 años antes por los turcos. Una derrota y un lugar considerados, a pesar de todo, emblemáticos de la epopeya nacional serbia.<sup>27</sup>

La actuación serbia en Kosovo —que se podía considerar premonitoria de la realización del proyecto de la Gran Serbia— suscitó aprensiones y temores en las demás repúblicas yugoslavas. Sobre todo en Eslovenia y Croacia, cada vez más

<sup>27</sup> *Ibid.*, pp. 81 y 82.

decididas a proseguir por la vía independentista. Con ello, el proceso de desintegración de Yugoslavia alcanzó un nivel superior, ya que las relevantes minorías serbias en Croacia, Bosnia-Herzegovina, etcétera, temieron —basándose en anteriores experiencias históricas— por su propia supervivencia. Todo ello ha contribuido a que la República Federal de Yugoslavia no haya podido resistir a las fuerzas disgregadoras. Las consecuencias, en forma de cruenta guerra civil, odios nacionalistas, genocidios, desarticulación de la economía, no pueden ser más catastróficas. Ahora bien, hasta el momento nos hemos centrado fundamentalmente en las causas internas de tal proceso de desintegración. Sin embargo, también han desempeñado un papel relevante las causas externas. En primer lugar, las derivadas del proceso que culminó con la disolución del denominado bloque socialista de países de Europa central y oriental, y en la propia desintegración de la ex URSS. La eclosión nacionalista en las repúblicas constituyentes de la entonces Unión Soviética sirvió de ejemplo y estímulo para los nacionalismos étnicos de Yugoslavia y, especialmente, para Eslovenia y Croacia. También estimuló las tendencias separatistas la ilusión, creada masivamente por los medios de difusión occidentales, de que mediante la independencia podrían las repúblicas separatistas tener acceso fácilmente a la sociedad de consumo occidental. Complementariamente, la desintegración de Yugoslavia es también consecuencia de los procesos de reequilibrio europeo desencadenados por el derrumbamiento del bloque del Este y el fin de la *guerra fría*. Ni Croacia ni Eslovenia habrían proclamado unilateralmente su independencia —sirviendo así de detonante para el comienzo de la guerra civil interyugoslava— de no haber sido porque, al servir de ese modo a los planes de expansión germánica, podían contar con el reconocimiento de la Gran Alemania.

Alemania impidió así que la Comunidad Europea (CE) ejerciese una función mediadora en el conflicto e hizo imposible una política exterior común de los estados integrados en la CE. No menos responsable es el Estado del Vaticano de lo ocurrido en Yugoslavia. Su reconocimiento prematuro de la independencia de Croacia y Eslovenia proporciona continuidad al apoyo que durante la segunda



guerra mundial prestó a los genocidas *ustachis* croatas. Mientras se mantuviese la integridad de la República Federal de Yugoslavia, los nacionalistas serbios —tanto los ciudadanos residentes en la República como las importantes minorías serbias radicadas en Croacia, Bosnia-Herzegovina, etcétera, que constituyen mayoría en extensos territorios de esas otras repúblicas— estaban dispuestos a mantenerse en el plano de la presión política no violenta. Declarada, y reconocida internacionalmente, la independencia de Eslovenia y Croacia, la minoría serbia de Croacia se creyó con el mismo derecho de aplicar el principio de la autodeterminación. De ahí su insurrección frente a las nuevas autoridades croatas y su proclamación de la República Serbia de Krajina. Coherente con la nueva situación es el apoyo que obtiene, tanto de las autoridades de Belgrado, como del ejército ex federal. Todavía más imprudente fue el reconocimiento de la independencia de Bosnia-Herzegovina. En su territorio se reproduce, a microescala, toda la complejidad étnica, lingüística y cultural del conjunto de Yugoslavia, y todavía más enrevesadamente distribuida; empero, también en buena parte concentrada en minorías croatas y serbias próximas a los territorios de sus respectivas repúblicas, aunque a su vez como minorías étnicas y religiosas en su seno.

Declarada la independencia de Bosnia-Herzegovina, todas las partes tendieron, por razones de supuesta seguridad interna, a cometer las atrocidades que han sido calificadas de *limpieza étnica*. Se produce así una guerra de todos contra todos en la que es difícil encontrar una parte no responsable de atrocidades, violaciones de los derechos humanos, de ataques a los convoyes humanitarios, etcétera. Todo ello comprobado constantemente sobre el terreno por los observadores internacionales, a pesar de la existencia de una campaña de intoxicación informativa orientada a responsabilizar exclusivamente a los serbios.

### *Conclusiones*

Del análisis realizado de las causas internas y externas que han engendrado el proceso de desintegración de Yugoslavia, y sus consecuencias bélicas ulteriores, se deduce su

multicausalidad. También la multirresponsabilidad de las partes contendientes, sin que ello signifique que no existan grados diferentes de responsabilidad. Así, no es admisible el intento de responsabilizar exclusivamente a la actual República Federal de Yugoslavia (Serbia y Montenegro), al gobierno de Serbia y a los serbios de Croacia y Bosnia. Las informaciones unilaterales que sobre el tema facilitan constantemente las grandes agencias periodísticas internacionales, e incluso la campaña de intoxicación informativa que en ese sentido vienen realizando, han tenido por finalidad principal crear en la opinión pública internacional un clima favorable para que se realizase una intervención militar internacional contra Serbia. La reacción de los serbios ha sido, a su vez, considerarse víctimas de una conjura internacional contra su pueblo. Si, obviamente, ese victimismo serbio no está justificado, tampoco lo estaría una intervención militar internacional que utilizase las armas contra los contendientes serbios. Ni, obviamente, contra los croatas, bosnios musulmanes y otros. Tal intervención militar internacional estaría, a mediano y largo plazos, condenada al fracaso, tanto por la orografía del territorio como por la combatividad tradicional de sus habitantes. No debe olvidarse que 35 divisiones alemanas fueron, durante la ocupación nazi, impotentes para dominar al movimiento de partisanos y que, gradualmente, éstos —convertidos ya en Ejército de Liberación Nacional— acabaron venciendo y liberando a su país. Además, en la actualidad, una intervención militar internacional —que no fuese de carácter exclusivamente humanitario—, lejos de solucionar los problemas actuales, sólo contribuiría a agravarlos y a acrecentar el riesgo de que el conflicto se extendiese a Kosovo y Macedonia. Con ello podría generalizarse la contienda bélica al conjunto de los Balcanes, con la participación en ella de nuevos beligerantes, como podrían ser Albania, Grecia, Turquía y Bulgaria.

En lo inmediato, el problema más urgente es poner fin a las hostilidades en Bosnia-Herzegovina. Logrado este primer resultado, podría intentarse, a mediano plazo, una solución para el conjunto del territorio yugoslavo. Con todos sus defectos, el Plan Owen-Vance podría servir de base para tal solución. Para lograrlo, debe mantenerse y reforzarse la presión internacional en forma de embargo de armas,



gestiones diplomáticas, bloqueo económico de las partes contendientes que se nieguen a negociar, etcétera. Todos estos factores, conjugados con el cansancio de los combatientes, pueden y deben conducir a un armisticio que permita iniciar posteriormente la vía de una negociación efectiva entre las partes. Una solución definitiva de los problemas originados por la desintegración de Yugoslavia sólo podrá lograrse compaginando el principio del derecho a la autodeterminación de las nacionalidades con la necesidad de amplios espacios económicos comunes, que actualmente impone la creciente internacionalización de las fuerzas productivas y el proceso de mundialización de la economía. En consecuencia, tiene cada vez menos sentido que, en el caso de Yugoslavia —como en otros que pudieran suscitarse—, se pretenda llevar la fragmentación estatal hasta el extremo de crear múltiples microestados, como si se abriese sucesivamente una *matrioshka*. En ese sentido, es significativo que ya muchos bosnios, croatas, serbios y otros comiencen a añorar al *Tito* inicialmente federalista y, después, confederalista.



# NUESTRO QUINTO CENTENARIO

*ramón eduardo ruiz*

**L**a “historia de la conquista española”, escribió Aldous Huxley, “es cierta, pero increíble. La toma de Tenochtitlan, la marcha de Cortés desde México hasta Honduras, la ruptura del poder de los quichés por parte de Alvarado” y, podríamos agregar nosotros, que una innoble sarta de bellacos haya provocado la caída de los señoriales incas, “son hechos, pero son hechos tan desproporcionadamente inauditos que”, como confesó Huxley, “resultan difíciles de creer, excepto por nuestra confianza en los expertos”, porque “la razón y la imaginación les niegan su consentimiento”. ¿Será inconcebible, incluso en nuestros días, no hacer eco del dilema de Huxley?

¿Cuál es, de hecho, la importancia de Cortés y, antes que él, de Colón? ¿Por qué quinientos años después celebramos sus hazañas? ¿Por qué en México, por ejemplo, nuestro sentido de asombro ante las aventuras de Alvar Núñez Cabeza de Vaca, cuyos ocho años de odisea lo llevaron de un naufragio ante las costas del Atlántico hasta Culiacán, sobre el océano Pacífico? ¿Será lógico pensar que esta fascinación se dirige sólo hacia las acciones heroicas, tal vez, a los episodios históricos de proporciones gigantescas?

*Ramón Eduardo Ruiz. Profesor de Historia Mexicana en El Colegio de la Frontera Norte, en Tijuana, Baja California Norte. Autor de México: la gran rebelión, entre otras obras.*

Claro, en el pensamiento humano todo es posible. Pero con toda seguridad no es esto lo que ocurre con los mexicanos, pues su historia va de la mano con la de los conquistadores, cuyo papel en la crónica del país es tema de ardientes controversias. En toda la república, para dejar claro lo que ello implica, se puede buscar en vano una estatua de Cortés, indudablemente uno de los *padres de la patria*. No obstante, Cuauhtémoc, el otro símbolo patrio, se yergue

orgulloso en el corazón del Distrito Federal —como también en Tijuana—. No es de sorprender, entonces, la agonía de los oráculos mexicanos ante el significado del “encuentro”, como lo bautizó Gabriel García Márquez.

Uno de ellos fue Samuel Ramos, quien en 1934 publicó *Perfil del hombre y la cultura en México*, un libro con el que, al afirmar que los mexicanos, por su herencia, sufrían “un sentimiento de inferioridad”, se metió en camisa de once varas. Poco ayudó a Ramos negar que tal aflicción “era... somática o psíquica”, ni insistir en la necesidad “de presuponer una inferioridad verdaderamente orgánica para explicarla”. Su premisa explicó una y otra vez que no era que los mexicanos fueran inferiores, sino que simplemente guardaban hacia sí mismos un sentimiento de inferioridad.

El meollo del asunto era el porqué: ¿Por qué esa triste imagen de los mexicanos ante sí mismos? Cuál era ese “mecanismo psicológico” causante de tan lamentable dolencia? Para elucidar su intención, Ramos recurrió a la hipótesis de Alfred Adler de que los repetidos logros infundían progresivamente un sentido de seguridad en el individuo y, por el contrario, “los frecuentes reveses deterioraban su confianza en sí mismo”. Las circunstancias externas favorables o adversas, reconoció Ramos, indiscutiblemente tenían cierta influencia, pero la naturaleza de su impacto dependía principalmente del factor interno, “el grado de confianza en sí mismo que tiene el individuo”. Una persona podría tener éxito en tanto fuera capaz de adaptarse a las “circunstancias particulares” dentro de las que vivía y actuaba, y, obviamente, en tanto era capaz de dominarlas. Según las implicaciones de esto, la historia de esperanzas frustradas constituía la base de lo que él percibía como el mal nacional, la razón del fracaso de México para entrar en el siglo veinte. Ramos, empero, no afirmó que su axioma psicológico fuese una generalización válida para todos los mexicanos, sino una mera herramienta con la que se dejaba entrever el problema más amplio.

Como prueba, Ramos desenterró la crónica histórica y afirmó que los orígenes del “sentimiento de inferioridad de nuestra raza” databan de la Conquista, pero que no salieron a la luz sino hasta la época de la Independencia. Fue la afición de los mexicanos por adueñarse de los triunfos ajenos que

Ramos rastreó a la victoria de la Independencia, lo que los hizo errar el camino. Al no lograr que los modelos extranjeros les funcionaran, terminaron por subvaluarse, por considerarse perdedores. Así pues, concluyó Ramos, nació un “sentimiento inconsciente de inferioridad”.

Ramos afirmó que el *pelado*, bien conocido en México, es el mejor ejemplo de este talón de Aquiles del carácter nacional. El *pelado*, “una forma de basura humana de la gran ciudad”, era célebre por su uso descarado de la “protesta viril”, su empleo de “alusiones sexuales que revela(ba)n su obsesión fálica”, con el fin de compensar su sensación de deficiencia. Esto no implicaba negar la existencia de características similares en individuos de todas las clases sociales, rasgos como “desconfianza, agresividad e hipersensibilidad a los insultos, que sin duda provienen del mismo origen”.

La vida lo había maltratado, de manera que su reacción, lógicamente, era de “sombrio resentimiento”. Continuamente mostraba su alma al desnudo, ostentando sus “impulsos elementales”, recurriendo a un “lenguaje tosco y sugerente”, para disimular su aguda inseguridad. Al mismo tiempo que presumía de tener “muchos huevos”, con gusto entraba en altercados “como estímulo... para renovar... su maltratado ego”. Sin embargo, no era ni “fuerte” ni “valiente”. A falta de sustancia, el *pelado* intentaba llenar “su vacío” con la única fuerza sugestiva a su disposición: “la del animal macho”. ¿Y qué si los europeos hacían gala de grandes logros científicos y tecnológicos? El mexicano, proclamaba, era “muy hombre”. Como lo reconoció Carlos Fuentes en *La muerte de Artemio Cruz*, cuando el mexicano lanza un taurino rugido de “Viva México, hijos de la chingada”, hay cierta verdad inquietante en su flagelo verbal.

No es sólo por sus méritos que remuevo las cenizas de la tesis de Ramos, sino porque me ayuda a concentrarme en el alcance del “encuentro” y en las razones de lo que los intelectuales mexicanos eufemísticamente nombran “el atraso mexicano”, un legado de la Conquista y sus equívocas repercusiones. Ramos, repito, creía que los rasgos negativos del mexicano generados por la historia coartaban su madurez; en otras palabras, determinaban la falta de “progreso” (desarrollo), una opinión que no comparto en su



totalidad. Los factores externos, lo que está fuera del control de los mexicanos, creo yo, son igualmente importantes.

Francamente, un poco fuera del tema, el apelativo *en desarrollo*, una frase que aplican a México los economistas ortodoxos, es un cuento de hadas que evoca, según un crítico, el pensamiento torcido de los funcionarios estadounidenses que se dedican a la “ayuda externa y se refieren a los pobres del mundo, una condición en que se encuentra la mayoría de los mexicanos, como habitantes de un país *en desarrollo*”. Se trata de un término orwelliano empleado para describir una serie de países diversos en todo el mundo, unidos por una historia común de dependencia y esperanzas fallidas. Incluso en 1934, cuando escribió Ramos, el capitalismo dependiente, una fórmula tan antigua como la república, estaba en quiebra. Sin importar lo que puedan decir sus defensores, había fracasado en su intento de proporcionar a las masas mexicanas un nivel de vida decoroso y justo. La justicia social era desconocida en México.

La esencia de la teoría de Ramos, que algunos intelectuales mexicanos contemporáneos tienden a ignorar, es que la clave de los defectos de México se encuentra en las secuelas de la Conquista, en los siglos que siguieron al descubrimiento por parte de Colón (un navegante italiano al servicio de la corona española) de lo que los europeos y sus contrapartes en el hemisferio occidental insisten en llamar el *Nuevo Mundo*.

Sin embargo, antes de continuar, permítanme recalcar que no soy ningún fanático de la creencia popular sobre el carácter nacional, y que no atribuyo los actuales problemas de México —en una palabra, el subdesarrollo— a factores culturales o intelectuales. Las ideas complementan, pero no son causas en primera instancia; son reflejos de la realidad económica y social; justificación, en su mayor parte, empleada en general por una élite intelectual al servicio de la clase dominante para la situación que impera. Aún así, como lo supo Ramos, las raíces de los problemas económicos y sociales de México, así como sus *obsesiones*, graves y múltiples, están profundamente enterradas en su pasado histórico. Tampoco se pueden divorciar de la economía internacional, el *factor externo*: las relaciones capitalistas que imponen sobre el Tercer Mundo los países ricos e industriales, una realidad innegable para México desde su independencia.

Sin embargo, las ideas, como el mismo Marx admitió, poseen una verdad propia. El modo de producción marca el paso a la sociedad, pero, al mismo tiempo, las ideas que surgen inicialmente de ella adquieren una vida con espíritu propio que, con el tiempo, influyen en la estructura económica y la modifican. Como filósofo, Ramos erróneamente puso la carreta delante de los bueyes; estaba en la iglesia, pero en el banco equivocado. No obstante, eso no prueba que estaba errado.

Por el contrario, muchas de sus afirmaciones son válidas incluso implícitamente para un amplio segmento de América Latina. Me refiero en particular a las repúblicas mestizas, que generalmente se cuentan entre los países más pobres del continente y cuyos ciudadanos son de ascendencia mixta, española e indígena, la progenie de conquistadores y conquistados. De no ser por la subyugación española de los antiguos pobladores de Anáhuac, no estarían aquí. Existen por la gracia de España y del universo precolombino, tanto física, como —algo que no debemos olvidar— culturalmente.

No comparte esta situación todo el hemisferio occidental, ese mundo con el que tropezó el marino italiano. Así es: los pueblos de los Estados Unidos, Argentina y también Uruguay igualmente están aquí gracias a los europeos. Pero celebrar el encuentro de dos civilizaciones en 1492 no implica decir que tiene el mismo significado para todos en el hemisferio occidental. No todos somos hijos de los europeos de manera idéntica.

El establecimiento de las trece colonias, la cuna de los Estados Unidos, por ejemplo, fue una empresa europea de principio a fin, y, si ignoramos por el momento la importación de esclavos africanos (que tampoco estarían aquí de no haberlos traído los europeos), sentó la base para una sociedad blanca y en su mayoría protestante. Los *indios*, como los llamó incorrectamente Colón, desempeñaron apenas un papel al margen, aunque en momentos, crucial.

Esto no significa que los europeos que conquistaron y colonizaron lo que ahora son los Estados Unidos hayan descubierto un territorio virgen y deshabitado. Por el contrario, la afirmación de que se poblaron áreas libres es patentemente falsa. Al colonizar los Estados Unidos, lo que hicieron en realidad fue repoblar, reocupar las tierras

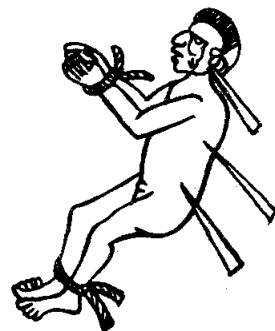


devastadas por invasores extranjeros. Aún así, no hace mucho era práctica común entre los estadounidenses afirmar que al norte del río Bravo no vivía más de un millón de aborígenes. Este cálculo se ha descartado; los demógrafos estiman ahora que puede haber habido hasta 50 millones de indígenas en las tierras entre el Pacífico y el Atlántico al norte del río Bravo. Probablemente la cuenta más certera sea de aproximadamente 25 millones. En el cálculo del antropólogo Kroeber, al igual que otros anteriores, no se tomó en cuenta la atroz eliminación de la población indígena particularmente por enfermedades como la viruela, la viruela negra y la tuberculosis. Pero las enfermedades en sí no acabaron con los indios. La codicia de los europeos de tierras, bosques y aguas, los recursos nativos, fue también de gran importancia. Los estragos de las enfermedades multiplicaron los males derivados del impulso de los europeos por despojar a los nativos de sus bienes.

La dramática merma de la población aborígen dio nueva forma a la sociedad de la Nueva España. La muerte de millones de indios, así como la inestabilidad de los sistemas de trabajo, conformaron la sociedad. Según algunos eruditos, hasta 25 millones de personas habitaban el área central de México en 1521; apenas poco más de un millón sobrevivían un siglo después. Incluso, si se reduce a la mitad la cifra original, como lo requieren los sabios que disienten, y se duplica el número de sobrevivientes, la pérdida de vidas indígenas sigue siendo pasmosa. Este declive no se detuvo sino hasta mediados del siglo XVII. Ninguna otra conquista europea tuvo tan destructivas repercusiones. Es cierto que las enfermedades generaron gran parte de esta pérdida de vidas, pero debemos recordar que los españoles, al igual que los ingleses y los estadounidenses, fueron también responsables. Después de todo, los españoles vinieron a enriquecerse, si no con oro y plata, con el trabajo de los indígenas. Si hablamos con claridad, uno de los padres del mestizo utilizó al otro como bestia de carga.

Los estadounidenses tienen razones ampliamente justificadas para celebrar la llegada de los europeos en 1492, pero no de la misma manera que los mexicanos y otros pueblos semejantes de la América mestiza. Después de todo, hasta bien entrado el siglo XX, la mayoría de los

estadounidenses vivía en feliz ignorancia de las contribuciones culturales de los no europeos, específicamente de los indígenas nativos y de los de origen africano. Los pieles rojas que sobrevivieron al apetito del hombre blanco de tierras y aguas fueron trasladados a reservaciones, donde muchos todavía permanecen. Con mucha razón, los estadounidenses se precian de que su mundo era un santuario para el hombre blanco.



En contraste, no ocurre lo mismo con la descendencia *mexicana*. Para los mexicanos, la llegada de los europeos, específicamente de Cortés y su banda de voraces saqueadores, marca el inicio, por muy incongruente que parezca, de la civilización mexicana e, incluso más importante, de los mexicanos mismos. Antes de la llegada de los españoles en 1521, no había mexicanos, sino solamente civilizaciones antiguas cuya ascendencia antecedió por miles de años el nacimiento de Jesucristo. Los olmecas, mayas y teotihuacanos claramente no eran españoles, pero tampoco eran mexicanos. La disposición, en realidad la avidez del español por poseer a la mujer indígena, procreó al mestizo, al mexicano de hoy. Ésta fue más que una simple mezcla de razas. Aunque los españoles impusieron sus deseos a los indios, las costumbres, alimentos y creencias de estos últimos marcaron la dirección de la Conquista. Para México, por ende, la forma del futuro se inicia con dos *razas* y dos culturas literalmente con todo un océano de distancia.

Puesto que los mexicanos son la prole de europeos y americanos, su reunión, desde un inicio, condujo a una confrontación (a un encuentro) de consecuencias extraordinarias. Ambas *razas*, utilizando este icono poco rigurosamente, eran, después de todo, divergentes. Los españoles, comentan algunos antropólogos, se habían encontrado con una civilización *arcaica* que en diversos sentidos, quizá, vivía en una etapa evolutiva anterior, con adelantos técnicos modestos, según las normas occidentales. La antropología cultural y social, de hecho, logró su reputación como disciplina gracias al estudio de los pueblos no occidentales, los que los españoles encontraron en el Nuevo Mundo.

Lo que llama nuestra atención sobre este encuentro, obviamente, no es sólo cómo y por qué ocurrió, sino, por

supuesto, sus resultados. Los temas de análisis son interminables, empezando por la enajenación por subyugación, la que implica, para citar la sabiduría de Marx, la pérdida de los medios de producción. Los antiguos perdieron, sin duda alguna, el control de sus tierras, el fundamento de su independencia. La enajenación incluyó también la agresión por parte de los españoles a los lazos de relación familiar, el engrudo que mantenía unida a la comunidad prehispánica y, sobre todo, a la religión pagana, pues, según un famoso estudio sobre Mitla, un pueblo con raíces antiguas, cuando “se suprime la vida ceremonial de una comunidad que se basa en gran medida en las ceremonias”, gran parte “de su cultura general se cae por la borda”.

Los ataques de los españoles contra la cultura incluyen el daño causado a las lenguas nativas, uno de los pilares de la psique nativa, así como la de los mestizos, que sirve de fundamento a la tesis de Ramos. “Todo pueblo colonizado”, escribe Frantz Fanon, “se encuentra frente a frente con la lengua del país civilizador, que se emplea para transmitirle las órdenes del amo”. El hecho irreductible y persistente es que, para los nativos del Nuevo Mundo, la aculturación fue apenas marginal, pues los españoles no llegaron a ofrecer ninguna rama de olivo. En realidad, el término *aculturación*, según lo definen los antropólogos, sólo tiene significado para el mestizo, el hijo de españoles e indios.

El encuentro, lo que *celebramos* en 1992, no fue con mucho ninguna fiesta para los nativos. La notoria *leyenda negra* de una España explotadora (léase, los europeos) no es ningún mito. Los conquistadores indudablemente fueron crueles, y muy voraces, ya que lo que exigían de los indios iba más allá de su capacidad física. Durante las primeras décadas de la Conquista, se trató de trabajos forzados y después de trabajo duro y mal pagado en las minas, la siembra y la cosecha. Siempre había que pagar tributo, primero en forma de trabajo y después, en su mayoría, en dinero. De esta manera, el indio tenía que trabajar sin importar las largas jornadas, la ínfima paga y las atroces condiciones de trabajo.

Sólo los estudiosos de la psique humana pueden medir el daño fundamental sufrido por el indio, quizá la clave de su desaparición. La imposición de la cultura europea, dicen los

eruditos, trastornó incluso la vida sexual del indio; redujo la actividad de hombres y mujeres, y produjo resultados incompatibles. Algunas mujeres indígenas, según muestran las evidencias, después de que habían caído los hombres de su raza, deseaban cohabitar con españoles. Los aliados tlaxcaltecas de los españoles tal vez fomentaban este tipo de uniones. Recurriendo a la opinión de un experto, con la esperanza de que generaran “sobrinos y nietos de valor y fuerza iguales a los de los españoles”, se mostraban “gustosos de procrear hijos con ellos”. Los archivos también atestiguan que las mujeres indígenas abortaban o mataban a sus recién nacidos. Por todas partes se negaban a tener hijos, una práctica extendida entre los mixes y chontales del sur. En algunas partes del oeste de la Nueva España, las reglas de la tribu les prohibían tener hijos, mientras que, por su cuenta, las mujeres se resistían a tener relaciones sexuales con sus hombres. Estas tribus, según se dijo, no querían vivir de rodillas.

La muerte de millones de indios alteró radicalmente los modelos de posesión de la tierra. Por estas razones, entre otras, sin excluir sus desvergonzados artificios, los españoles y sus descendientes criollos con el tiempo se adueñaron de la tierra. Una vez privado de sus tierras, el indio perdió sus medios de producción, pues esencialmente vivía de la tierra. Sin ella, se convirtió en asalariado, ya sea trabajando la tierra del hacendado o laborando en las minas. La propiedad de las tierras mantenía unida a la población indígena y le daba significado a la familia y al individuo. Mientras tuvo tierras, el pueblo mantenía sus tradiciones y costumbres. Una vez que las perdió, la vida se desintegró y el indio dejó de serlo. La lucha del indígena por sus tierras, tema constante de los siglos de la Colonia, significó, no sólo una batalla por la tierra, sino sobre todo por su supervivencia como indígena.

Pero, ¿qué hay del mestizo, a fin de cuentas el verdadero mexicano? El mestizaje, la fusión de las dos razas y de las dos culturas, empezó pronto, probablemente el día en que desembarcaron los españoles. Vinieron a enriquecerse, dijo Cortés, pero no dejaban de tener el sexo en la mente. En un principio, algunos mestizos, los hijos e hijas de los conquistadores europeos, gozaron de derechos de nacimiento ilustres, pero sólo una minoría tuvo esta fortuna. Los españoles, sin



importar sus virtudes, adolecían de los vicios comunes de los europeos. En cuestiones de raza y color de la piel, eran más estrechos de miras que tolerantes. Lo que establecieron en el Nuevo Mundo fue una pigmentocracia, un orden social basado, con demasiada frecuencia, en el color de la piel.

A pesar de sus prejuicios raciales, los españoles con alacridad seducían a las morenas. Un soldado, de apellido Alvarado, por ejemplo, tuvo en tres años treinta hijos de mujeres indígenas. Sólo unas cuantas españolas acompañaron a Cortés, las cuales, durante los primeros años, en general, se quedaban en casa. Los españoles, como todos los hombres del mundo, no podían vivir sin mujeres, por lo que fornicaron con las indias y procrearon mestizos. De esta unión surgió un problema psicológico, tal vez la raíz de lo que más tarde Ramos llamaría un "sentimiento de inferioridad". Era la madre india quien educaba a los hijos y los cuidaba. De ella aprendían la lengua, la cultura y las creencias. Con gran frecuencia, el mestizo crecía en el hogar de un padre ausente que simbolizaba al conquistador, mientras que la madre india, que lo cuidaba, simbolizaba al vencido, al menos capaz. Sin duda, esta distorsionada relación paterna, como sabemos por nuestros estudios de hogares sin padre, debe haber impuesto en el mestizo, en particular si era varón, una horrenda carga psicológica.

Esta pirámide social, a la que he denominado pigmentocracia, colocaba en la cumbre a una élite de españoles que compartía esta posición con los criollos afortunados; bajo ellos se encontraban las castas, que, para 1800, en su mayoría, eran mestizos; y al fondo de la jerarquía estaban los indios. La cúspide de la pirámide, que reflejaba la escala económica, estaba integrada por blancos, es decir, gente de piel clara. Su base era oscura, era el lugar de los indios morenos y de aquellos mestizos que, para su desgracia, no habían heredado el color de la piel de los amos españoles. La calamidad del prejuicio racial, que hoy en día niegan vehementemente muchos mexicanos, escindía a la sociedad. La *gente de razón*, de piel clara y más dinero, veía con desprecio a los pobres y morenos, y los juzgaba inferiores y fracasados debido a su *raza*. La terrible relación entre las *razas* envenenaba a la sociedad, la dividían enormes abismos que hacían imposible la confianza mutua entre las clases.

Pero el legado colonial, lo que los europeos dejaron tras de sí, también tenía que ver con la economía. Durante los siglos de la Colonia, España, a pesar de los intentos de los reyes Borbones por cambiar las cosas, era un país dependiente. A diferencia de Inglaterra, España no pasó por una revolución comercial ni industrial. Simplemente era un intermediario que vendía a sus colonias lo que sus mercaderes adquirían en Inglaterra y los Países Bajos. Prohibió la manufactura en las colonias, pero no proporcionó muchos artículos propios. La Nueva España era doblemente dependiente, ya que dependía tanto de la madre patria, el intermediario, como a menudo de Europa Occidental. Al mirar atrás, nos damos cuenta de que la dependencia de España fue un mal augurio para el desarrollo capitalista de México.

De todas maneras, el legado colonial no explica por sí solo los problemas que azotaban el país y que entorpecían, desviaban y pervertían su desarrollo. Para comprender su carácter distorsionado, lo que, según mi punto de vista, ayudó a producir el “sentimiento de inferioridad” del que es epítome el *pelado* de Ramos, debemos analizar cómo llegó a desempeñar tan crucial papel el factor externo, nuevamente un legado del exterior.

La triste verdad es que, al convertirse México en nación, no cambió la dependencia de Europa que heredó de España. Esto ocurrió, entre otras razones, porque la Independencia llegó en un momento poco propicio. México ingresó tardíamente al mercado mundial. Al nacer la república, el mundo occidental, específicamente Inglaterra, estaba disfrutando de una metamorfosis, resultado de la revolución industrial. Al avanzar el siglo XIX, hizo su aparición el capitalismo, una palabra virginal en aquella época. A partir de ese momento, el capitalismo como ideología y como panacea disfrutó cada vez de una mayor aprobación pública y engendró una sociedad convencida de que la empresa competitiva —que compra barato, paga salarios bajos por mano de obra y vende caro— genera crecimiento económico. Herbert Spencer más adelante lo bautizaría como un mundo adaptado a los más aptos.

Para el mundo periférico, en el que se incluía a México, el capitalismo industrial implicaba adaptación, aprender a vivir con la nueva realidad. Tener éxito significaba imitar,



específicamente abrazar, las doctrinas del libre comercio y la competencia sin trabas, lo que conducía a basarse en las exportaciones de materias primas y minerales a los países industrializados, inicialmente a Inglaterra y hacia fines del siglo a los Estados Unidos. Pero las exportaciones de este tipo habían sido los bastiones tradicionales de la economía colonial española, lo cual significaba que la minería —incluso en manos extranjeras— y una agricultura para la exportación seguían actuando como principales ejes de la economía mexicana.

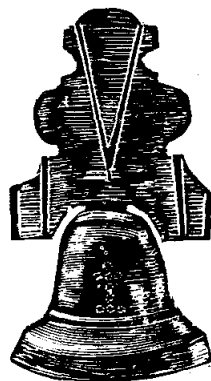
En realidad, nada había cambiado, a pesar de la *independencia*. Al igual que antes, era la moda copiar los modelos políticos extranjeros, con la creencia, para parafrasear a Eric Hobsbawm, de que los mexicanos aún podían salvarse adoptando constituciones y salvaguardando los derechos de propiedad, estableciendo asambleas representativas y gobiernos responsables ante ellas y permitiendo, cuando fuera adecuado, la participación en la política de la gente común y corriente, siempre y cuando no se pusiera en peligro el orden social burgués. Para los liberales mexicanos, los vencedores finales en la batalla por el alma de la república, el anteproyecto capitalista tenía la brujería de artículos de fe patristicos. Una de las características más sobresalientes de estos imitadores, dice un experto, era que se hipnotizaban a sí mismos como un “conejo que practica la autohipnosis sin la presencia de una comadreja”.

El Leviatán del capitalismo industrial resultó ser un capataz despiadado. Los buques de vapor y la construcción de vías férreas en los países periféricos gradualmente lograron que el énfasis de las economías de las naciones industriales se desviara de la importación a la exportación. A partir de esta coyuntura, aunque Inglaterra y el Occidente capitalista siguieron adquiriendo materias primas, cada vez enviaban más y más manufacturas a los mercados periféricos. Los países distantes, que antes contaban con una virtual autosuficiencia, se convirtieron en radios de una economía mundial. Muy pronto se desarrolló una división internacional del trabajo: el Occidente industrial manufacturaba y vendía mercancías, con frecuencia a precios exorbitantes, y el resto del mundo, la periferia, laboraba para abastecerlo de

materias primas baratas. La aclamada ley de la ventaja competitiva de David Ricardo, adoptaba por los liberales mexicanos, resultó ser más mito que verdad. Gran parte de la tierra y de su gente llegaron a depender, en mayor o menor grado, de Occidente. Una porción muy pequeña del dinero exportado a los países marginales se convertía en fábricas, en parte porque los capitalistas occidentales no querían competencia en los mercados. De manera que el capitalismo industrial coartaba el paso al desarrollo económico de México y dificultaba la modificación de los cimientos coloniales, una realidad que los magnates mineros y los grandes hacendados, cuyo único interés era vender en el extranjero, nunca pusieron en entredicho. Las calamitosas consecuencias, como los discípulos de Ramos fácilmente podrían plantear, fueron resultado, en palabras de su maestro, “de la imitación que se ha practicado universalmente en México” durante siglos.

De ahí se desprende que la realidad económica determina la naturaleza de la dirección nacional y, por lo mismo, una buena parte de la psique nacional. Como resultado, nada se hizo para transformar la pirámide social. Una élite más española que india regía el país. Aunque no fuera en su totalidad de piel clara, menospreciaba a sus ancestros indígenas. Las políticas y valores de México eran las políticas y valores de esta élite, que tenía el control de todos los puestos públicos. Al igual que en la época colonial, sólo algunos eran los elegidos; un sistema que se justificaba porque los más de los mexicanos eran iletrados y carecían de propiedades, lo que los excluía de la facultad de ejercer su opinión o de ocupar puestos públicos.

Tardíamente, cien años después de que el cura Hidalgo dio el Grito de Independencia, los mexicanos hicieron un demorado intento de corregir sus errores, examinando su propia experiencia. Pero, a pesar de toda la hipérbole que la rodea, la revolución de 1910, que enarboló la bandera de la reforma agraria, no alteró estas circunstancias. Poco se hizo por transformar la relación de dependencia hacia los Estados Unidos, basada en las exportaciones de materias primas y minerales. Para los vencedores de esta guerra civil, una generación más joven de burgueses, a quienes se les negó un asiento en el carro completo de los porfiristas, el



nacionalismo implicaba en su mayor parte la exigencia de una porción más grande del pastel económico. Los extranjeros, principalmente estadounidenses, podían seguir poseyendo las minas, controlando los campos petroleros y manejando los ferrocarriles, aunque las exigencias de la reforma agraria a la larga les costaría sus tierras. Los revolucionarios, irónicamente, tenían el propósito de fomentar lo que llamaban “crecimiento capitalista”.

Otra oportunidad de remediar viejos males, que se presentó en 1935 al asumir el poder Lázaro Cárdenas —un reformista introspectivo—, entre las afecciones de la Gran Depresión, también se malogró. Es cierto que cuando salió Cárdenas, en 1940, la mitad de las haciendas había desaparecido y el petróleo era un monopolio mexicano. Quizá más importante, simbólicamente, el moreno mexicano, el indio olvidado, por primera vez había recibido la atención del presidente de México. Sin embargo, los cardenistas apenas habían palpado la estructura socioeconómica. A pesar de una gran retórica socialista, no veían un reestructuramiento radical de la sociedad. México seguiría siendo dependiente y capitalista, aun con una sociedad más equitativa para los pobres.

Muchos aspectos de la vida de México han cambiado desde entonces. El plan de industrialización fue uno de ellos, pero, desgraciadamente, como lo demuestran el actual ajeteo por el Tratado de Libre Comercio con los Estados Unidos y el tórrido romance con el ideal de Ricardo sobre el libre mercado, nunca tuvo éxito en realidad. Que se haya recurrido a las maquiladoras, las plantas de ensamble de mano de obra barata, atestigua este hecho. Sí, México es distinto. Por ejemplo, es mucho mayor, con casi 90 millones de habitantes en 1993, en comparación con los escasos 19,5 millones que lo habitaban en 1940. Pero la antigua mimesis, la locura por imitar y adoptar lo extranjero, lo que Ramos criticó, continúa con renovada fuerza. Nunca antes han acudido los mexicanos con tal frenesí a acoger los valores y el estilo de vida de sus vecinos del norte. Los modelos de los anuncios de televisión, revistas y periódicos, por ejemplo, son altos y de piel clara, cuando no rubios. El *espanglish*, una ilegítima mezcla de español e inglés, es el idioma de los mexicanos que presumen de pertenecer al grupo de los que,

según afirma Guadalupe Loaeza en *Las reinas de Polanco*, beben Coca Cola, Orange Crush y Seven Up, y evitan a toda costa tener que manejar un Volkswagen.

Con esta trayectoria histórica en mente, ¿quién podría discutir con Ramos? De hecho, ¿el necio furor por comer hamburguesas de McDonald's o pollo del coronel Sanders confiere a los mexicanos una mayor seguridad psicológica? O, como parece inevitable, ¿debilitará aún más su sentido de identidad, lo que algunos bautizan como el carácter nacional? El *pelado*, tan menospreciado por Ramos, ¿es sólo un personaje del pasado o es en realidad el burgués que compra sus camisas Ralph Lauren en Houston, baila en las discotecas al ritmo disco, desprecia la Cortina de Cactus de Orozco y Rivera, y aplaude a los yuppies en el poder? Ante estas circunstancias, ¿cuál es el verdadero significado del Encuentro para los mexicanos? ¿Debemos descartar como algo imposible la noción de que, para México, la Conquista todavía sigue su curso y que, imitando el modelo de la edición española original, la de Madison Avenue, no sólo amenaza con destrozarnos los cimientos de la cultura nacional, sino que, al hacerlo, exagera ese "sentimiento de inferioridad" que Ramos identifica como el pecado capital del mexicano?



# 1968, VEINTICINCO AÑOS DESPUÉS

*gabriel vargas lozano*

**P**ertenezco a la generación de 1968, es decir, a aquel grupo de jóvenes que sufrió el impacto de una de las olas de subjetividad más poderosas de la última mitad del siglo XX y que en nuestro país la llevó a enfrentarse contra un gobierno opresivo y autoritario con las únicas armas de que disponía: las armas de la razón, de la protesta pública y de la esperanza de un cambio a una sociedad justa.

Aquella ola de subjetividad estaba formada por diversas corrientes profundas. Una de ellas estaba impulsada por las nuevas transformaciones del capitalismo en todos los órdenes. Otra provenía del Este, proclamando el socialismo como solución para los males del capitalismo y la revolución como la forma privilegiada de tener acceso a la nueva sociedad, pero difundiendo también el equívoco de identificar una forma burocrática no socialista con los ideales pensados por los clásicos. Y, finalmente, otra corriente más provenía de las dramáticas contradicciones generadas por el capitalismo en su periferia, con ayuda de las élites gobernantes, y que

generaba un nuevo tipo de sociedad: el subdesarrollo.

Todo ello producía encrepadas olas y vertiginosos remolinos que golpeaban la vida, la cultura, los valores, la conciencia, de una nueva generación que se encontraba justamente a un paso de su inserción en algún punto del tejido social.

*Gabriel Vargas Lozano. Filósofo, codirector y fundador de Dialéctica, profesor-investigador de la UAM-I. Se encuentran en prensa sus libros Más allá del derrumbe y La filosofía al final del siglo XX y otros ensayos.*

Intervención en el auditorio de Posgrado de la Facultad de Economía de la UNAM, el 23 de noviembre de 1993, como parte del ciclo de mesas redondas organizado en conmemoración de los 25 años del movimiento estudiantil de 1968.

La primera corriente estaba conducida por la aparición de la tercera revolución tecnológica, que ya producía los fenómenos que hoy encontramos en su apogeo: la simultaneidad de la información; la revolución genética; la automatización; la reorganización del trabajo, que implicaba una fragmentación y transformación de la clase obrera tradicional; la incorporación masiva de la mujer a las actividades productivas (y por tanto también a las libertades necesarias para esa producción). Pero todo ello implicaba, también, el surgimiento de una nueva sensibilidad; de una nueva subcultura del consumo; de una nueva música de la sociedad industrial; de nuevas maneras de vestir, hablar y actuar; y de una erótica que desafiaba a la ética protestante y puritana que había propiciado el desarrollo del capitalismo decimonónico. Toda esta transformación del capitalismo, sin embargo, no aparecía sin conflicto. Nuestros vecinos del norte eran sacudidos por dos grandes revueltas: la de los negros que luchaban por su dignidad y proclamaban un poder propio, y la de los movimientos contestatarios, que rechazaban multitudinariamente una de las guerras más crueles jamás vistas en contra de un pueblo mártir: la guerra de Vietnam. Surgían, entonces, la utopía de la vida comunal y la de la revolución marcusiana. “Una modificación de la estructura instintiva que haga que la energía destructiva se ponga más y más al servicio de la energía erótica, hasta que la cantidad mute en cualidad y en relaciones humanas (de los hombres entre sí y con la naturaleza), se abran a la satisfacción y al goce”, decía Herbert Marcuse. Se avizoraban allí movimientos sociales que adquirirían una permanencia hasta la fecha: el movimiento antirracial, el pacifista y antinuclear, el ecologista y el feminista.

La corriente que provenía del llamado socialismo real era también problemática. Esa sociedad se había presentado como la solución verdadera de los problemas del capitalismo. Pero ya a fines de los cincuenta había enfrentado su primera y profunda crisis: las revelaciones de Jrushov en el XX Congreso del PCUS en contra de Stalin; y en los sesenta se había revelado un límite estructural para el desarrollo de aquellas sociedades. Una clase burocrática había usurpado el poder del pueblo y había clausurado las posibilidades de la autorreforma. Todo movimiento que osara discutir la línea



oficial era reprimido. En agosto de 1968, la Primavera de Praga fue aplastada por los tanques del Pacto de Varsovia. Todos esos problemas, que eran acallados por la fuerza de la represión, fueron preparando silenciosamente una rebelión que acabó en 1989, derribando todo un sistema que ya no respondía a las exigencias de transformación del sistema-mundo y a las necesidades de sus propios habitantes.

Pero, entre tanto, en América Latina había surgido para nosotros, jóvenes de entonces, una nueva esperanza: la de una revolución que se había levantado en contra de la dictadura y la opresión: la revolución cubana. Era una revolución que venía del trópico (a diferencia de aquella que vino del frío, como escribía Sartre) y que formaba parte del ciclo de las luchas anticolonialistas y de liberación nacional que surgían en el capitalismo periférico y dependiente. Y como había ocurrido en tiempos de la revolución rusa, su ejemplo se extendió como reguero de pólvora en toda América Latina. Pero aquí también los hechos permitieron demostrar, por un lado, que no es posible reproducir las experiencias históricas, y, por otro, que los gobiernos militares endurecerían muy pronto sus posiciones.

En la década de los sesenta observábamos desde México, expectantes, todos estos movimientos y sus reacciones contradictorias. A nuestros ojos, la izquierda tradicional no respondía con suficiente fuerza y profundidad a las condiciones de opresión. Se requería una nueva izquierda que fuera animada por otro espíritu, y fue justamente con la aparición de movimientos juveniles en Norteamérica y Europa que parecía renacer la llama de la revolución. En los periódicos nacionales se leían frases triunfalistas como éstas: "en los Estados Unidos, Francia y Alemania, sí. En México, no". Pero acá, en México, a pesar de que nos identificábamos con las demandas de aquellos movimientos, teníamos una realidad y una historia apremiantes. Por un lado, estaba la pobreza de nuestros pueblos: su analfabetismo, la ofensiva concentración de la riqueza en unos cuantos, la corrupción burocrática y la ausencia de libertades democráticas mínimas. Y, por otro, teníamos una serie de movimientos, como los de los ferrocarrileros, los maestros, los médicos y los estudiantiles, que habían pugnado infructuosamente en el pasado por lograr una estructura política diferente para

nuestro país. Pero, además, en el trasfondo latinoamericano se encontraban ya los movimientos guerrilleros que aparecían en Brasil, Venezuela, Colombia, Nicaragua, México.

En julio de 1968 se inicia el movimiento estudiantil-popular. ¿Se trataba de una revolución? Desde luego que no. Se trataba de una protesta espontánea y pacífica, tanto que algunos decían que era sólo un producto del descontento de las clases medias. Y aunque los estudiantes en su mayoría eran hijos de esas clases, las banderas asumidas lograron hacer que el pueblo las adoptara como suyas. El movimiento en sí mismo nunca buscó transformar el sistema por ese medio, porque sus miembros eran conscientes de que éste tenía límites. Se trataba sólo de lograr ciertas demandas que hoy pueden ser consideradas en su justa dimensión: la libertad de los presos políticos, la derogación de los artículos 145 y 145 *bis* del Código Penal, la destitución de los jefes policiacos que habían violado la autonomía universitaria. Pero este movimiento surgía en el cruce de las corrientes libertarias de nuestro país y al mismo tiempo se enlazaba espontáneamente con otros movimientos de protesta juveniles en diversas partes del mundo. Y aquí como allá la rebelión tuvo dos frentes de batalla: el autoritarismo del Estado y el burocratismo de la vieja izquierda.

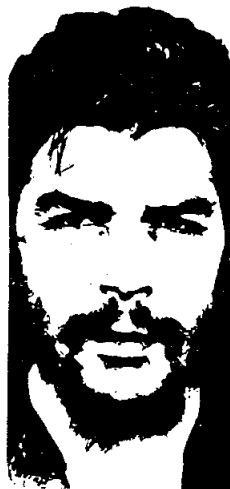
Durante los meses de agosto y septiembre de 1968, el movimiento creció en forma gigantesca. Había logrado lo que la vieja izquierda no había podido hacer después de tantos años: volverse expresión fiel de las demandas del pueblo. Pero ésa sería su fuerza y su debilidad. Su fuerza, porque encarnaba las demandas de la población; y su debilidad, porque se trataba de un movimiento espontáneo. Fue entonces cuando el gobierno decidió acabar con un acto salvaje las esperanzas de aquella generación en la Plaza de las Tres Culturas. Algún día sabremos con precisión los argumentos que se tomaron en cuenta para adoptar aquella decisión, pero cualquiera que hubiera sido estaba dictada por el autoritarismo y la arbitrariedad que habían reinado en México. El 2 de octubre de 1968 cundió el terror en la ciudad de México, pero también en todo el país. Aquí es necesario agregar algo que no se ha dicho con suficiente fuerza: en la ciudad de México, durante los meses de julio, agosto y



septiembre, los estudiantes vivieron la jubilosa experiencia de la rebelión en contra del *stablishment* y el primer experimento de la democracia moderna, pero en el resto del país la rebelión tuvo el carácter de una verdadera implosión. El autoritarismo cerró filas; se volvió más opresivo, mostró su cara más agresiva. Puebla, Tabasco, Chihuahua, Sinaloa, Guerrero, Sonora, Monterrey o Jalisco fueron escenarios también de la represión. En aquel entonces el autor de estas líneas era dirigente de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Guadalajara. Y allí quienes nos solidarizamos con el movimiento sufrimos secuestros, torturas y expulsiones por parte, no de la policía o del ejército, sino de un grupo de *porros* que había asumido las funciones de aquéllos y procedido a cuidar día y noche, por órdenes del gobierno, los edificios de la Universidad, impidiendo, a sangre y fuego, toda expresión de solidaridad con el movimiento. No. Nosotros no logramos experimentar el goce de la democracia, sino sólo el castigo por nuestra osadía de querer expresarnos libremente en nuestras escuelas. Los jefes de esta mafia fueron premiados por el Estado con edificios, autos, dinero en efectivo, relojes de oro con una inscripción de agradecimiento del propio Díaz Ordaz. Y luego fueron rectores y directores de escuelas de aquella universidad. No fue, entonces, casual que Guadalajara se convirtiera, después de 1968, en uno de los centros guerrilleros más fuertes. Pero todo esto demuestra que una cosa es el nivel democrático alcanzado en la ciudad de México y algunas partes de la república, y otra es la situación pasada y presente en todo el país.

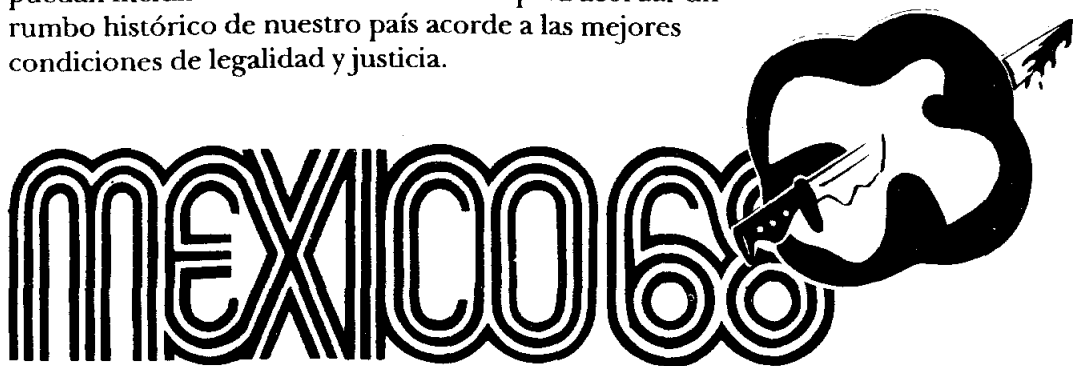
El 2 de octubre de 1968 fue, para un sector radicalizado, el signo de que no había más salida que la guerra revolucionaria. Parecía que todas las condiciones estaban dadas: había miseria, explotación y opresión. El gobierno no había tolerado ni siquiera un movimiento a favor de las libertades democráticas. Pero lo que no supieron entender los que tomaron esa vía fueron dos fenómenos inéditos: por un lado, el hecho de que el sistema reaccionaría en forma rápida, y ya en 1970 estaba dado un giro de 180 grados a su política, haciendo todos los esfuerzos por apagar el fuego que había incendiado la pradera. El sistema absorbió los símbolos, cooptó a los intelectuales, combatió a sus

opositores con las fuerzas armadas, aisló a los grupos guerrilleros e inició un proceso de reforma política que tenía como objetivo legalizar la oposición y domesticar la lucha política. Lo que tenía que haber hecho en 1968, evitando un baño de sangre, lo empezó a hacer en 1970 y 1976. Lo mismo ocurrió, toda proporción guardada, en los países desarrollados. El sistema estadounidense comercializó al *Che* Guevara y se retiró de Vietnam. La única que no aprendió la lección fue la burocracia dominante en la ex URSS, que se encerró en sus fronteras y se negó a cambiar. Esta posición sería pagada más tarde con su propio derrumbe. Pero el otro fenómeno era todavía más profundo. Se trataba de la primera manifestación de una necesidad universal: la necesidad de la democracia. En efecto, los movimientos que se efectuaron en 1968 en Europa del Este mostraron que el desarrollo de aquellas sociedades requería un profundo cambio democrático, que afloró en 1989. De igual manera, en nuestro país la necesidad de la democracia fue puesta de manifiesto justamente en el movimiento de 1968. Este movimiento tuvo la virtud de presionar el sistema político para que iniciara un proceso que se ha llamado “de transición a la democracia”. A mi juicio, éste es el cambio más profundo que se operó en nuestro país. Sin embargo, este cambio no ha logrado su verdadera implantación en nuestro país. Sobre el tema de la democracia, quisiera decir que es necesario distinguir lo que constituye una democracia política (predominantemente formal y procedimental), y que constituye un avance en el proceso de negociación entre las fuerzas que detentan el poder con la mediación de la voluntad de un universo de ciudadanos, y una democracia radical, que constituiría una distribución equitativa de la economía, de la política y de la cultura. Esta democracia radical coincidiría, a mi juicio, con las demandas históricas del socialismo, pero dejaría como incógnita la forma que asumiría el cambio histórico. Con relación a lo anterior, quisiera decir que, hasta ahora, en la historia los cambios se han operado siempre mediante una combinación entre las transformaciones revolucionarias del sistema económico-político y una transformación de las formas de conciencia. A pesar de ello, los sucesos de 1989 demostraron que, en ciertas condiciones, es posible un cambio mediante



movimientos pacíficos. Esto ha hecho que el concepto de revolución se vuelva polisémico.

Hoy estamos a veinticinco años de distancia de aquellos acontecimientos. Y es justamente el momento de preguntarnos: ¿el movimiento de 1968 en México triunfó o fracasó? El movimiento del '68 demandó la derogación del artículo 145 y 145 bis del Código Penal, la libertad de los presos políticos y libertades democráticas. Sus demandas fueron conseguidas en cierta medida. La ola de subjetividad estalló contra el muro del autoritarismo, pero, como ocurre siempre en el ritmo marítimo, se preparan otras nuevas. Antes de 1968 era impensable un partido de oposición legalizado, un movimiento por los derechos humanos y libertades de expresión y organización políticas. Hoy vivimos la eclosión de los movimientos sociales y el proceso de fragmentación de un poder otrora monolítico. Pero el autoritarismo se niega a morir. Disfrazado con piel de oveja, se encuentra al acecho. Hoy más que nunca requerimos desentrañar el profundo sentido de la historia. Hoy estamos en vísperas de cambios profundos. La clase dominante ha decidido, por su cuenta y riesgo, conducir el país por la senda que le ofreció el capitalismo estadounidense. Ha decidido modificar la estructura jurídico-política y económica del país para adecuarla a ese cambio. Ha decidido la inserción subordinada al proceso de globalización, y todo ello está implicando un fuerte sacudimiento en todos los órdenes de la vida social. Frente a este nuevo escenario, se requiere entonces que llevemos a su conclusión el movimiento de 1968, en el sentido de consolidar las demandas democráticas, fortalecer a la sociedad civil y lograr que las grandes mayorías puedan incidir realmente en su destino para acordar un rumbo histórico de nuestro país acorde a las mejores condiciones de legalidad y justicia.



# POSIBILIDADES Y FUNCIONAMIENTO DEL CAMBIO DEMOCRÁTICO EN AMÉRICA LATINA

*roberto escudero*

**L**os vertiginosos acontecimientos que se han sucedido en toda América Latina y el resto del mundo en los últimos tres años, así como las quiebras, los cambios y las francas liquidaciones de los modelos teóricos de las ciencias sociales y de la filosofía política, implican dificultades serias para la comprensión científica de los procesos latinoamericanos de grandes periodos. Escribo estas líneas bajo el impacto de la noticia del golpe de Estado cuartelario de los militares haitianos contra Jean-Baptiste Aristide, legítimo presidente de la República de Haití. Este golpe sangriento, otro en la historia de nuestro continente, nos obliga a constatar una vez más que las tribulaciones de la democracia en América Latina no han cesado y que seguirán perturbando gravemente las aspiraciones de nuestros pueblos.

*Roberto Escudero. Filósofo, profesor-investigador de la UAM-X, destacado dirigente del movimiento estudiantil-popular de 1968 en México. Ha publicado artículos y ensayos en importantes revistas nacionales.*

Desde luego, esta característica de velocidad no es sólo un rasgo de nuestro continente; es una constante en Europa Occidental, que tiende con pasos firmes a su unificación, por lo menos económica; y en Europa del Este, donde el derrumbe catastrófico del llamado socialismo real, y el más reciente de la ex Unión Soviética, ni siquiera se han resuelto en

---

Ponencia presentada por el autor en el VI Congreso Nacional de Filosofía, realizado en la ciudad de Chihuahua el 8 de octubre de 1991, en la mesa "Alternativas al socialismo en América Latina".

una nueva situación geopolítica precisa.

El mundo cambia con celeridad pasmosa, y América Latina no es la excepción. Urge un esfuerzo teórico por tratar de entender esta realidad que se transforma diariamente.

Quiero referirme a las *posibilidades y fundamentos del cambio democrático en América Latina*. En realidad, este cambio ya se ha iniciado en varios de nuestros países. Basta mencionar la llegada al poder por medio de elecciones, y por tanto de gobiernos legalmente constituidos, en Brasil, Argentina, Uruguay y Chile, países donde en el pasado inmediato existían regímenes que, para emplear la útil terminología de Guillermo O'Donnell, se conceptuaban como burocrático-autoritarios y cuya característica esencial sería la de ser regímenes dirigidos por militares en forma franca o encubierta.

Continuando con la misma línea interpretativa de O'Donnell, éste distingue dos grupos de estados burocrático-autoritarios. Los criterios para esta distinción son los del grado de eficacia o ineficacia económica, y también el del grado mayor o menor de represión contra los grupos y partidos opositores.

En el primer grupo se incluirían Argentina, Uruguay y Chile. En estos países hubo, bajo las dictaduras burocrático-autoritarias, una intensa "destructividad económica", para repetir textualmente la fuerza descriptiva de O'Donnell, y una severa represión intensa y extensa.

En el segundo grupo se consideran Brasil y Ecuador, países en los que los regímenes autoritarios, dictatoriales, lograron una relativa eficacia económica y aplicaron una represión ciertamente drástica, pero que de ninguna manera alcanzó los niveles de los incluidos en el primer grupo. O'Donnell extrae de esta distinción varias consecuencias en las que, dadas nuestras limitaciones de tiempo, no podemos extendernos aquí, además de que son relativamente irrelevantes para nuestro tema.

Lo que sí es relevante es que en todos estos países existen hoy gobiernos elegidos democráticamente por el principio de la mayoría; pero este principio, con ser incluso el más importante, no es el único para identificar sin más a los seis países sudamericanos como democráticos.

Para O'Donnell, el proceso democrático entraña dos transiciones; la primera es política: se hace a un lado, con

elecciones, al régimen burocrático autoritario anterior y se instaaura un gobierno legítimo. Esta transición, me parece obvio, no asegura de suyo la solución de los problemas sociales más agudos; para ello es necesaria una segunda transición. Ésta sí implica la instauración, ya no de un gobierno, sino de un régimen democrático que considere la elevación de los niveles económico y cultural, en la acepción más amplia de este último término.

Un gobierno democrático no asegura un régimen democrático. En su condición de posibilidad, la democracia política es un logro en sí misma, pero puede incluso fracasar rotundamente si no se prolonga en la segunda transición. En la relación entre ambos aspectos de la democracia, a mi juicio, se puede encontrar un punto de intersección en el que se encuentran y combinan, de muy distintas maneras, positivas o negativas, la política y la economía. O'Donnell explica esta relevancia:

Por dos razones es importante dejar sentada esta distinción: una, porque la conquista de la democracia política me parece sumamente valiosa por sí misma; la otra, porque la distinción entre la democracia política, por un lado, y la democratización socioeconómica y cultural, por el otro, es precisamente lo que nos permite explorar las relaciones y variaciones entre ambas.

Esta última consideración implica, a mi juicio, un nivel teórico-abstracto más elevado que responde a las preguntas: ¿qué es la democracia política como forma y como proceso? ¿Cómo podemos distinguirla de otras formas, en nuestro caso la burocrático-autoritaria? Para mí, está claro que esta democracia implica una pluralidad de participaciones cuya expresión más acabada sería la pluralidad de partidos políticos. Es conveniente citar la definición a la que se adhiere O'Donnell, y que es la que enuncia Robert Dahl en los siguientes términos:

...todos los ciudadanos deben tener la libre oportunidad de: a) formular sus preferencias, b) expresar sus preferencias a otros ciudadanos y al gobierno por medio de acciones individuales y colectivas, c) conseguir que sus preferencias tengan el mismo peso que otras ante el gobierno, es decir, que no sean discriminadas por el contenido o la fuente de esas preferencias.



Es fácil advertir que esta definición alude a los requisitos o presupuestos formales de la democracia; sin embargo, creo que todos aquellos que han pensado en el asunto, en lo que se refiere a las dos transiciones, y esto es particularmente importante para América Latina, están de acuerdo en que no basta el principio formal de la democracia, que se refiere en el fondo a la soberanía popular, sino que es menester también fijarse en las consecuencias de la democracia, en lo que O'Donnell ha distinguido como la segunda transición, y que es conocido por otros autores como el principio de la justicia distributiva, es decir, el reparto equitativo de los bienes y los servicios de que dispone una sociedad.

Uno es, pues, el nivel propiamente político de la democracia y otro es el nivel socioeconómico y cultural. En términos de Giovanni Sartori (*Teoría de la democracia*, Alianza Editorial Mexicana, 1989, p. 574), una es la producción y otros son los resultados de la democracia, pero ambos aspectos —o transiciones, según O'Donnell— han de estar sólidamente vinculados si se quiere hablar de democracia. Sería, entonces, necesario un gobierno elegido por la mayoría (principio formal), que distribuyera equitativamente los beneficios producidos por la sociedad.

Como todo el mundo sabe, actualmente asistimos en América Latina al triunfo o al retorno de la democracia en lo que se refiere al nivel político o la primera transición, y ésta es, hay que repetirlo, valiosa en sí misma. No podemos empeñarnos en ningún proceso político democrático de ninguna especie si no cumplimos con sus requisitos formales: *hay que saber con quién está la mayoría*. Es ésta la que dota de contenido a la forma; en otras palabras, lo que es formal es la definición de democracia; el proceso mismo está lleno de contenido.

Esto lo saben muy bien los nicaragüenses, quienes vieron con tristeza, compartida por nosotros, cómo se les iba de las manos un poder que habían instaurado por la fuerza de las armas. Por supuesto, el imperialismo norteamericano contribuyó decisivamente, y no podía ser de otra manera, para el triunfo electoral de la derecha. Pero, en mi concepto, ni el gobierno, ni el partido, el Frente Sandinista de Liberación Nacional, podían ni debían detener el proceso democrático, y el principio de éste es la mayoría, y no hay

manera de conocer la preferencia de ésta si no es contando los votos. El resultado en Nicaragua: una victoria contundente para los conservadores proimperialistas y una derrota para los revolucionarios. Pero éstos mantienen intactas su estructura partidaria y sus bases sociales; son, de hecho, el partido mayoritario en su país, es decir, continúan insertados como una presencia activa en el proceso democrático, cosa que no creo que vaya a ocurrir en Cuba cuando, como es previsible, se venga abajo el régimen de Fidel Castro, políticamente una dictadura y económicamente un fracaso.

Durante mucho tiempo, los socialistas de tradición marxista nos solidarizamos con el régimen cubano, porque creíamos que se podía instaurar un régimen económico-social democrático y socialista sin cumplir con el requisito de las elecciones, que se podía llegar a la justicia social y distributiva sin que ésta se fundara en el principio político que le da origen: la soberanía popular. Desde Rousseau, sabemos que ésta debe ser periódicamente cuestionada, es decir, consultada. Nunca se puede iniciar de otro modo el proceso democrático; si se hace algo distinto, se está hablando de otra cosa y no de democracia.

Por lo menos hasta la década de los setenta, los socialistas marxistas, seducidos por la toma del poder jacobina y revolucionaria, desdeñamos el principio de la democracia y prestamos mayor atención a sus resultados. Hoy sabemos que ambos van de la mano; pero aún más: ahí donde se posterga indefinidamente el primero, no se puede cumplir con el segundo. Si no hay democracia política, no puede haber democracia económica. ¿Alguien duda de que la democracia es esencialmente un concepto político?

Sin embargo, no se trata de hacer un fetiche de la democracia. Casi nadie considera que ésta es un remedio *per se* para los graves males de nuestras sociedades. Yo diría que es una condición necesaria, aunque no suficiente, para comenzar a resolver esos problemas. La democracia no resuelve por sí misma los problemas del crecimiento y el desarrollo que enfrenta la totalidad de nuestros países.

Creo que a los marxistas nos hace falta recuperar precisamente la tradición política del liberalismo y de la democracia; que no basta con decir, aunque esto es cierto,



que el derrumbe del llamado socialismo real no tiene nada que ver con el socialismo de raigambre marxista. Es necesario decir que el socialismo, en cualquiera de sus vertientes, no está a la orden del día, que no está en la agenda inmediata de casi ningún partido, de ninguna corriente de ningún pueblo de América Latina.

Y no lo está porque, si el camino de la primera transición —piénsese otra vez en Nicaragua— está más que dificultado por la presencia de los poderosos intereses estadounidenses, y aceptado esto, ¿cómo sería el camino del socialismo democrático en nuestras tierras? La cúpula burocrático-militar estadounidense se opondrá a aquél con todas sus fuerzas, que son muchas. El posible diseño de una nueva estrategia socialista ha de contar ahora con la presencia hegemónica exclusiva del imperialismo yanqui.

Para hablar brevemente del aparato político de los Estados Unidos, voy a acudir, no a un politólogo ni a un científico social; voy a citar al gran escritor norteamericano Gore Vidal, quien, en una de sus varias polémicas con Norman Mailer, en mayo de 1991, declaró lo siguiente:

No tengo interés en ninguno de los partidos políticos en tanto que son el mismo partido político, y, mientras más pronto nos desembaracemos de este sistema, mejor. Ya no tenemos una república. Tenemos un Estado de seguridad nacional. Y mientras más rápido caiga, mejor. Me gustaría hacerlo de una manera ordenada, a través de una convención constitucional, la cual fue prescrita por Thomas Jefferson una vez por generación. (Carole Mallory, "Norman Mailer y Gore Vidal: la gran conversación", en *El Nacional Dominical*, suplemento cultural de *El Nacional*, México, 29 de septiembre de 1991, p. 24.)

De pasada, Gore Vidal alude a algunos de los grandes temas de la filosofía política contemporánea, en los que aquí no me puedo detener: el desencanto de la política, la supremacía de la burocracia militar estadounidense y la refundación del país sobre la base de un nuevo pacto social. Baste decir que cuando quiere acabar con ese sistema de una manera ordenada, lo que está pidiendo es que sea con reglas del juego democráticas.

Para terminar, el caso de México. Pido disculpas por ser tan breve y, tal vez, tan esquemático. Nunca sabremos si realmente ganó Salinas las elecciones del '88; la nula transparencia electoral cuestiona la legitimidad de Salinas. De todas maneras, es el presidente, aunque no se puede saber si cumplió con el requisito de la obtención de la mayoría. Pero él sabe que nosotros no sabemos e intenta, por todos los medios a su alcance, empeñarse en los *resultados* de la democracia, en una reestructuración a fondo de la base socioeconómica, a todas luces injusta. En México hay la mayor concentración y centralización de capitales de América Latina, hay las ganancias más fabulosas del capital especulativo, hay una de las distribuciones del ingreso más injustas del mundo. Del lado de los obreros, en México la fuerza de trabajo es más barata que en Taiwán y en Corea.

No veo cómo el régimen de Carlos Salinas podrá resolver las necesidades elementales, a nivel de subsistencia, de las mayorías de nuestra población. Simplemente los recursos del Pronasol no alcanzan. Pero también esto lo sabe Salinas, y él no quiere resolver el anterior conjunto de problemas, pero ha tenido éxito en otro terreno importantísimo: el de la mentalidad colectiva. Creo que incluso ha llegado a crearla y conformarla a partir de las *expectativas* de que las cosas cambien para mejorar en el nivel socioeconómico. Esta especie de ideología, hay que reconocerlo, es tan elemental como exitosa.

Si le funciona como él quiere el Tratado de Libre Comercio, habrá sobre el país una derrama de capitales extranjeros que mejorarán selectivamente la situación económica de algunos sectores de la sociedad mexicana, pero esto poco tiene que ver con la justicia distributiva que se plantea como la alternativa que tiene que ver con los *resultados* equitativos de la democracia. A lo sumo, y si las cosas marchan bien para Salinas y su comité de tecnoburócratas, habrá una democracia controlada desde arriba. Pero, ¿quién controla a los controladores? Esa democracia es sencillamente una contradicción en los términos.

El Estado mexicano no es democrático, pero tampoco es una dictadura, como lo fueron las sudamericanas que Guillermo O'Donnell incluye en sus dos grupos. A mi juicio,



el Estado mexicano es de un autoritarismo *sui generis* que prescinde del sector militar para la toma de las decisiones políticas y que se caracterizaría esencialmente por el siguiente factor: presidencialismo, legal y extralegal. Éste es el factor cuya tendencia ha sido más vigorosamente fortalecida por Carlos Salinas: formas de control rígidamente jerárquicas, de arriba a abajo, de los sectores campesino, obrero y popular. Tal es el llamado corporativismo mexicano; el poder y la corrupción de los *líderes* obreros en nada sirven a la política *modernizadora* de Carlos Salinas y, más bien, con su desaparición, la fuerza de trabajo mexicana podría liberalizarse sin aquel mecanismo de control, y sería entonces otra ventaja para los grandes capitales que ingresarían al país, de acuerdo con el Tratado de Libre Comercio; pero esta desaparición posible del corporativismo en nada afectaría la estructura autoritaria del Estado mexicano.

Finalmente, es claro que la *alternativa al proyecto socialista* que he tratado de esbozar en esta ponencia se plantea en el interior del sistema capitalista, y no podía ser de otra manera. Si, como he tratado de explicar, el proyecto socialista mismo es inviable en cualquier parte, a mi juicio, y para las fuerzas de la izquierda, se trataría de aplicarse al rescate íntegro de la democracia, tanto política como económico-social. Asistimos a la embestida apabullante del pensamiento y la acción conservadoras internacionales, incorporadas a la teoría y la práctica del neoliberalismo. Ante esta ofensiva, parece no ser poca cosa aquel rescate de la democracia.

De todas maneras, aunque los objetivos socialistas se encuentran, no sólo a la defensiva, sino existentes como una mera utopía, podrán tal vez reeditarse en el futuro sólo con la voluntad comprometida de quienes creemos en ellos, y porque, además, hoy sabemos que continúa siendo cierto que el capitalismo no resuelve los problemas fundamentales de los individuos y de la sociedad. En estas condiciones, el marxismo revolucionario todavía tiene que decir y hacer muchas cosas que el día de hoy están pendientes.

# AMÉRICA LATINA: LAS ENSEÑANZAS DE LAS CRISIS POLÍTICAS

*lucio oliver*

**L**as insuficiencias y debilidades de la democracia institucional en América Latina han impedido que ésta sea el medio privilegiado de participación, autoconocimiento y desarrollo de nuestras sociedades, tal como acontece en cierta medida en Europa o en los Estados Unidos. La imagen de estabilidad institucional civilizada que forma el ideal de los países del capitalismo desarrollado no se corresponde con la riquísima dinámica interna de procesos electorales, con soluciones políticas extrainstitucionales, golpes de Estado, crisis presidenciales, reformas abruptas, etcétera, que provocan la inestabilidad de nuestros países y que muchas veces constituyen el medio de avance y transformación de las sociedades de la región.

Partir sólo de los indicadores de la democracia y de la estabilidad institucional nos llevaría, en la gran mayoría de casos de América Latina, a leer equivocadamente la realidad.

Por eso tenemos que acudir también a las crisis políticas para

expresarnos, autoconocernos y desarrollarnos. Por lo menos para la sociología crítica latinoamericana, las crisis políticas son muy significativas. Algunas veces nos entregan una imagen bastante más adecuada que los indicadores altamente civilizados para medir el desarrollo económico, social y político de la región. De la misma manera que las revoluciones populares de Europa del Este acaban de mostrar una realidad esencialmente diversa a la vertida por los medios ideológicos y políticos oficiales, en América Latina sucede que para entendernos mejor en nuestros procesos conviene acudir a las crisis políticas y sociales.

*Lucio Oliver. Sociólogo, profesor e investigador del CELA de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM. Miembro del Consejo Editorial de *Dialéctica*. Ha publicado ensayos en revistas nacionales y extranjeras.*

Además, el enfoque de estudiar la realidad a partir de las crisis tiene una gran ventaja: muchas veces los análisis basados en los modelos democráticos institucionales no tienen que insistir ni poner énfasis en los problemas de fondo, en los sujetos, las oposiciones reales, ni en las salidas urgentes a la situación. Pero en los análisis de las crisis eso se vuelve inevitable.

En los últimos cinco años se han producido crisis políticas profundas en diversos países de la región que han afectado su vida institucional. Destacan por su profundidad las habidas en México en 1988, Haití en 1991-1993, Panamá en 1989, Perú en 1992, Venezuela en 1992-1993, Brasil en 1992, Nicaragua en 1990-1993 y Guatemala en 1993. Esto sin considerar países que no han podido construir un funcionamiento institucional democrático legítimo y tienen recurrentes crisis internas, como El Salvador, Honduras, etcétera.

Nos preguntamos, ¿qué muestran de común esas diversas crisis políticas?, asumiendo que en algunos casos se trata de situaciones en las que no se cuestiona el tipo de sociedad, sino que se disputa la gobernabilidad, situación en que aún no se ve afectada la legitimidad de los estados —todavía, como han sido los casos de Brasil y México—, mientras que en otros casos la crisis política pone a la sociedad al borde de un verdadero cuestionamiento a la legitimidad del Estado, como en Venezuela, Perú, Haití, Panamá, Nicaragua, Guatemala.

La mayoría de las crisis políticas latinoamericanas de los últimos cinco años muestra, en primer lugar, un distanciamiento esencial de los gobiernos respecto de las grandes mayorías de la población, y que han optado por dar la espalda a los problemas de la marginalidad creciente, de la dependencia y del atraso estructural, y aplicar una política de capitalismo neoliberal, de asociación subordinada, hegemonizada por las instituciones financieras supranacionales y por el Estado imperial estadounidense.

Precisamente en las crisis se aprecia que la mayoría de la población de América Latina no comparte las políticas nacionales y no decide las cuestiones sustanciales de sus países, ni en los casos en que ha apoyado con elecciones mayoritarias previas a los gobiernos vigentes, tal como fueron los casos de Venezuela, Perú, Brasil, México, Nicaragua o Guatemala.

Lo anterior demuestra el grado en que las burocracias políticas ejecutivas de América Latina se han convertido en órganos autónomos de poder en la sociedad, basados en una racionalidad administrativa tecnocrática dependiente y subordinada. Esas burocracias están más vinculadas a los intereses financieros capitalistas internos y transnacionales que a sus *electores*, situación que lleva a que el Estado se transforme en un conjunto de instituciones de dominación política de élite y no de representación de la voluntad nacional popular. Lo preocupante de esa situación es que sustituye la vida democrática por una dinámica de *gobernabilidad*, en la que la crisis política de los gobiernos en turno tiende a ampliarse al sistema político, a los partidos políticos y en ocasiones al conjunto de las instituciones del Estado, creando posibilidades de una putrefacción prolongada del poder y deteriorando la economía y el conjunto de la vida social.

Las crisis políticas demuestran también que la reconversión propiciada por los cambios económicos mundiales, la modernización de los aparatos productivos internos y las políticas de vinculación económica regional se están llevando a cabo como expansión de los intereses particulares de un nuevo bloque restringido de poder, conformado por una burguesía industrial asociada a las nuevas tecnologías, la burocracia neoliberal y el capital transnacional estadounidense, alemán o japonés; bloque político que se asume como socio subordinado del capitalismo estadounidense. De ahí que la política que realiza ese bloque haga caso omiso de la preocupación nacional y popular por el Estado-nación, el mercado interno, la planta productiva histórica interna, la utilización plena de los recursos sociales y naturales de cada país, y en general deseche una visión estratégica del desarrollo nacional, subregional o regional.

La oposición interna a la política actual, que se expresa en las crisis políticas, no es, por lo mismo, entre una sociedad civil arcaica y estatista, y un nuevo núcleo político modernizador, como lo sugieren estudios de la Comisión Trilateral (ver Comisión Trilateral, *América Latina en la encrucijada*, Editorial Tecnos, Madrid, 1992), sino que es bastante más compleja; es entre segmentos de la sociedad y del Estado que mantienen la vigencia de una visión



estratégica del desarrollo nacional y segmentos que la han desechado. Por eso, cuando los problemas superan los conflictos entre grupos opuestos en términos de gobernabilidad para plantearse como problemas de toda la sociedad, la crisis expresa el descontento, no sólo del pueblo marginado, sino también de sectores del ejército, la burocracia, los trabajadores, las capas medias, la intelectualidad, las iglesias, los jóvenes, los indígenas, las mujeres, a las políticas privatizadoras, de apertura indiscriminada al capital externo y de entrega de los recursos nacionales a la banca mundial.

El profundo distanciamiento y desprecio de los gobernantes actuales de América Latina hacia las manifestaciones de descontento popular, evidenciado en las crisis políticas aludidas, demuestra que el Estado latinoamericano predominante se está convirtiendo en una dominación cupular basada en grupos de poder tecnocrático y económico, los cuales desdeñan las viejas alianzas nacionalistas, así como las formas de representación jurídico-políticas y la participación abierta, comúnmente asociadas a la democracia, y tienden a sustituir la relación política entre parlamentos y órganos ejecutivos por mecanismos de concertación corporativos entre grupos, algunas veces llamados *sectores de la producción* y otras *sociedad civil*. Eso ha llevado a restringir la democracia política, a separar la confrontación y la discusión de los aspectos *políticos* de los *económicos*, a evitar la discusión pública de las estrategias de desarrollo y a transformar la política y la dinámica del Estado en *gobernabilidad*, es decir, en procedimientos de control político sobre la población y sus demandas.

Las crisis políticas también demuestran que los estados latinoamericanos no son más fuertes, aun cuando tengan mayor control represivo sobre la población, sino más débiles, en tanto sus políticas no son asumidas por la sociedad, ni ésta ejerce una participación en ellos que los sostenga.

Ante las insuficiencias de la democracia política, producto de la situación referida, se han generado crisis políticas derivadas de la tensión entre gobiernos y movimientos sociales que han elaborado propuestas democráticas de tipo social o no asociadas al juego político institucional.

En parte, los nuevos movimientos sociales son una respuesta a la nueva dinámica económica y política del capital transnacional, y a su dominio sobre las economías de la región, a la vez que resultan de la complejidad que ha adquirido la sociedad latinoamericana de las últimas décadas. Algunos de estos movimientos sociales y políticos no trascienden inmediatamente las tendencias dominantes, ni cuestionan las políticas neoliberales, pero otros tienden a criticar de raíz el proceso de acumulación de capital y las nuevas políticas transnacionales, a la vez que luchan por reivindicaciones particulares. Se está generando una democracia participativa que a menudo tiene incidencia en niveles regionales (Daniel Camacho *et al.*, *Movimientos populares en América Latina*, Siglo XXI Editores, México, 1990) y locales de poder, aunque todavía, en general, no logra articular un programa popular estratégico que se contraponga a la política neoliberal. De ahí su carácter restringido y disperso, así como su fuerza potencial.

Una respuesta excluyente del Estado cupular latinoamericano a estos movimientos sociales puede llevar a que las crisis políticas actuales de gobernabilidad se transformen en crisis de legitimidad.

No todos los conflictos políticos tienen soluciones negociadas posibles. Hay una tendencia a que se produzcan crisis políticas profundas de hegemonía en los países latinoamericanos, debido a que en la mayoría de ellos no se presentan condiciones reales para una acumulación interna de capital y para un crecimiento económico sostenido, además de que los gobiernos actuales no están optando por políticas encaminadas a redefinir el rumbo antinacional prevaiente.

Por una parte, se aprecia una tendencia a que los marginados por el modelo económico o por la conducción política busquen alternativas distintas a las institucionales, cercadas por sistemas políticos tradicionales, y, por otra parte, a la reducción de las alianzas sociales que sustentan el poder de los estados, la persistencia de modelos formales de vida política al margen de la participación popular y sometidos a la tutela militar, o a la pretensión de sostener la gobernabilidad a partir de aportes económicos o militares externos, lo que lleva a los estados a fundamentarse



crecientemente en el poder coercitivo interno o en los recursos externos del Estado imperial, lo que es caldo de cultivo de nuevas crisis políticas y sociales agudas en el futuro.

Existe una alternativa de reforma posible para América Latina. No parece ser muy aceptada por los países con profundas tradiciones e instituciones autoritarias o por los que tienen burocracias que carecen de visión nacional estratégica. La reforma posible es una nueva modificación del Estado que abra cauce a la participación popular y a la discusión pública de los problemas estructurales y de los proyectos de desarrollo nacional; que pueda, como se mencionó antes, coexistir con la presencia de las transnacionales capitalistas, pero, en todo caso, con proyectos bajo el control de la sociedad, con un nuevo Estado democrático interventor en la economía, especialmente de los trabajadores, y abierto al control popular.

Lo anterior sería una verdadera refundación democrática y popular del Estado en América Latina. Implica profundizar la democracia política, desarrollar la participación popular y proponer una alternativa de desarrollo nacional y regional en las nuevas condiciones del sistema capitalista mundial. De otra manera, si no hay cambios reales en un plazo relativamente breve, el resto de la década de los noventa será de nuevas y mayores crisis políticas y sociales en la región.



# LAS OPCIONES DEL SOCIALISMO DESPUÉS DEL DERRUMBE

*gabriel vargas lozano*

**E**l derrumbe del llamado *socialismo real* en Europa del Este y la ex URSS produjo toda una serie de complejos cambios que aún no encuentra un punto de equilibrio. La geografía se transformó con el resurgimiento de los nacionalismos aparentemente dormidos en la ex URSS y la ex Yugoslavia. Las profundas identidades étnicas y religiosas colmaron el vacío dejado por la disuelta concepción del mundo. La bipolaridad se convirtió en unipolaridad militar y tripolaridad económica. Se alejó el peligro de una confrontación nuclear Este-Oeste, pero no se proscribieron tales armas ni han cesado de aparecer acciones intervencionistas que han puesto en peligro a la humanidad, como en el caso de la guerra de Irak.

En América Latina, los efectos se dejaron sentir inmediatamente con la reestructuración de las relaciones económicas y políticas entre los Estados Unidos y el resto de América Latina. Antes existía la posibilidad de una política de no alineamiento, pero esa política está hoy suspendida con alfileres. Los Estados Unidos han proseguido su estrategia de *guerra de baja intensidad*, que tan buenos frutos les dio en Nicaragua y Panamá, y ahora han procedido a reforzar el estrangulamiento a Cuba mediante ese inhumano y brutal bloqueo a que la tienen sometida.

*Gabriel Vargas Lozano. Filósofo, codirector y fundador de Dialéctica, profesor-investigador de la UAM-I. Se encuentran en prensa sus libros Más allá del derrumbe y La filosofía al final del siglo XX y otros ensayos.*

El derrumbe del *socialismo real* produjo también una encrespada ola de neoconservadurismo que ha buscado implantar la ideología extintionista del *fin del socialismo*, el *fin del marxismo* e inclusive el *fin de la historia*; y, como contrapartida, el triunfo del *libre mercado*, de la *democracia* y de la sociedad *abierta*. Un funcionario del Departamento de Estado norteamericano, llamado Francis Fukuyama, se ha hecho conocido mundialmente por intentar fundamentar

*filosóficamente* esa ideología. Todo esto es bastante extraño: se habla del triunfo del libre mercado, cuando cualquiera sabe que el mercado no es libre; se habla de la panacea de la democracia, cuando ésta coexiste con las peores desigualdades en el país más *libre y democrático* del orbe: los Estados Unidos; y también se habla de la sociedad abierta, cuando encontramos en esta sociedad una serie de restricciones a la libertad: violación sistemática de los derechos humanos, nuevas formas de enajenación, corrupción de valores, consumismo y control automatizado. Se habla del fin del marxismo, cuando se sabe que una crisis social no invalida de por sí una teoría y que existen diversas interpretaciones de él, algunas de las cuales tienen el mérito de haber hecho, desde mucho antes del derrumbe, las más serias críticas al *socialismo real*; y se habla del fin de la historia, cuando la historia sólo puede terminar con el exterminio de la humanidad. En todo esto no hay un análisis objetivo, sino nueva ideología que busca aprovechar el vacío dejado por el derrumbe para apuntalar lo existente.

A toda esta serie de efectos, agreguemos la falta de nuevas opciones de la izquierda latinoamericana y mexicana en particular. Recordemos que desde fines de los sesenta, y durante los setenta y ochenta, se desarrollaron en nuestro país, tanto en el ámbito de la política, como en el de la cultura y las universidades, una serie de debates en torno a lo que se llamó con el ambiguo nombre de *crisis del marxismo*. La oposición del PCM a la invasión de Checoslovaquia por el Pacto de Varsovia; las reflexiones críticas que se hicieron en ese partido y que lo llevó a constituirse en PSUM; el movimiento estudiantil-popular de 1968, que significó el sacrificio de muchos jóvenes por la democracia en este país; la crítica a la forma en que se había desarrollado el movimiento comunista internacional; el rechazo del modelo estalinista; la búsqueda de un socialismo que pudiera conciliarse con la democracia; la crítica a la versión dogmática del marxismo, expresada en los diversos manuales; la incorporación de los cristianos a la lucha por el socialismo; el análisis de las propuestas del eurocomunismo y la importancia que adquirieron otras corrientes filosóficas, como las del althusserismo y el gramscismo, constituyeron movimientos y problemáticas que parecían permitirnos

pensar que se estaba preparando el terreno para una nueva propuesta, que se estaba generando la conciencia de que se requería una profunda reformulación del socialismo, para que éste pudiera ser un ideal factible y creíble. Y sin embargo considero que todo este proceso se quedó a la mitad del camino; no generó una nueva conciencia entre toda la izquierda, como tampoco se ofrecieron alternativas teórico-políticas originales. Aún más, la última transformación del más importante sector de la izquierda en un partido que tiene como núcleo fundamental de su propuesta política la democracia, el PRD, ha eliminado de su perspectiva, sin ninguna explicación, el concepto de socialismo.

Para aclarar mi punto de vista, quisiera decir lo siguiente: considero que el objetivo de transitar de un estado de autoritarismo presidencialista al de una democracia política es hoy, en nuestro país, fundamental. Se requiere que en las decisiones sobre lo que es y debe ser nuestro país en el futuro intervengan los diversos sectores que lo conforman. Sin embargo, al colocar como objetivo prioritario la democracia, se requiere un análisis más profundo de lo que ha sido ésta, a la luz de sus formas históricas y actuales; de sus alcances y de sus límites. Norberto Bobbio, en su obra *El futuro de la democracia*,<sup>1</sup> ha dicho con agudeza que existe en los países en donde se respetan las reglas mínimas de la democracia una serie de paradojas y límites que aquélla no ha podido resolver (aunque confía en que con la extensión de los derechos pudiera caminar hacia allá), y es aquí, en el punto de llegada de Bobbio, de Macpherson y de otros, desde donde debemos partir hacia una nueva perspectiva en la que se debe analizar el problema de la democracia en relación con las condiciones de una sociedad en donde exista una justicia distributiva, y esa sociedad ha sido llamada idealmente *socialismo*. Por ello considero que no se puede cambiar sin más el socialismo por la democracia, ni la democracia por el socialismo en cualquiera de sus sentidos, sino iniciar colectivamente el debate necesario entre ambas perspectivas hacia una nueva que represente, tanto un ajuste de cuentas con lo anterior, como un estadio superior.

Se requiere entonces reflexionar, por un lado, sobre las experiencias del *socialismo real* y de la socialdemocracia,



<sup>1</sup> Norberto Bobbio, *El futuro de la democracia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986.

planteándose interrogantes como: ¿cuáles son las lecciones que deben ser extraídas?, ¿cómo debe ser concebido el socialismo?, ¿ha perdido vigencia?, ¿sigue representando una alternativa para la sociedad capitalista? Y por otro, sobre la forma en que se ha de concebir la democracia en sus relaciones con el socialismo. El concepto democracia no es comprensible de suyo. Arne Naess, en un libro publicado en 1956,<sup>2</sup> nos ofrece 311 definiciones de democracia desde Platón; y David Held, en un libro reciente,<sup>3</sup> concentra en ocho modelos clásicos su desenvolvimiento desde Grecia a la actualidad, y todavía habría que considerar algunos más. Por otro lado, las relaciones entre los diversos socialismos y las diferentes formas de entender la democracia han tenido varias etapas. Cuando las fuerzas de izquierda en nuestro país se plantean la lucha por la democracia, insisto, están obligadas a especificar de qué están hablando, así como a realizar un balance de la forma en que se interrelacionó la democracia con el capitalismo y los alcances o límites de ella en la realidad concreta.

*¿Es válida la interpretación de que el socialismo ha muerto?*

Ante esta acta de defunción habría que preguntar, en primer lugar, ¿de cuál socialismo se habla? y, en segundo, ¿cuáles son las conclusiones que buscan extraerse de su presunta muerte? ¿Implica que no existe solución a los graves problemas que ha generado la sociedad capitalista o que no es posible ni deseable plantearse la posibilidad de una nueva sociedad? ¿Significa que debemos rendirnos ante la evidencia de que el capitalismo no puede ser superado?

Las respuestas posibles a la pregunta sobre el fin del socialismo pueden ser las siguientes:

*Alternativa 1.* La primera respuesta sería la que podríamos llamar *versión usual* o *estándar*. Esta tesis considera que el llamado *socialismo real* era el verdadero, auténtico y único socialismo, y que éste quedó sepultado bajo las ruinas del muro de Berlín. Esta respuesta podría ser mantenida aun cuando se dijera que todavía están allí China, Vietnam, Corea del Norte y Cuba, debido a que estos países no han tenido más remedio que incorporar medidas de tipo capitalista,

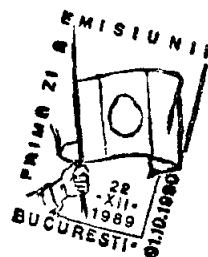
<sup>2</sup> Arne Naess, Jens A. Christophersen y Kjell Kvalo, *Democracy, Objectivity and Subjectivity, Studies in the Semantics and Cognitive Analysis of Ideological Controversy*, Oslo-Oxford, 1956.

<sup>3</sup> David Held, *Modelos de democracia*, Alianza Editorial, México, 1992.

de tal modo que, para la mentalidad extincionista, su desaparición como países *socialistas* sólo es cuestión de tiempo.

*Alternativa 2.* Frente a la tesis anterior, podría decirse que se ha terminado un tipo de sociedad que se ostentó como *socialista*, pero la pregunta sería: ¿cuál era la naturaleza de aquel régimen?, ¿hasta dónde era socialista?, o, mejor, ¿hasta qué punto representaba el ideal deseable de socialismo?, y entonces se impondría otro tipo de respuesta: el socialismo no ha podido morir, como nos dice Michael Löwy,<sup>4</sup> sencillamente porque éste aún no ha nacido como sociedad. En la historia contemporánea han existido movimientos y teorías por el socialismo, pero no una sociedad que pudiera ser llamada plenamente socialista. Sobre este punto existió una intensa discusión antes del derrumbe, pero que se ve confirmada por él. Recordemos que, antes de los acontecimientos de 1989, se habían desarrollado varias polémicas entre autores como Adam Schaff, quien decía que aquellos regímenes eran, desde el punto de vista económico, socialistas, pero tenían una superestructura autoritaria; Ernst Mandel había dicho que era un Estado obrero burocráticamente degenerado; Bettelheim consideraba que era un capitalismo de Estado; Enrique González Rojo habló de un modo de producción intelectual; Milovan Djilas considera que esa sociedad era un feudalismo industrial *sui generis*; y finalmente, Sánchez Vázquez, Enrique Semo o Michael Harrington, entre otros, consideraron que el *socialismo real* era una formación social específica, ni capitalista ni socialista. Aquí ya no daré los argumentos que se han ofrecido sobre cada posición,<sup>5</sup> pero a mi juicio la última es correcta, independientemente de reconocer argumentos importantes en todas las demás. ¿Por qué se podría decir esto? El socialismo para los clásicos estaba conformado con tesis como las siguientes:

a) La primera precondition para la realización del socialismo era que se desarrollaran todas las fuerzas productivas hasta su límite. Marx decía en el multicitado prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política* que “ninguna formación social desaparece antes de que se desarrollen todas las fuerzas productivas que caben dentro de ella, y jamás aparecen nuevas y más altas relaciones de



<sup>4</sup> Michael Löwy, “Doce tesis sobre el socialismo realmente existente”, en *Dialéctica* (nueva época), núm. 21, UAP, Puebla, invierno de 1991.

<sup>5</sup> Lo he hecho en varios ensayos que se recogerán en el libro titulado *Más allá del derrumbe (reflexiones sobre el colapso del socialismo real y sus consecuencias)*. También véase mi ensayo “¿Es aún posible el socialismo?”, en *Dialéctica* (nueva época), núm. 24-25, UAP, Puebla, primavera de 1993; y “El derrumbe del socialismo real, la perestroika y las alternativas del futuro”, en *Iztapalapa*, núm. 28 (dedicado a “El marxismo contemporáneo”), UAM-I, México, 1992.

producción antes de que las condiciones materiales para su existencia hayan madurado en el seno de la propia sociedad antigua".<sup>6</sup> Lo que ocurrió es que se buscó implantar en una sociedad en condiciones de atraso.

b) El socialismo, como primera fase del comunismo, partía de la abolición de la propiedad privada sobre los medios de producción y la apropiación social de ellos. La primera fase se cumplió en los llamados países socialistas, pero no la segunda, en la medida en que un grupo burocrático se apoderó del Estado.

c) La premisa anterior conduciría a la abolición de las clases sociales, pero lo que se creó fue una nueva clase: la burocracia, que no tenía la propiedad pero sí la posesión de los medios de producción.

d) A juicio de Marx (y de Lenin), a la liquidación del Estado anterior y su sustitución por uno nuevo, se daría inicio el proceso de su propia extinción. La realidad histórica fue que se liquidó el Estado anterior, pero no se inició el proceso de extinción del nuevo Estado.

e) El socialismo debería ser mundial, hecho que no se cumplió por la derrota de la revolución en Europa central y el surgimiento del fascismo.

f) El nuevo Estado debería ser democrático, como ocurrió en la Comuna, que era puesta como ejemplo de la *dictadura del proletariado*. La tesis de la democracia directa resultó ser insuficiente para una democracia en sociedades más complejas. En la ex URSS se buscó una democracia de los consejos como alternativa a la democracia representativa, pero finalmente aquella fue abolida en tiempos de Lenin y posteriormente en tiempos de Stalin. Podría hablarse de condicionantes históricos que produjeron su suspensión, pero jamás fue restablecida.

Algunos malos lectores se sorprenderán al descubrir en el prefacio de Engels de 1895 al libro de Marx *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850* una amplia reflexión sobre la democracia, en donde dice que los obreros habían transformado en la década de los setenta del siglo XIX, por primera vez, el sufragio universal: "de medio de engaño, que había sido hasta aquí, a medio de emancipación".<sup>7</sup>

g) La autogestión social tampoco se cumplió, al no existir una verdadera democracia.

<sup>6</sup> Carlos Marx, *Introducción general a la crítica de la economía política, 1857, y otros escritos metodológicos*, Cuadernos de Pasado y Presente, núm. 1, Córdoba, 1968, p. 77.

<sup>7</sup> Federico Engels, prefacio a Carlos Marx, *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850*, en *Obras escogidas*, t. I., Editorial Progreso, Moscú, p. 114.

El hecho de que aquella sociedad no pudiera llegar al socialismo no quiere decir que en ese Estado no se hubiera podido superar el subdesarrollo y convertirse en dos décadas en una potencia, como fue el caso de la ex URSS, o que no hubieran estipulado formalmente en la constitución de aquellas sociedades derechos que son parte de la tradición socialista, como los del trabajo, de la salud, del deporte, de la educación y la cultura. Pero no se encontraba en la tradición abierta por Marx una sociedad planificada totalmente; la eliminación de las libertades de opinión, movimiento y disenso; un régimen autoritario de partido-Estado y la imposición de una concepción del mundo cerrada que fuera legitimación de aquellos regímenes, impidiéndose por todos los medios, ya no sólo el conocimiento y debate de otras teorías, sino de las corrientes más vivas del marxismo occidental: desde Gramsci hasta Marcuse, impidiéndose con ello la generación de una alternativa de recambio verdaderamente socialista. Se ha pretendido hacer responsables a Marx y Engels de esta sociedad. Nada hay más falso. Las obras de Marx y Engels fueron leídas en clave dogmática, deformándolas, adaptándolas a la nueva circunstancia y usándolas abusivamente para legitimar el dominio burocrático. Marx y Engels no son responsables de esa lectura dogmática. Fueron autores que tuvieron inmensos aciertos y fuertes fallas, y debieron ser leídos como hoy deben ser leídos: con naturalidad, con sus aportes y sus errores, junto a muchos otros autores de diversas orientaciones que podrían compartir o no el socialismo. Pero el uso y abuso que se hizo de su obra, que nos recuerda la utilización de la Biblia y las obras de Aristóteles y Santo Tomás en la Edad Media, generaron una profunda reacción en contra entre grandes sectores de aquellos países que también, en forma injusta, los hacen responsables de su situación.

El descrédito de Marx, Engels, ya no se diga de Lenin y otros, llega hasta el mismo concepto de socialismo y de comunismo. Allá, en el llamado *socialismo real*, la burocracia acabó con la credibilidad del concepto y nada que se proponga en su nombre es hoy creíble, y acá se ha intentado lo mismo por medio de una doble estrategia: por un lado, identificar el socialismo con aquel sistema, y, por otro,



identificar el derrumbe con la imposibilidad de generar una alternativa o realizar una crítica al sistema capitalista. No creo que debamos caer en esas identificaciones ideológicas. Ni el *socialismo real* era un auténtico socialismo, ni el derrumbe invalida sus posibilidades mientras subsistan las características peculiares del capitalismo. Pero, además, el problema no es de nombres, sino de contenidos.

Las sociedades llamadas *socialistas* no lo eran, no tanto porque no coincidieran con la concepción de Marx y Engels, sino porque no existía una democracia real en los procesos de producción, distribución, intercambio y consumo; en el aparato político y en la sociedad civil en su conjunto.

Hoy se sabe que, junto a la clase burocrática que impidió toda reforma interna, existieron otras causas de la caída de aquellos regímenes, como el crecimiento de los gastos militares para mantener la carrera armamentista, la pérdida de la oportunidad de incorporar las nuevas tecnologías en la producción y comunicación, la invasión de Afganistán y la incapacidad de conquistar un nuevo nivel en donde hubiera una atención a los aspectos individuales.

Tendríamos, entonces, que admitir que lo que se derrumbó no fue una sociedad socialista, sino un modelo *sui generis* que se ostentó como socialista y que difundió durante cincuenta años la idea de que era el verdadero socialismo, apoyándose ideológicamente en una serie de acontecimientos históricos, como la lucha antifascista, anticolonialista o anticapitalista, que generó en la conciencia de los habitantes de este planeta una falsa creencia que se vio profundizada *allá*, en Europa del Este, por el aparato estatal, y *acá*, en Occidente, como la forma de identificar al enemigo del capitalismo. El concepto socialismo, sin embargo, *allá* era sólo la máscara necesaria para cohesionar a la sociedad, como *acá* lo es la idea de una sociedad libre.

¿Por qué pudo ser posible esta identificación entre *socialismo real* y socialismo auténtico en este lado del mundo? Las causas son muchas, pero una de ellas es que nosotros vivíamos el socialismo, no como un supuesto sistema, sino como movimiento político y como ideología crítica. En efecto, Göran Therborn, en su ensayo titulado "Significado y futuro del socialismo",<sup>8</sup> dice a este respecto que habría que distinguir entre un socialismo ideológico (en el sentido

<sup>8</sup> Göran Therborn, "Significado y futuro del socialismo", en *El Socialismo del Futuro*, núm. 5, Fundación Sistema, Madrid, 1992.

positivo del término), que involucra valores como el igualitarismo, la solidaridad, la justicia social, la libertad y la emancipación humana, así como la crítica al individualismo, al egoísmo y a la lógica del liberalismo económico, y un socialismo como sociedad, como creación de instituciones, como movimiento político que implica la propiedad pública y los objetivos colectivos de la producción.

Si esto es así, mientras exista el capitalismo, los valores socialistas siguen manteniendo plena vigencia, al igual que un movimiento político que tienda hacia esos valores, aunque se haya fracasado en la instauración de una sociedad plenamente socialista.

Se requiere, así, extraer varias lecciones de esta experiencia histórica. El mismo análisis de las causas del derrumbe de aquellos regímenes nos proporciona pistas, caminos, claves, para el nuevo planteamiento. El capitalismo se encuentra en una nueva fase de su desarrollo, como lo es la globalización, el tráfico universal de mercancías y de hombres, la organización en bloques económicos, el dominio de las transnacionales, la comunicación simultánea y la automatización. Un papel central tienen en esta nueva fase la transformación de las condiciones de trabajo y la revolución tecnológica. Aparecen en este periodo nuevos sujetos, como trabajadores de los servicios, los programadores, los movimientos feministas, los movimientos ecologistas y las identidades étnicas. Tenemos entonces otro escenario, que exige una nueva imaginación.

# 1917

*Alternativa 3.* La tercera alternativa de respuesta a la afirmación sobre el fin del socialismo es que se derrumbó el *socialismo real*, pero queda la vía socialdemócrata al socialismo.

Como se sabe, a principios del siglo XX se presentaron polémicas entre Lenin y Kautsky, así como entre Lenin y Bernstein. En esas polémicas quedaron establecidas dos vías: la revolucionaria y la reformista. La que ponía el acento en la revolución y la que ponía el acento en el cambio de las instituciones por medio de la democracia representativa. Ya hemos visto cómo la vía leninista triunfó en su primera fase (el derrocamiento del zar), pero fracasó en la segunda (la implantación de un auténtico socialismo). Pero, ¿qué ocurrió con otra vía? La otra vía también triunfó en la instauración de

regímenes políticos socialistas, pero fracasó en su objetivo de establecer una sociedad socialista. Triunfó al lograr implantar en algunos países desarrollados de Europa condiciones de democracia y bienestar para las amplias mayorías, junto a las luchas de los otros movimientos socialistas; la existencia misma del *socialismo real*, cuya carta principal eran los derechos sociales y la salida keynesiana del propio capitalismo. El más señalado ejemplo de esto último fue el modelo sueco, que logró, con una clase obrera fuerte y bien organizada, un Estado benefactor muy avanzado. Pero escuchemos qué nos dice Ulf Himmelstrand en su ensayo “El futuro del socialismo / Perspectivas desde Escandinavia y África: defensa de soluciones o definición de problemas”:<sup>9</sup>

El fracaso del *socialismo real* en la Europa del Este y la persistente crisis de Yugoslavia, con su sistema de autogestión obrera, sólo nos deja el éxito relativo de la socialdemocracia nórdica, que no ha intentado ninguna de estas soluciones doctrinarias, sino que únicamente ha intentado *domesticar* a los capitalistas privados. Pero aun cuando esta estrategia de domesticación del capitalismo pareció relativamente exitosa hasta cierto punto, el fracaso de la socialdemocracia en la ejecución de planes relativos a esquemas de participación colectiva de los beneficios, gestionada sindicalmente, en forma de auténticos fondos de asalariados, sugiere que existen límites históricos incluso para la socialdemocracia radical.

Ulf Himmelstrand nos dice que, a pesar de las condiciones sociales logradas, en Suecia existe la mayor concentración del capital de cualquier nación industrializada y que el capitalismo en su actual fase transnacional y tecnológica ha introducido elementos que amenazan a aquella sociedad, como son las desigualdades producidas necesariamente por mercados competitivos, la contaminación del ambiente, el desempleo, las contradicciones culturales del sistema y el egoísmo individualista.

En otras palabras, la socialdemocracia luchó por un cambio cualitativo por vía pacífica. Llegó al poder en varios países, como Francia, España, Alemania, Inglaterra (incluyendo algunos latinoamericanos, como Perú y Venezuela); pudo implantar reformas que beneficiaron a los obreros, pero no

<sup>9</sup> Véase *El Socialismo del Futuro / Revista de Debate Político*, Fundación Sistema, Madrid, vol. I, núm. 1, p. 121.

pudo establecer una sociedad cualitativamente distinta y tampoco pudo evitar la tendencia de creciente desigualdad entre algunos países desarrollados del Norte con respecto a la inmensa mayoría de los países del Sur, como lo han demostrado Wallerstein y Arrighi,<sup>10</sup> dinámica que ha podido demostrarse estadísticamente con estudios sobre la evolución de las economías en los últimos cincuenta años y que echa por tierra el famoso desarrollismo. Me pregunto si estos elementos no deberían ser considerados con toda atención por una estrategia de izquierda que quisiera llevar a nuestro país a mejores condiciones de vida.

Aquí es donde vale la pena detenerse en el asunto de la democracia. Como ha demostrado Macpherson en su libro *La democracia liberal y su época*,<sup>11</sup> la democracia fue, desde el siglo XVII, una demanda de las clases populares temida por la nobleza y más tarde por la burguesía. Es por ello que James Mill y Jeremy Bentham inventaron la democracia como protección de los poderosos frente al populacho, estableciendo límites de propiedad, honorabilidad, sexo y edad para el votante. Recordemos que fue hasta el tardío año de 1965 cuando tuvieron los negros derechos electorales en los Estados Unidos y que la mujer fue incorporada también tardíamente a la vida política. La democracia fue temida por el capitalismo y los liberales como la *dictadura de las mayorías*, hasta el momento en que establece una clara separación entre el ámbito económico y político o, en términos equívocos, entre el Estado y la sociedad civil. En otras palabras, el capitalismo sólo pudo adoptar la democracia hasta que la privó de su potencial emancipador, reduciéndola al ámbito jurídico-político. El capitalismo ha mostrado a lo largo de su historia una gran flexibilidad: puede convivir con dictaduras, como en los casos de los regímenes de Hitler, Franco o Pinochet; puede convivir con monarquías; o puede convivir con democracias. La última opción fue posible por el desarrollo del Estado keynesiano, pero al ser sustituido por el neoliberalismo se abren otros interrogantes sobre la nueva interrelación. Por otro lado, el socialismo surgió en el siglo XIX como un movimiento que buscaba subsanar las agudas contradicciones del capitalismo, en estrecha relación con los movimientos democráticos, hasta su ruptura por la vía estalinista y su coexistencia con la



<sup>10</sup> Véanse Immanuel Wallerstein, *The Capital World Economy*, Cambridge University Press, Nueva York, 1979; Giovanni Arrighi, "Las desigualdades de la renta mundial y el futuro del socialismo", en *El Socialismo del Futuro*, núm. 4, Fundación Sistema, Madrid, 1991; y Amin, Arrighi et al., *Dinámica de la crisis global, Siglo XXI* Editores, México, 1987.

<sup>11</sup> C.B. Macpherson, *La democracia liberal y su época*, Alianza Editorial, Madrid, 1982.

sociedad de mercado por la vía socialdemócrata.

¿Se podría decir que aquel llamado socialismo como éste fracasaron en todo? La respuesta es no. Ya hemos dicho que el *socialismo real* tuvo un relativo éxito económico después del término de la segunda guerra mundial y permitió a aquellas sociedades superar el subdesarrollo; ya hemos dicho, también, que aquel bloque de países permitió formar un dique de contención al capitalismo estadounidense, su contribución a la lucha en contra del colonialismo fue decisiva; asimismo, que, gracias a la socialdemocracia, entre otros movimientos, se lograron reivindicaciones obreras muy importantes, la difusión de una ideología de justicia e igualdad y la flexibilización del capitalismo, pero ello no nos debe llevar a confundir, como lo han demostrado autores como Adam Przeworski,<sup>12</sup> entre un movimiento que tiene como horizonte el capitalismo con la lucha por el socialismo.

Llegamos aquí a la pregunta central: si el llamado *socialismo real* no era un auténtico socialismo, y si la socialdemocracia ha fracasado en establecer la nueva sociedad, entonces, ¿cuál es la alternativa?

En primer lugar, el socialismo sigue representando la más importante crítica a las desigualdades y enajenaciones por el capitalismo, pero su profundización en la nueva etapa del capitalismo posmoderno exige un replanteamiento de las antiguas premisas, de acuerdo con las nuevas necesidades de las clases subalternas.

En segundo lugar, conforme a lo que hemos expuesto, al *socialismo real* y al marxismo en su conjunto les faltó una concepción más elaborada de la democracia, concibiéndola no exclusivamente como una forma de distribución del poder político, sino como una modificación de la sociedad en su sentido global: en la esfera del Estado, la economía y la sociedad civil. Hoy existen muchas concepciones sobre las formas de la democracia procedentes de una interrelación entre un cierto tipo de liberalismo y una forma especial de entender el socialismo. Hay quienes han planteado una depuración del marxismo con relación al nuevo planteamiento del socialismo y de la democracia. Por mi parte, considero que todas las teorías actuales están en proceso de depuración, pero deben distinguirse aportes de elementos caducos. No me es posible abordar este tema,

<sup>12</sup> Adam Przeworsky, *Capitalismo y socialdemocracia*, Alianza Editorial, México, 1992.

pero existe un debate abierto. A su vez, a la socialdemocracia le faltó una nueva teoría económica y una nueva teoría política que permitieran dar cuenta de los límites impuestos por el capitalismo.

En tercer lugar, para poder elaborar una concepción nueva del socialismo se requiere hacer una depuración de los puntos ciegos que han permitido una lectura extraña y opuesta a sus propias intenciones. Aquí me refiero a un problema complejo, que surge de los intentos de realización de una teoría. En efecto, en la actualidad existen diversos movimientos socialistas que han considerado con razón la no identidad entre las aspiraciones o ideales hacia una sociedad mejor con las injusticias, crímenes y corrupciones que se cometieron en su nombre. Nadie que tenga un mínimo de ética puede estar en favor del *gulag*, de los millones de muertos durante la colectivización estalinista o de la privación de los derechos humanos. Pero también el análisis debe ser justo y debería agregarse que nadie puede aceptar que en nombre de religiones, como el cristianismo, basadas en el amor entre los hombres, se cometieran los más bárbaros crímenes durante periodos como los de la Inquisición, las cruzadas o la conquista de América. Y ya no se diga los genocidios que se han cometido en nombre del capitalismo en la primera y segunda guerras mundiales, en Vietnam, en Hiroshima y Nagasaki, y los millones de personas que han muerto silenciosamente por obra de la pobreza extrema generada por el sistema.

A pesar de ello, se plantea el siguiente problema: o bien coexiste con elementos positivos en todas estas concepciones, como el socialismo, el liberalismo o el cristianismo, un aspecto que permite esas interpretaciones nocivas que ha habido para la especie humana, aspecto que tendría que ser depurado —como lo sería una confusión entre lo utópico y lo posible en el primero; la prioridad del mercado, en el segundo; y el núcleo dogmático, en el tercero—, o bien existe una distancia insuperable entre la teoría, los ideales y la praxis, cuyo hiato es imposible de llenar por la inevitable intervención de las pasiones y los intereses, o bien el problema no estaría tanto en la teoría sino en la naturaleza humana, en donde encontramos bondad y maldad, altruismo y perversión, desinterés y poder, que generan terribles



injusticias, y que por ello se plantea la necesidad de una nueva ética que inhiba los comportamientos más nocivos del hombre. Las tres respuestas me parecen viables.

En cuarto lugar, en la sociedad actual encontramos nuevos problemas, como los planteados por la crisis de los sistemas ecológicos, la igualdad y diferencia entre los sexos, las nuevas formas de explotación y enajenación derivadas de las nuevas tecnologías, la creación de nuevas marginalidades, los conflictos de raza y de etnia, los urgentísimos problemas de la pobreza extrema en el Sur y de los inmigrantes en el Norte, y tantas cuestiones más que conforman las luchas por un mundo mejor. Aquí se plantea el problema de cómo coordinar esas luchas sin operar una subordinación de ellas a una sola concepción, por más amplia e importante que sea.

En quinto lugar, se plantearon durante mucho tiempo las tesis de que el socialismo era una sociedad que necesariamente surgiría de las contradicciones del capitalismo y que implicaría "el salto del reino de la necesidad al reino de la libertad". Por las experiencias que se han tenido, podríamos decir que la evolución de la nueva sociedad no surge, en forma espontánea, de las contradicciones objetivas y que tampoco es un acto voluntario, sino una forma histórica que se va incubando lentamente, en largos periodos, como ocurrió con el paso del feudalismo al capitalismo. Ello no quiere decir que debamos renunciar a pensar una sociedad sin explotación, sin enajenación y con libertad, pero lo debemos hacer tal y como lo proponía Ernst Bloch que deberían concebirse las utopías: sin confundir lo deseable con lo posible y utilizando conscientemente la utopía como crítica de la realidad existente.

A mi juicio, el socialismo debe llegar a una nueva concepción a partir de un diagnóstico preciso del capitalismo; una redefinición de los sujetos y un vínculo indisoluble con una concepción de la democracia en su sentido radical y emancipatorio.

Las fuerzas de izquierda en nuestro país deberán generar con gran independencia e imaginación sus nuevas propuestas, porque ya no podemos permitirnos el lujo de repetir una historia que ya conocemos.

# EL MARXISMO CRÍTICO DE MANUEL SACRISTÁN

*francisco fernández buey*

## 1

**M**anuel Sacristán nació en Madrid, en 1925, y murió en Barcelona, en agosto de 1985. En esta última fecha, la crítica lo presentó unánimemente como uno de los pocos grandes filósofos españoles posteriores a la guerra civil (1936-1939) y como el más importante de los filósofos marxistas que han escrito en España.<sup>1</sup> Esta unanimidad, nada habitual en el mundo intelectual hispánico, se comprenderá mejor si se toma en cuenta que la influencia de Manuel Sacristán en los ambientes universitarios e intelectuales de oposición a la dictadura franquista fue muy notable y muy persistente en la España de los años sesenta y setenta.

La influencia del pensamiento de Sacristán es también perceptible en otros países de habla hispánica, sobre todo en México, donde se editó por primera vez su antología de escritos

de Antonio Gramsci<sup>2</sup> y en cuya universidad impartió varios cursos en 1982-1983. Este hecho contrasta con la escasa atención prestada hasta ahora a su obra en los países europeos más próximos, aunque también es cierto que la fortuna de la obra de Sacristán en Europa parece empezar a cambiar en los años siguientes a la muerte del filósofo.<sup>3</sup> No hay duda de que el aislamiento de la cultura española en la época de la dictadura franquista ha contribuido decisivamente a este desconocimiento. Pero también hay que considerar otras dos circunstancias externas. En primer lugar, que la orientación del marxismo de Sacristán fue bastante atípica en el panorama europeo de aquellos años, claramente dominado por el

*Francisco Fernández Buey.* Filósofo español, fundador de la revista *Mientras Tanto*. Miembro del Consejo Asesor internacional de *Dialéctica*. Traductor e introductor en español de Gramsci y del marxismo italiano. Su más reciente libro es *Discursos para insumisos discretos*.

cientificismo de altusserianos y dellavolpianos. Y en segundo lugar, que la coincidencia temporal entre el final de la dictadura franquista y la proclamación de la última crisis del marxismo por Althusser y Colletti en la Europa del sur tampoco ha favorecido en nada la difusión de su pensamiento, pionero en el acercamiento de comunismo y ecologismo, pero excéntrico, también, respecto de las corrientes políticas dominantes al final de la década de los setenta (eurocomunismo y neoliberalismo socialdemocrático).

## 2

Sacristán dejaba al morir una obra escrita no muy extensa; una obra que parecerá exigua a todos aquellos que la comparen con lo que fue su actividad y su influencia en la cultura española durante treinta años. Buena parte de la misma fue producida en condiciones especialmente duras, de precariedad económica, y determinada, además, por la clandestinidad en que hubo de desarrollarse el comunismo español bajo la dictadura del general Franco. El propio Sacristán definió esa parte de su obra como “ocasional”, como cosa hecha cumpliendo encargos editoriales o políticos, *pane lucrando*, o por responsabilidad civil, por compromiso social. Cuando, cediendo a presiones continuadas de no pocos amigos, el filósofo se decidió en 1982 a recopilar aquellos escritos, lo hizo bajo un título modesto, aunque también significativo: *Panfletos y materiales*.

En este título hay una punta de ironía de filósofo. Sacristán, que siempre tuvo el orden y el método como categorías principales de la vida intelectual y para quien trabajar y escribir por gusto era virtud principalísima, sabía muy bien que lo que él mismo produjo (tal vez con un par de excepciones) era el resultado de un trabajar y de un escribir en circunstancias, no sólo muy penosas, sino también muy distintas, de las que hubiera elegido de haber podido hacer esta elección. Pero junto a la ironía, y haciendo un todo con ella, hay también en este título la vindicación, contra la corriente, de un viejo género en vías de extinción.

Bajo el rótulo “panfletos y materiales”, el lector de hoy encontrará alguno de los más exquisitos trabajos de crítica

literaria que se escribieron bajo el franquismo (por ejemplo, sobre *Alfanhuí*, de Rafael Sánchez Ferlosio) y varios de los más pregnantes ensayos filosóficos que se han pensado en este país desde la muerte de Ortega y Gasset. Nunca, que yo sepa, el *material* de la tradición marxista o el *panfleto* comunista habían alcanzado en España la corrección lingüística, la precisión lógica, la amplitud de miras y la autenticidad moral que se logran en estos miles de páginas que componen los *Panfletos y materiales*. Empezaron a aparecer, publicados por la Editorial Icaria, de Barcelona, en 1983.



La antología, en cuatro volúmenes, recoge escritos que cubren un periodo de aproximadamente treinta años de la actividad de Sacristán. La mayoría de esos escritos había sido publicada en revistas de difusión irregular o clandestina y, en cualquier caso, inencontrables ya en España a finales de la década de los setenta. El detalle de esta edición es como sigue: 1. *Sobre Marx y marxismo* (1983); 2. *Papeles de filosofía* (1984); 3. *Intervenciones políticas* (1985); y 4. *Lecturas* (1986). Los dos últimos volúmenes aparecieron ya después de la muerte de Manuel Sacristán. Se encargó de la edición Juan Ramón Capella.<sup>4</sup> Un quinto volumen de los escritos de Sacristán fue publicado en 1987 con el título de *Pacifismo, ecologismo y política alternativa*; incluye sus últimas intervenciones, por lo general escritas para la revista *Mientras Tanto*.

### 3

La aproximación de Manuel Sacristán al marxismo se produjo durante su estancia en Alemania (1954-1956), en la Universidad de Münster, en la que trabajó con Scholz, especializándose en lógica formal.<sup>5</sup> Sacristán había estudiado previamente derecho y filosofía en la Universidad de Barcelona. Durante aquellos años adquirió un sólido conocimiento de los clásicos griegos y latinos, así como de la literatura jurídica; se interesó por la narrativa y por el teatro, pero también por la teología y por la literatura mística. Varias estancias veraniegas en Francia lo habían puesto en contacto con el existencialismo de la época y con la obra conmovedora de Simone Weil. De la Weil, entonces prácticamente

desconocida en España, reseñó varias obras, entre 1951 y 1952, para la revista barcelonesa *Laye*; *La p santeur et la grace*, *Attente de Dieu*, *L'Enracinement*, *La Connaissance surnaturelle e Intuitions pr chr tiennes*. En los años inmediatamente siguientes, Sacristán escribió varias reseñas y ensayos sobre Jaspers, sobre el *Sein und Zeit* heideggeriano, sobre *El banquete* de Platón y sobre el concepto kantiano de historia.<sup>6</sup>

El joven Sacristán, por otra parte, se sintió muy pronto atra ido por la obra de Ortega y Gasset, cuyo rigor reflexivo y hermosa lengua estaban muy encima de toda la producción filosófica española de entonces. De esta influencia de Ortega hay también muestras inequívocas en los primeros escritos publicados hasta 1954 en la revista *Laye* y, después de esta fecha, en artículos y conferencias todavía inéditos.<sup>7</sup> No es fácil de clasificar entre las corrientes filosóficas de la época el pensamiento de Sacristán a mediados del decenio de los cincuenta, inmediatamente antes de la fase de Münster y de su toma de contacto con el marxismo. El sociólogo Esteban Pinilla de las Heras ha escrito que su filosofía de entonces era una variante personalista, no cristiana, de la filosofía del sentido común.<sup>8</sup> Lo cierto es que al final de este periodo Sacristán empezó a interesarse por la lógica, la historia del pensamiento científico y la filosofía analítica de la ciencia.

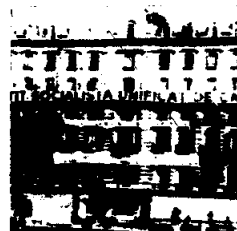
Falta todavía un estudio detallado de los escritos de Sacristán en este periodo de formación,<sup>9</sup> pero entre éstos se puede destacar "Verdad: desvelaci n y ley" y "Tres libros en la estacada".<sup>10</sup> Se sabe, por otra parte, que ya en aquellos años el joven Sacristán se había revelado como un potente organizador cultural en ruptura con los jóvenes universitarios falangistas. Los estudios de Laureano Bonet, Pinilla de las Heras y García Borrón coinciden con otros testimonios, como el del poeta Gil de Biedma y el del escritor y editor Josep Maria Castellet, en presentar a Sacristán como principal organizador del grupo barcelonés que entre 1950 y 1954 publicó la varias veces mencionada revista *Laye*, que según la opinión de la crítica actual fue la más prestigiosa e informada de las publicaciones barcelonesas de aquella época en verdad difícil para las letras en España. En ella colaboraban entonces algunos de los más conocidos representantes de lo que ha dado en llamarse Generación de los Cincuenta.

## 4

En Alemania, además de estudiar lógica formal y de profundizar en el conocimiento de la fenomenología y de la filosofía existencial, Sacristán leyó a Marx y entró en contacto con trabajadores comunistas alemanes organizados. A través de ellos se puso en relación con la dirección del PCE, que en esa época estaba establecida en París.<sup>11</sup> Desde 1956 Sacristán fue miembro del Comité Central del Partido Comunista de España. Se le encargó coordinar las primeras organizaciones de estudiantes y profesores comunistas existentes en la Universidad de Barcelona, se ocupó de la política cultural de la organización clandestina y en algunos momentos también de las relaciones con otros partidos de la oposición antifranquista.<sup>12</sup>

El primer texto en que Manuel Sacristán se ocupa de temas marxistas es “¿Cómo leer el *Manifiesto comunista*?” (1956 o 1957), un material redactado para las primeras organizaciones del Partit Socialista Unificat de Catalunya, en esa época rama catalana del Partido Comunista de España. Durante los años que van desde 1956 hasta 1968, Sacristán desempeñó una ardua tarea, seguramente muy superior a la de las propias fuerzas físicas, combinando el trabajo de docente e investigador universitario con el trabajo en la política comunista clandestina. Fue simultáneamente profesor de filosofía en la Universidad de Barcelona y organizador de la política cultural del Partido Comunista, pero tuvo que vivir de las traducciones (del alemán, del francés y del inglés),<sup>13</sup> revelándose ya como un agudo escritor y ensayista.

Entre 1957 y 1958, Sacristán dio forma a una investigación sobre la obra de Martin Heidegger que leyó como tesis doctoral en la Universidad de Barcelona. Lleva por título “Las ideas gnoseológicas de Heidegger”.<sup>14</sup> Por esas mismas fechas escribió un ensayo de 150 páginas sobre la filosofía contemporánea, que había de hacer época en los medios universitarios españoles de la época, por el espacio concedido en él a la filosofía analítica contemporánea y a las diversas corrientes del marxismo.<sup>15</sup> También por entonces tradujo y editó los artículos periodísticos de Marx y Engels sobre la España del siglo XIX,<sup>16</sup> primera publicación de obras de Marx



y Engels que se hacía legalmente en España bajo la dictadura de Franco.

En los años que siguieron, entre 1959 y 1965, Sacristán continuó alternando con parecida intensidad el trabajo docente con el editorial y el político. La mención de lo producido en aquéllos puede contribuir significativamente a la mejor comprensión de la orientación filosófica de Sacristán en su madurez. De esa época conviene subrayar tres aspectos complementarios: uno, la lectura y traducción de textos contemporáneos de lógica y filosofía de la ciencia de tradición analítica (Quine y Russell, entre otros), lo que daría como resultado la redacción de un manual académico de *Introducción a la lógica y al análisis formal* (que es una de las primeras introducciones a la lógica formal publicadas en España).<sup>17</sup> Dos, la profundización de temas y autores marxistas (traducción del *Anti-Dühring*, de Engels, primeras versiones de Lukács y de Adorno), cuyo resultado principal fue el más sólido y original de los ensayos marxistas escritos en España hasta entonces: “La tarea de Engels en el *Anti-Dühring*”.<sup>18</sup> Y tres, la persistencia en la lectura y relectura de los clásicos, particularmente de la literatura alemana, lo que explica el matiz clasicista y germanista que caracterizaría ya siempre el marxismo de Sacristán.<sup>19</sup>

## 5

El redescubrimiento del marxismo en España durante los años sesenta está en gran parte vinculado al trabajo de Manuel Sacristán como traductor y ensayista. A él se debió, como se ha indicado ya, la iniciativa de traducir y editar el primer libro de Marx editado legalmente en España bajo el franquismo: *Revolución en España*, volumen que recoge las colaboraciones de aquél y de Engels sobre nuestro país en el *New York Daily Tribune*. El prólogo a este volumen,<sup>20</sup> pese a su brevedad, apunta dos de los rasgos característicos del marxismo de Sacristán: el acercamiento histórico-crítico a la obra de Marx (acercamiento por completo ajeno a las operaciones embalsamatorias o catequísticas de los clásicos) y la acentuación del interés por los problemas metodológicos.

En 1958, antes de que este volumen viera la luz, Manuel Sacristán había escrito la antes mencionada panorámica de las corrientes filosóficas desde la terminación de la segunda guerra mundial. El interés de este ensayo no se reduce al capítulo dedicado a los marxismos. En él se informa, con similar rigor y actualizada documentación, sobre los varios existencialismos de la época, del neopositivismo y corrientes afines, del movimiento racionalista, así como de la evolución de las tradiciones escolástica y hegeliana, e incluso —aunque en menor medida— del estado de la filosofía en el Extremo Oriente.<sup>21</sup>

Junto a la cultura enciclopédica del autor, lo que todavía ahora llama la atención y constituye una nota de originalidad en dicho ensayo es su criterio básico, esto es, la atención prestada a la *situación espiritual* de los años estudiados y, sobre todo, a la compleja relación (angustiada en unos casos, autocrítica en otros, pero en revisión en los más) entre filosofía y ciencias positivas, trasfondo de la cual fue la reflexión sobre las dimensiones de la última catástrofe bélica. De ahí que, a diferencia de lo que era habitual en los medios universitarios españoles de entonces, Sacristán seleccionara a los autores estudiados en razón de su peso en la determinación de la vida espiritual de la época y no sólo a partir del tecnicismo dominante en las academias. La manifestación de este criterio revela, desde luego, preferencias. Pero, como era normal en publicaciones que habían de pasar la estricta censura franquista, no hay en el ensayo declaración abierta de un punto de vista marxista.

Ello no obstante la panorámica que Sacristán proporciona del marxismo contemporáneo en esa fecha y la elección de los autores a los que dedicaba mayor espacio, lo que constituía datos suficientes para hacerse una idea bastante precisa de las orientaciones más salientes de su pensamiento de entonces, a saber: los temas lógicos y epistemológicos (el debate acerca de la interpretación filosófica de las teorías científicas más recientes, la reflexión metacientífica acerca del papel de la ciencia en las sociedades contemporáneas); la “filosofía de la praxis”, de Antonio Gramsci; y, secundariamente, la dimensión filosófica del pensamiento de Mao Tse-Tung. En tal sentido, si en la obra de J.D. Bernal destacaba Sacristán un programa de filosofía científica *activa*



tendente a la integración de la ciencia positiva en el humanismo y que critica al tiempo la “fobosofía” de las menos apreciables derivaciones neopositivistas en Antonio Gramsci (y señaladamente en los *Cuadernos de la cárcel*), descubría al “mayor filósofo marxista europeo occidental”; el apartado dedicado a Mao Tse-Tung se limitaba, por último, a apuntar la fundamentación teórica por éste de las peculiaridades del desarrollo del marxismo en China.

Es posible indicar aún un par de notas más contenidas en aquel ensayo. Primera: la argumentación de que el marxismo *no es una filosofía* en el sentido clásico y académico del término, *sino más bien un filosofar*. Y segunda: la crítica al intervencionismo dzanovista en cuestiones científicas y filosóficas como motivo central del empobrecimiento del marxismo soviético en la época de Stalin. Respecto de esto último (objeto de intensas controversias en el movimiento comunista de la época), tan notable es la información que se proporciona acerca del debate soviético sobre la nueva física como la libertad de criterio con que Sacristán aborda la manida reducción de todos los males del llamado *socialismo real* al “culto de la personalidad de Stalin”.<sup>22</sup>

## 6

Si en esta parte del ensayo de 1958 se advierte ya la preferencia de Manuel Sacristán por el filosofar de Antonio Gramsci entre los marxistas, la introducción de su tesis doctoral sobre Martin Heidegger, leída en la Universidad de Barcelona a principios de 1959, pone de manifiesto cierta proximidad a uno de los temas del Lukács maduro. En efecto, al estudiar la evolución de las ideas gnoseológicas de Martin Heidegger (en una fecha, dicho sea de paso, anterior a la queja sartriana sobre el descuido de los marxistas europeos respecto de las corrientes existencialistas), Sacristán explicitaba desde la primera página (aunque sin citar al filósofo húngaro por su nombre) la coincidencia con la crítica lukacsiana de la destrucción de la razón en las filosofías irracionalistas del siglo XX. Con esa inspiración enlaza también la respuesta a la pregunta central de la tesis: *¿Qué puede aprender el pensamiento racional de las ideas gnoseológicas*

de Heidegger? Luego de conceder a Heidegger el mérito de la superación del gnoseologismo en la filosofía contemporánea, la conclusión de este estudio de Sacristán afirma que “no es de esperar que el hombre interrumpa su diálogo racional con la realidad para entablar ese otro diálogo en la historia del ser, cuyos personajes se niegan a declarar de dónde reciben la suya”.<sup>23</sup>

La principal diferencia, sin embargo, entre la estimación del desarrollo del irracionalismo contemporáneo por Lukács y el análisis que hace Manuel Sacristán de las ideas gnoseológicas de Martin Heidegger es consecuencia de una distinta formación cultural y, sobre todo, de la valoración por el pensador español de la lógica formal y de la filosofía de la ciencia de orientación analítica. Ambas cosas determinan en el último caso un tono completamente alejado de la prisa política con que escribiera Lukács en su momento, así como un estilo en el que aún hoy se puede recalcar la finura del matiz con que se distingue entre las motivaciones de Heidegger y la debilidad argumentativa de sus doctrinas acerca de la verdad lógico-formal, la abstracción y el supuesto valor del método etimologizante, o la forma en que se llama la atención sobre lo que representó la obra de aquél por comparación con filosofías anteriores de orientación igualmente irracionalista.

La precisión técnica de ese análisis y la contundencia de su conclusión siguen siendo pertinentes en la actualidad. Pero si se menciona aquí ese rasgo de *Las ideas gnoseológicas de Heidegger* es por el hecho de que ambas cosas (la atención prestada al matiz filosófico y la aspiración, sin embargo, al “pensamiento crudo”, en el sentido que dio Brecht a esta expresión al añadir: “lo simple es lo difícil”) serían una constante del marxismo de Sacristán, incluso cuando adopta la forma del ensayo, del artículo breve o del modesto material. Esta constante es observable, por ejemplo, en el estudio de la obra de Lenin como filósofo o en el análisis del pensamiento de Lukács (1967) al hilo de los conceptos de razón e irracionalismo.<sup>24</sup>

En uno y otro casos, pero también, más en general, en el debate con las principales corrientes marxistas contemporáneas, Sacristán no ha dejado de indicar lo que lo separa de pensadores y revolucionarios respecto de lo que en



otros aspectos manifiesta la mayor afinidad o simpatía: el concepto de la relación entre filosofía y ciencia, o, más precisamente, la orientación epistemológica. Meridiana es, en tal sentido, esta declaración de los últimos años de su vida: "Nunca me gustó la epistemología predominante en la tradición marxista. Siempre me pareció que en ese campo eran mejores las escuelas marxistas minoritarias".<sup>25</sup>

En efecto, esta crítica a la debilidad epistemológica de las corrientes marxistas aflora tanto en la estimación del filosofar de Gramsci y de Lenin como en el diálogo que Sacristán estableció con Lukács y con la Heller de la etapa de Budapest, o en la controversia con Althusser y con Colletti.<sup>26</sup> La finalidad de la crítica es evitar al marxismo contemporáneo el doble escollo del ideologismo y de la escolástica cientificista, o sea, el error consistente en "imponer a las teorías científicas en sentido estricto los rasgos totalizadores propios del pensamiento revolucionario" y la tendencia a "atribuir al marxismo el estatuto epistemológico de la teoría científica en sentido estricto".<sup>27</sup>

Si la forma principal de expresión del marxismo de Sacristán, tan emblemática como modestamente significada en el rótulo de "panfletos y materiales", enlaza, a través de condicionamientos externos muy parecidos, con el tronco común del pensamiento socialista en España, y si su insistencia en subrayar (en el conjunto de la obra de Marx) el programa crítico, favorable a la emancipación de las clases sociales subalternas, da fundamento y desarrolla la intención revolucionaria de una parte del socialismo hispánico, en cambio, la atención prestada a la cuestión del método y a los problemas epistemológicos lo aleja de lo que fueron siempre las preocupaciones y temas dominantes de este último.

Efectivamente, la formación lógico-metodológica y los conocimientos científico-filosóficos de Sacristán han dado como resultado precisiones y sugerencias acerca de los diferentes ámbitos de relevancia de ciencia positiva y dialéctica, discusiones críticas de la utilización redundante del concepto de dialéctica, aclaraciones sobre los varios usos marxianos del término mismo de *ciencia* o acerca de la relación entre ésta y programa crítico en el marxismo, cuyo conjunto no tiene antecedentes en el pensamiento socialista español, ni en la corriente que cristalizó en la II Internacional,

ni en las aportaciones más notorias de la III Internacional. Es más, la prudencia dialéctica, tan antiespeculativa como anticientificista, que siempre caracterizó el marxismo de Sacristán, ha mantenido a éste al margen de la angustiada autocritica con que varias de las escuelas marxistas europeas reaccionaron, a finales de la década de los setenta, a las exageraciones ideologistas o cientificistas anteriores. Desde este punto de vista, tal vez la característica más saliente del marxismo de Sacristán es la *acentuación de la naturaleza antiideológica del pensamiento revolucionario* que tuvo su origen en Marx. Tal orientación está expresada ya en 1965 con inequívoca rotundidad:

“El pensamiento de Marx ha nacido como crítica de la ideología y su tradición no puede dejar de ser antiideológica sin desnaturalizarse”.<sup>28</sup>



## 7

Desde aquella fecha de 1965, este tema aparece en los escritos de Sacristán como hilo conductor que vertebra varias de sus discusiones con diferentes generaciones marxistas. Está en el centro de las objeciones que hizo al uso gramsciano del concepto de ideología en los *Quaderni del carcere*; ocupa igualmente un lugar central en la discusión con el Lukács de *La destrucción de la razón*; alcanza un nuevo desarrollo en la estimación, otra vez crítica, del concepto leniniano del marxismo, según el cual también éste seguiría teniendo un elemento ideológico; y rebrota en una equilibrada presentación de los primeros resultados de la denominada Escuela de Budapest. En todos esos casos (que corresponden a ensayos publicados hasta principios de los años ochenta) Sacristán no ha dejado de afinar en este motivo de la “eliminación de la especulación ideológica en el pensamiento socialista”.

Así, si en 1967 esta tarea le parecía “el programa más fecundo que puede proponerse para el marxismo contemporáneo”, o sea, el programa de la hora, algunos meses después (en el marco de la discusión con lo que llamó el “panideologismo de Lukács”) Sacristán se enfrenta abiertamente incluso con un riesgo que él mismo había

señalado con preocupación (el de ser confundido por marxistas de orientación hegeliana con los teóricos del “final de las ideologías”); se distancia, por tanto, de la caracterización del marxismo como concepción del mundo para proponer una distinción precisa entre ésta y lo que deba ser un programa crítico revolucionario.

Admitiendo, pues, que el asunto de la caducidad de las ideologías se ha concretado por el momento en una nueva ideología reaccionaria, en la ideología del fatalismo tecnológico, niega Sacristán que la conciencia crítica haya de aceptar por eso “el ser albergada por la magnificencia sin cimientos de las concepciones del mundo estructuralmente románticas”. Ésta, la concepción del mundo, no puede ser para el pensamiento revolucionario mediación entre programa práctico racional y conocimiento positivo, porque mezcla *teoría* en un sentido muy vago (o pseudoteoría) con finalidades y valoraciones que no son reconocibles como tales. De ahí que la lucha marxiana contra la obnubilación de la conciencia, la crítica de las ideologías, incluso en el pensamiento revolucionario de formación marxista, se materialice para Sacristán en una hipótesis general, en la cual “la mediación tiene que ser producida entre una clara conciencia de la realidad tal cual ésta se presenta a la luz del conocimiento positivo de cada época, una conciencia clara del juicio valorativo que nos merece esa realidad y una conciencia clara de las finalidades entrelazadas con esa valoración, finalidades que han de ser vistas como tales, no como afirmaciones (pseudo)teóricas”.<sup>29</sup>

Hay que decir que esta lanza antiespeculativa y antiideológica, en favor de la claridad de la conciencia científica y político-moral, fue rota a contracorriente, justo en un momento en el cual las luchas obreras y estudiantiles estaban propiciando en España y en Europa una nueva recuperación unilateral del culturalismo idealista y voluntarista con que lo mejor del marxismo de los años veinte había tratado de oponerse al achatamiento de la tradición revolucionaria por las socialdemocracias. En ese contexto, la propuesta antiideológica de Sacristán debe leerse como una advertencia del siguiente tenor: la recuperación teórico-práctica del marxismo no se hará mediante un nuevo retorno, volviéndose nuevamente hacia Hegel, sino mirando

de frente a lo que hay, al presente, enlazando para ello con el conocimiento empírico, con el cultivo de las ciencias (naturales y sociales) positivas. Pero en los ensayos que Sacristán escribió en esa época, dicha advertencia cubría al mismo tiempo otro flanco: no hacerse la ilusión de que el marxismo es la ciencia sin más (o *la gran ciencia* o *la otra ciencia*, como a veces se decía). Fruto de esta *prudencia dialéctica*, que desde el primer momento no quiso pagar un tributo considerado innecesario al origen hegeliano de aquélla, fueron también intervenciones teórico-políticas o político-culturales acerca, por ejemplo, del lugar de la filosofía en los estudios superiores o sobre la universidad y la división del trabajo,<sup>30</sup> intervenciones en las que aún es más patente la aspiración de Sacristán a un “pensamiento crudo”, que por necesidad tenía que resultar entonces polémico. En cualquier caso, aquel “programa de la hora” se fue ampliando temáticamente en los papeles escritos en los años setenta, buena parte de ellos publicada ya en las revistas barcelonesas *Materiales* (1976-1977) y *Mientras Tanto*.



## 8

En 1965, Sacristán fue excluido de la Universidad por motivos políticos. La protesta universitaria por esta expulsión enlazó rápidamente con la lucha de los estudiantes en favor de una organización autónoma y democrática, libre de las ataduras del sindicato impuesto obligatoriamente por el régimen del general Franco. Este amplio movimiento en favor de una universidad democrática, que movilizó sobre todo a las universidades de Barcelona y Madrid entre 1965 y 1967, fue como una premonición de la rebelión de los estudiantes europeos y norteamericanos, y acabó enlazando con ella a partir de 1968, radicalizando las reivindicaciones iniciales de los estudiantes de España. Junto con José Luis Aranguren, Agustín García Calvo, José María Valverde y Enrique Tierno Garván, Manuel Sacristán se convirtió entonces en símbolo de la resistencia universitaria a la dictadura. Varios de los principales papeles del movimiento universitario de aquellos años se deben a su pluma.<sup>31</sup> Durante aquellos años, Sacristán fue igualmente el alma de varias

revistas editadas por el Partido Comunista en Barcelona (*Nous Horitzons*, *Universitat y Veritat*, principalmente) y siguió jugando un importante papel en la organización del trabajo cultural entre los intelectuales antifranquistas.

Por otra parte, su relación sentimental con la hispanista napolitana Giulia Adinolfi puso a Sacristán en contacto con la cultura política italiana, y en sus intervenciones de estos años resulta apreciable la influencia de la actitud de distanciamiento relativo de la Unión Soviética mantenida por Togliatti desde el XX Congreso del PCUS hasta los últimos años de su vida, así como el aprecio de éste por “la batalla de ideas” en el seno de la tradición socialista. Sacristán trató de imprimir esta misma orientación policentrista (y respetuosa de las particularidades estatales y nacionales) en la vida política del PCE-PSUC. Consecuencia del vínculo con el comunismo italiano es también su aproximación a la obra de Antonio Gramsci. A Sacristán se deben las primeras menciones (en 1958-1959) de la filosofía de la praxis en España, así como la edición de una antología de los escritos gramscianos que fue prohibida por la dictadura, por lo que tuvo que publicarse inicialmente en México (1970). Este texto ejerció gran influencia en los ambientes marxistas de Barcelona y Madrid cuando finalmente, después de la muerte de Franco, pudo ser distribuido en España.

La ocupación de Sacristán con la obra de Gramsci y el término de la preparación de la antología gramsciana coincidió con los importantes acontecimientos europeos del año 1968. Sacristán, al resaltar la magnitud de éstos para la evolución del movimiento comunista y de la cultura socialista en Europa, se refirió a los acontecimientos de París y de Praga denominándolos “el doble aldabonazo”.<sup>32</sup> Vio precisamente en este doble aldabonazo el final del marxismo del teorema y la objetividad, y el comienzo de la recuperación del marxismo del método y de la subjetividad.

En los años que siguieron, Sacristán tradujo al español algunas de las principales obras del *marxismo occidental*: *Historia y conciencia de clase*, de Lukács; y *Marxismo y filosofía*, de Karl Korsch. Discutió la epistemología de Lenin y empezó a ocuparse de los problemas que consideraba posleninianos. La orientación de su marxismo de entonces, alejado por igual del cientificismo de althusserianos y dellavolpianos, y del

neorromanticismo a la Marcuse, se compadece bien con un punto de vista propio, también particular, en la controversia política de la época. Sacristán manifestó muy pronto su insatisfacción ante la política seguida por el PCF en mayo-junio de 1968. Consideró esta política unilateral en su análisis de los intereses de la burguesía, ingenua en su defensa del parlamentarismo y de la democracia realmente existentes, y miope en su justificación sin más de la defensa de la razón de Estado vigente en el PCUS. Postuló, por otra parte, la necesidad de una aplicación histórico-crítica de las categorías marxistas a la experiencia socialista, sobre todo a partir del nuevo curso en Checoslovaquia y de la invasión de este país por las tropas del Pacto de Varsovia. Chocó entonces con la dirección del Partido Comunista de España por considerar, no sólo que la crítica de Santiago Carrillo a la intervención de la Unión Soviética era demasiado tibia, sino también exclusivamente politicista, ignorante de los problemas de fondo de la construcción del socialismo en la URSS.

Si la situación de Sacristán en el seno del Partido Comunista se hizo difícil en aquellos años, tampoco resultaba fácil en la sociedad española de 1970 captar toda la carga de profundidad que contenía esta crítica del filósofo a la política de la dirección del PCE. Y ello por una razón muy sencilla: la vida en la clandestinidad y el mantenimiento de una lucha común contra la dictadura pusieron sordina a las discrepancias. De hecho, Sacristán quedó fuera de los órganos de dirección de este partido, por petición propia, desde 1970, pero continuó militando en las organizaciones de base del mismo, por considerarlo todavía columna vertebral de la resistencia antifranquista en España y, debido a ello, objeto de encarnizada persecución. Desde 1956, Sacristán fue en Barcelona el *comunista público* y, como tal, detenido por la policía política barcelonesa en 1957, 1964, 1966, 1967 y 1972. Por la misma razón, se le negó una cátedra universitaria en 1962, se le expulsó de la Universidad en 1965 y no se le permitió regresar a ella hasta 1973; volvió a ser expulsado en 1974 y no pudo llegar a desempeñar la docencia universitaria con alguna normalidad hasta después de la muerte del general Franco. Todavía en 1981, al comienzo de la transición política (respecto de la cual



Sacristán siguió siendo crítico), las autoridades del Ministerio de Educación le negaron nuevamente una cátedra.

Su discrepancia respecto de la política seguida por la dirección del Partido Comunista tomó una nueva dimensión a partir de 1974; primero en relación con las lecciones que había que sacar de la derrota del socialismo en Chile, en septiembre de 1973, y después oponiéndose a las primeras formulaciones, en Italia, del *compromiso histórico*, que llevarían a la proclamación del eurocomunismo. En aquellos años, Sacristán criticó con igual dureza el dogmatismo estalinista de los funcionarios identificados con la mayor parte de las actuaciones de la dirección rusa desde 1968 y el giro eurocomunista de los partidos de la Europa del sur, giro considerado por él, ya en 1977, como una utopía vacía condenada al fracaso.

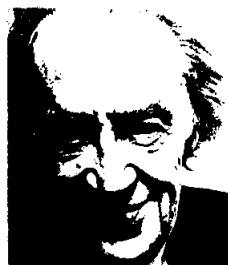
Por otra parte, Sacristán no dejó de discutir durante esos años, y con la misma fuerza, el extremismo representado en la Europa del sur por la resaca del '68, esto es, por los grupúsculos estudiantiles maoístas, trotskistas y anarquistas que por entonces trataban de suplantar a los trabajadores en la Barcelona industrial; un extremismo que, en opinión de Sacristán, imputaba idealistamente a los trabajadores un tipo de conciencia inexistente, o que glorificaba de manera acrítica la supuesta superación de la división entre trabajo intelectual y trabajo manual durante la revolución cultural china. Con todo, en esta crítica de Sacristán a las ideologías sesentaiochistas (marcusianismo, utopismo neorromántico, maoísmo a la europea, althusserianismo), que se extendieron por las universidades españolas durante la primera mitad de la década de los setenta, se puede observar también la aceptación por parte del filósofo barcelonés de un problema de fondo que hay en ellas y que movió a muchos estudiantes universitarios de aquella generación; a saber: la captación intuitiva de contradicciones básicas en el aparato educativo del capitalismo tardío. Representativo de este combate político en dos frentes es el ensayo titulado "La universidad y la división del trabajo".<sup>33</sup>

En 1975-1976, después del ajuste de cuentas con el marcusianismo y el althusserianismo, y de criticar al

eurocomunismo naciente como utopía socialmente inmantenible, Sacristán aceptó en gran medida el planteamiento del último Lukács en favor de un gran "movimiento antimanipulatorio y antiautoritario", con la convicción de que, después de las derrotas del '68 y del '73, el movimiento socialista europeo había de volver a empezar como si se estuviera, no en los años veinte del siglo XX, sino antes de Marx, en las primeras décadas del siglo XIX. Lukács y la Escuela de Budapest se convirtieron, pues, en interlocutores privilegiados para él a la hora de reconstruir el concepto marxista del método y de la subjetividad.

Pero también el diálogo de Sacristán con el último Lukács y con la Escuela de Budapest fue desde el principio un diálogo crítico, pues vio en la orientación de aquél y en las primeras aportaciones de Heller y de Markus un obstáculo muy serio para la regeneración del comunismo marxista: la orientación declaradamente ideológica de este marxismo, su especulativismo filosófico, el desprecio, en suma, de la Escuela de Budapest por el punto de vista analítico en las cuestiones epistemológicas. En esta discusión con Lukács y con la Escuela de Budapest, apuntan ya algunos de los temas que serían característicos de la última fase del marxismo de Sacristán, la que se desarrolla en la revista *Mientras Tanto* (1979-1985): la idea de que el nuevo comienzo no ha de poner el acento en las ideologías, sino (renovando la inspiración original marxiana) partir de lo que hay; la idea de que ha habido siempre una identidad de base, unilateralmente industrialista, en el capitalismo tardío y en los países llamados socialistas; la necesidad de analizar los problemas nuevos, posleninistas, surgidos de la conciencia de esta identidad en el tratamiento de las fuerzas productivas; la importancia de introducir la problemática ecologista y de articular, por tanto, la crítica al progresismo burgués, sin caer en las exageraciones románticas; la acentuación de la crítica a las ideologías pseudosocialistas del ocultamiento de la situación del socialismo real y de la bancarrota de la socialdemocracia histórica.

El paso temático de la filosofía de la ciencia a la sociología de la ciencia y al análisis de las políticas científicas se produjo en la obra de Sacristán casi simultáneamente a la crítica del eurocomunismo en el plano de la teoría política y a la



atención por los problemas ecológicos, por entonces considerados muy poco relevantes entre los teóricos socialistas en general, al menos en España. El estudio de la interrelación entre esos temas en el marco de la tradición comunista puede considerarse como el principal proyecto de Manuel Sacristán en la etapa de la revista *Mientras Tanto*, fundada en Barcelona a finales de 1979. Probablemente sus aportaciones más originales al marxismo del final de la década de los setenta hayan sido: la propuesta de reconsideración de la estrategia socialista a partir del análisis de la crisis ecológica;<sup>34</sup> la reconstrucción de la noción de ciencia en la obra de Marx;<sup>35</sup> y las notas dedicadas al choque cultural como piedra de toque del progresismo burgués, notas puestas al margen de una biografía del indio Gerónimo.<sup>36</sup> En éstas, Sacristán profundiza en su crítica del estructuralismo y llama particularmente la atención hacia la barbarie del progresismo industrialista.

## 10

Puede decirse, para concluir, que la reflexión iniciada por Manuel Sacristán en 1968 y continuada prácticamente hasta su muerte, en 1985, es una reconsideración única del programa comunista, una reconsideración que no tiene apenas similitud con ninguna otra de las iniciadas durante esa época. El proyecto de Sacristán no puede identificarse ni con la rendición incondicional al fundamentalismo liberal que representó el eurocomunismo, ni con la atracción por el populismo maoísta a la europea, ni con las recuperaciones añorantes del izquierdismo mecanicista de la III Internacional, ni con el prosovietismo, ni con el trotskismo. Tampoco hizo nunca Sacristán concesiones a ninguna de estas corrientes (con las que, sin embargo, dialogó siempre, considerando que eran parte de una misma tradición cultural), razón por la cual todavía ahora su evolución durante aquellos años suele ser mal comprendida en España.

Su marxismo fue incómodo en la época del resurgimiento del marxismo. Y lo siguió siendo en la época de la *crisis del marxismo*. Fue un marxismo excéntrico, heterodoxo. El carácter radical, tanto en lo que tiene de reconsideración

autocrítica de la tradición comunista, como por la importancia que da a los nuevos problemas básicos del capitalismo imperialista, chocó con las opiniones dominantes en aquellos años. Hay una concatenación de circunstancias que ha contribuido en gran medida al desconocimiento (y hasta al olvido) del pensamiento de Manuel Sacristán en los últimos años. Al hecho de que Sacristán quedara definitivamente fuera del Partido Comunista, en 1978, precisamente cuando éste salía a la luz pública en España con mucha euforia, se unió otro hecho que casi siempre acaba siendo decisivo en estos casos: el filósofo se negó siempre a entrar en el mercadillo político-cultural de los ex militantes comunistas. Su reiterada convicción de que estar en una tradición cultural igualitaria, socialista, equivale a ir reflexionando por el mundo “pobre y desnudo” con vivencia de la pobreza y voluntad de construir en el presente comunidades de alternativa, chocó en seguida con los valores burgueses dominantes, que pasaron del mercado de los valores de cambio a la mercantilización de la imagen de los políticos. Como su aventura no era de ínsulas, sino de encrucijadas, esto no le preocupó nunca personalmente.

En el marxismo de Sacristán hubo siempre una tensión constante entre tradición y modernidad, entre un concepto del comunismo marxista como tradición cultural autónoma de los de abajo y una apertura, también constante, a sugerencias procedentes, en primer lugar, de las ciencias contemporáneas, y, en segundo lugar, de otras tradiciones comprometidas en la lucha por la emancipación del género humano. Desde mediados de los setenta, y muy particularmente en la etapa de *Mientras Tanto*, Sacristán observó, e hizo observar a los otros, que los dos polos de la tradición socialista marxista (ciencia y proletariado) han cambiado tanto que tienen dificultades en reconocerse. Recomponer esta tensión pasaba, según él, por complementar la problemática clásica del movimiento obrero con las aportaciones de los nuevos movimientos sociales que surgen de las contradicciones específicas del capitalismo imperialista. Lo que seguramente da un matiz nuevo y diferenciador a la obra del último Sacristán es la acentuación, en su marxismo, de una vena cultural y políticamente libertaria, apreciable, por ejemplo, en su discusión con el



comunismo autoritario del filósofo alemán W. Harich, en su consideración crítica del autoritarismo de las democracias representativas contemporáneas, en la importancia concedida a la creación de comunidades de alternativa sobre la base del trabajo voluntario o en su orientación final hacia el federalismo en lo cultural.

Al analizar comparativamente los escritos del Sacristán joven (en los años cincuenta) con sus últimos escritos de los ochenta, se descubre que existe algo así como un mismo hilo —*talante clásico, pensamiento dialéctico*— que va uniendo motivos, preocupaciones y argumentos en su obra. Así, por ejemplo, la juvenil aspiración a un *nuevo clasicismo*, tan vinculada al interés por la dramaturgia estadounidense del momento en clave neoclásica, aquella búsqueda de lo que el joven Sacristán consideraba “dar calor de hoy a la llama de siempre”, no puede dejar de relacionarse con la caracterización madura del comunismo como tradición liberadora (en lugar de poner el acento en el marxismo en tanto que teoría). Más allá de las diferencias de acento, son varias las ideas de fondo que persisten, que reaparecen una y otra vez, como ocurre a veces con ciertas escenas de los directores de cine grandes: la atracción por la iluminación mística; la descalificación fulminante del progresismo mercantilista; el anudamiento del clasicismo artístico con la pasión por la verdad del pueblo, por la verdad de Pero Grullo; la atención hacia lo nuevo como forma propia de ocuparse del tejer la tela vieja de la entera vida; el barnizar siempre las cosas bien de negro para que luego resalte mejor la tiza que ha de corregir el panorama; el optimismo histórico de fondo que resalta sobre el escepticismo clásico...

En esa perspectiva, resulta interesantísima la lectura comparada de “Tres grandes libros en la estacada” (artículo publicado en la revista *Laye* a finales de 1952)<sup>37</sup> y de la comunicación sobre ecología política, escrita en 1978, y que en cierto modo representa una nueva inflexión en el pensamiento de Manuel Sacristán, el giro hacia un punto de vista ecosocialista, hacia un socialismo ecológicamente fundamentado.<sup>38</sup> El Sacristán de 1978 no es ya el joven licenciado en filosofía que se siente atraído por el existencialismo y por la formación nietzscheana del protagonista del *Doktor Faustus*, de Thomas Mann, sino que es un marxista de solidísima formación epistemológica y con

una gran experiencia político-cultural. Pese a lo cual, el lector atento captará, en esa comparación, una vez más la misma preocupación fundamental, la misma radicalidad en el análisis y la misma veracidad a la hora de proponer alternativas.

En 1952, la reseña simultánea de *La bomba increíble*, de Salinas; de *1984*, de Orwell; y del *Doktor Faustus*, de Mann, daba ocasión a Sacristán para abordar la discusión de uno de los grandes temas, que encontramos también en su obra del final de la década de los setenta: la crisis cultural, la crisis de nuestra civilización, analizada en aquel caso a través de la literatura y en sensibilidades diferentes. Es notable hallar en esa reseña el cañamazo de algo que más tarde aparecería explícitamente tematizado y argumentado en el plano de los proyectos político-culturales: la crítica del pesimismo descriptivo y del pesimismo sentimental ante el asunto de la técnica contemporánea. En 1952 había en el joven Sacristán una curiosísima combinación de motivos nietzscheanos en la caracterización de la crisis a lo Mann con un optimismo racionalista que le permite hacer depender la superación de la crisis exclusivamente del conocimiento de la misma, o escribir frases como ésta: "Puesto que según esos pesimismos la técnica no es nada sustantivo, una sociedad amenazada de muerte por su técnica puede abandonarla y obviar el peligro". De ahí se seguía la preferencia del joven Sacristán (preferencia comparativa, claro está) por el tratamiento del asunto que hace Thomas Mann, un planteamiento en el que veía mayor profundidad y mayor verdad que en el catastrofismo sentimental o en la utopía literaria.

El origen profundo de la crisis cultural bajo el capitalismo no hay que buscarlo, según el joven Sacristán, ni en la *bomba* ni en la maldad técnico-política que conducirá a un hipotético 1984. Ya entonces Sacristán era demasiado clásico para ver novedades esenciales de época en cuestiones de técnica o de moral. El origen de la crisis tiene que rastrearse más bien, siguiendo a Mann, en la tendencia espiritual hacia la nada, hacia las meras formas, hacia los contenidos formales, en esa marcha depuradora en cuyo límite está "una vida hecha de naderías". Veintitantos años después Sacristán había corregido algo el optimismo histórico que en 1952 le hacía infravalorar el riesgo de la *bomba* por comparación con el peligro esencial que representa el nihilismo, o que le

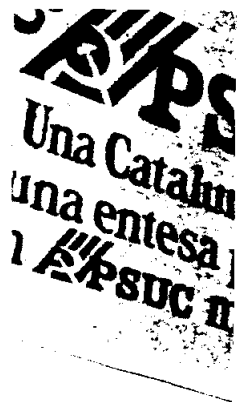


llevaba a considerar la nuestra como “la menos brutal de las crisis”, justamente por el hecho de saber que estamos en crisis, por la luz que arroja la conciencia sobre el cuadro bien barnizado de negro. Pero con esas diferencias (que vienen dadas, sin duda, por una reconsideración de la dialéctica histórica desde el marxismo y por la experiencia del militante comunista que ha aprendido a traducir en términos de práctica político-moral la convicción goetheana de que en el principio fue la acción) el equilibrio, la medida clasicista entre el vitalismo y la razón, seguirán dominando en el último Sacristán. La crítica del pesimismo sólo descriptivo y del pesimismo sentimental ha sido sustituida ahora, ya en la madurez, por la discusión con la dialéctica negativa, que cree poder seguir haciendo avanzar la historia por el lado malo, y con los varios ecologismos irracionalistas que desprecian ciegamente la ciencia, toda ciencia. Frente a la crónica (a la que siempre consideró un género juvenil) y al tratamiento literario, sólo metafórico, Sacristán prefería en 1978 una aproximación más analítica, más científica, al problema de la crisis cultural. Queda en ellos, sin embargo, la misma concepción clasicista de la juventud y el mismo concepto de la dialéctica histórica que le impulsarían en la vejez a adoptar como lema los versos de Hölderlin:

*Wo abert Gefahr ist, wächst  
Das Rettende auch*  
(*De donde nace el peligro,  
nace la salvación también*)<sup>39</sup>

#### NOTAS

<sup>1</sup> Véanse al respecto Manuel Cruz, “Las condiciones del pensar” y Manuel Vázquez Montalbán, “Contribución a la creación de un mito”, ambos en *El País*, Madrid, 28 de agosto de 1985; X. Rubert de Ventós, “Un símbolo intelectual”, en *La Vanguardia*, 28 de agosto de 1985; José María Valverde, “Memoria personal”; Joaquín Estefanía Moreira, “La pasión reflexiva y la reflexión revolucionaria”; y Jordi Solé Tura, “Punto de referencia singular”, todos ellos en *El País* del 29 de agosto de 1985; Norbert Bilbeny, “Ètica i política d'un estudiós exigent”, en *Avui*, 29 de agosto de 1985; Gerard Vilar, “La veracidad de un educador”, en *La Vanguardia*, 29 de agosto de 1985; Gustavo Bueno, “Lógica y filosofía: dos momentos de Manuel Sacristán”; Javier Muguerza, “Adiós a Manuel Sacristán”; Francisco Fernández Buey, “El destino de los moralmente



fuertes"; y Toni Domènech, "¿En qué sentido fue el último marxista?", todos ellos en *El País-Libros*, 1o. de septiembre de 1985; Francesc de Carreras, "Sacristán, maestro", en *El Periódico de Cataluña*, 1o. de septiembre de 1985; Joan Raventós, "Manuel Sacristán: la pasión política de un intelectual", en *La Vanguardia*, 3 de septiembre de 1985; Josep Maria Colomer, "Filòsof, professor, militant"; y Joaquim Sempere, "Sacristán: la radicalitat d'una ètica", ambos en *El Mon*, 6 de septiembre de 1985.

<sup>2</sup> Antonio Gramsci, *Antología* (selección, traducción y notas de Manuel Sacristán), Siglo XXI Editores, México, 1970 (2da. ed., Madrid, 1974).

<sup>3</sup> Particularmente en Italia, donde se ha publicado ya una antología de ensayos suyos: *Marx, marxismo, filosofía*, 2 vols., Istituto della Enciclopedia Italiana Giovanni Treccani, Roma, 1988 (selección y prólogo de Gabriel Albiac). *Crítica Marxista* tradujo un par de ensayos de Sacristán a principios de los setenta. En 1989, en la Universidad de Roma-La Sapienza, Francesco Aquino leyó una tesis doctoral (todavía inédita) sobre la difusión de la obra de Antonio Labriola en España, en la que se dedica particular atención a Manuel Sacristán. Un resumen de la misma se puede ver en *Mientras Tanto*, núm. 46, Barcelona, septiembre-octubre de 1991, pp. 93-111. Han contribuido también a dar a conocer la obra de Sacristán en Italia Constanzo Prebe (*Il filo di Arianna*, Vangelista Editore, Milán, 1990) y Alfonso Botti ("Il movimento del '68 in Spagna", en AAVV, *La cultura e i luoghi del '68*, Franco Angeli, 1990), pero sobre todo la hispanista de la Universidad de Roma, Rosa Rossi, amiga personal del filósofo y excelente conocedora de su obra.

Recientemente, algunos ensayos de Sacristán han sido traducidos al inglés en la revista *Capitalism Nature Socialism / A Journal of Socialist Ecology*, 1991, que dirige James O'Connor en Santa Cruz, California.

Ésta es la primera vez, creo, que Sacristán es traducido al inglés.

<sup>4</sup> De Juan Ramón Capella hay que ver "Aproximación a la bibliografía de Manuel Sacristán", en *Mientras Tanto*, núm. 30-31 (número monográfico dedicado a la obra del filósofo), Barcelona, mayo de 1987, pp. 193-224.

<sup>5</sup> La biografía más completa que existe por el momento se debe a Joaquim Sempere, "Manuel Sacristán: una semblanza personal, intelectual y política", en *Mientras Tanto*, núm. 30-31, ya citado, pp. 5-31. Detalles de mucho interés para el conocimiento de la etapa premarxista del filósofo, en Juan Carlos García Borrón, "La posición filosófica de Manuel Sacristán desde sus años de formación", en *ibid.*, pp. 41-57.

<sup>6</sup> Una enumeración muy completa de los escritos de esa época, en Juan Ramón Capella, *op. cit.*, pp. 197-202.

<sup>7</sup> Sobre la influencia de la obra de Ortega y Gasset en el joven Sacristán, véase el testimonio de Juan Carlos García Borrón, *op. cit.*

Esteban Pinilla de las Heras ha publicado hace poco el texto inédito de una conferencia de Sacristán sobre la filosofía del sentido común, que confirma plenamente el testimonio de García Borrón. Cf. *En menos de la libertad / Dimensiones políticas del grupo Laye*, Editorial Anthropos, Barcelona, 1989, pp. 123-126.

<sup>8</sup> Esteban Pinilla de las Heras, *ibid.*, pp. 126-128.

<sup>9</sup> Además del libro de Esteban Pinilla de las Heras y del ensayo de Juan Carlos García Borrón, aporta información de mucho interés para el conocimiento de la obra de Sacristán en los años cincuenta Laureano

Bonet, *La revista Laye / Estudio y antología*, Editorial Península, Barcelona, 1988.

- <sup>10</sup> Que pueden leerse ahora, respectivamente, en el volumen II (*Papeles de filosofía*) y en el volumen III (*Lecturas*) de *Panfletos y materiales*.
- <sup>11</sup> Comunicación personal al autor de Vicente Romano, compañero de estudios de Sacristán en Münster.
- <sup>12</sup> Dado que el Partido Comunista era ilegal durante la dictadura de Franco y, por consiguiente, su actuación, clandestina, hay dificultades para reconstruir el trabajo político de Manuel Sacristán durante este periodo. Véase la nota introductoria del autor al volumen tercero de *Panfletos y materiales*, *op. cit.*, p. 10. Algunos datos sobre esto aporta Joaquim Sempere en el ensayo citado (pp. 7 y siguientes). Véase también, para poner en contexto la actuación de Sacristán entre 1956 y 1968, a Gregorio Morán, *Miseria y grandeza del Partido Comunista de España*, Editorial Planeta, Barcelona, 1986.
- Durante estos últimos años, Miguel Manzanero ha llevado a cabo una investigación en los archivos del Partido Comunista de España y del Partit Socialista Unificat de Catalunya (PSUC), encontrando varias decenas de escritos de los años 1956 a 1972 (materiales políticos y cartas) inequívocamente atribuibles a Sacristán. El resultado de esta investigación será presentado próximamente como tesis doctoral en la Universidad de Madrid.
- <sup>13</sup> Véase una lista de las principales traducciones de esos años en Juan Ramón Capella, *op. cit.*, pp. 219-223.
- <sup>14</sup> Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto "Luis Vives", Barcelona, 1959. El libro, una de las primeras valoraciones marxistas de la obra de Martin Heidegger, se agotó hace muchos años. La Editorial Crítica, de Barcelona, anunció para 1993 una reedición.
- <sup>15</sup> "La filosofía desde la terminación de la segunda guerra mundial", en suplemento de filosofía para 1960 de la *Enciclopedia Espasa*, ahora en *Panfletos y materiales*, t. II, *Papeles de filosofía*, *op. cit.*, pp. 90-220.
- <sup>16</sup> *Revolución en España*, Ariel, Barcelona, 1960. El prólogo de Sacristán es de 1959 y puede verse ahora en *Panfletos y materiales*, t. I, *Sobre Marx y marxismo*, *op. cit.*, pp. 9-24.
- <sup>17</sup> Ariel, Barcelona, 1964. Existe una reedición reciente de este texto de lógica (Círculo de Lectores, Barcelona, 1990).
- <sup>18</sup> Ahora, en *Panfletos y materiales*, t. I, *Sobre Marx y marxismo*, *op. cit.*, pp. 24-52.
- <sup>19</sup> Véanse en este sentido sus ensayos sobre Goethe y Heine (Ciencia Nueva, Madrid, 1967; ahora, en *Panfletos y materiales*, t. IV, *Lecturas*, *op. cit.*, pp. 87-216).
- <sup>20</sup> *Panfletos y materiales*, t. I, *Marx y marxismo*, *op. cit.*, pp. 18-20.
- <sup>21</sup> Ahora, en *Panfletos y materiales*, t. II, *Papeles de filosofía*, *op. cit.*, pp. 90-219.
- <sup>22</sup> *Ibid.*, pp. 172-74.
- <sup>23</sup> *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*, p. 276.
- <sup>24</sup> En *Panfletos y materiales*, t. I, *Sobre Marx y marxismo*, *op. cit.*, pp. 133 y ss. Véase también "Nota sobre el uso de las nociones de razón e irracionalismo por Georg Lukács" (1967), en *Materiales*, núm. 1, Barcelona, enero-febrero de 1977.

<sup>25</sup> En entrevista concedida a Gabriel Vargas Lozano, de la revista *Dialéctica*, y reproducida en el volumen titulado *Pacifismo, ecologismo, política alternativa*, op. cit., pp. 100-122, Sacristán aludía sobre todo a Otto Neurath y Karl Korsch.

<sup>26</sup> Véanse a este respecto "La formación del marxismo de Gramsci", en *Panfletos y materiales*, t. I, *Sobre Marx y marxismo*, op. cit., pp. 62-115; "El filosofar de Lenin", en *ibid.*, pp. 133-176; "Sobre el marxismo ortodoxo de G. Lukács", en *ibid.*, pp. 232-250; y "El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia", en *ibid.*, pp. 317-323.

<sup>27</sup> En *Panfletos y materiales*, t. I, *Sobre Marx y marxismo*, op. cit., pp. 257-259. He desarrollado este punto de vista de Sacristán en *Contribución a la crítica del marxismo cientificista*, Publicaciones de la Universidad de Barcelona, 1985.

<sup>28</sup> En *Panfletos y materiales*, t. I, *Sobre Marx y marxismo*, op. cit., p. 57.

<sup>29</sup> *Ibid.*, pp. 108-112.

<sup>30</sup> Cf. *Panfletos y materiales*, t. II, *Papeles de filosofía*, op. cit., pp. 356-381; y t. III, *Intervenciones políticas*, op. cit., pp. 98-152.

<sup>31</sup> El Manifiesto por una Universidad Democrática, principal documento de la protesta estudiantil barcelonesa en 1966; está ahora en *Panfletos y materiales*, t. III, *Intervenciones políticas*, op. cit., pp. 50-62.

Para la contextualización, se puede consultar "Documentos del movimiento universitario bajo el franquismo", selección y prólogo de Francisco Fernández Buey, en *Materiales*, extra núm. 1, Barcelona, 1977.

<sup>32</sup> "Checoslovaquia y la construcción del socialismo", entrevista en *Cuadernos para el Diálogo*, agosto-septiembre de 1969; ahora, en *Panfletos y materiales*, t. III, *Intervenciones políticas*, op. cit., pp. 239-261.

<sup>33</sup> Un análisis más detallado de la evolución política de Manuel Sacristán a partir de 1968 puede verse en Francisco Fernández Buey, "Su aventura no fue de insuái, sino de encrucijadas", en *Mientras Tanto*, núm. 30-31, op. cit., pp. 57-80.

<sup>34</sup> "Comunicación a las Jornadas de Murcia de Ecología y Política", en *Mientras Tanto*, núm. 1, Barcelona, enero-febrero de 1979; ahora, en *Pacifismo, ecologismo, política alternativa*, op. cit.

<sup>35</sup> "El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia", en *Mientras Tanto*, núm. 2, Barcelona, enero-febrero de 1980; ahora, en *Panfletos y materiales*, t. I, *Sobre Marx y marxismo*, op. cit., pp. 317-370.

<sup>36</sup> Las notas sobre el choque cultural están en S.N. Barnett (ed.), *Gerónimo*, traducción castellana de MSL, Ediciones Grijalbo, colección Hipótesis, Barcelona, 1975. (La Editorial Hiperión anuncia para 1993 una reedición de las mismas.)

<sup>37</sup> Ahora, en *Panfletos y materiales*, t. IV, *Lecturas*, op. cit., pp. 17-29.

<sup>38</sup> En *Mientras Tanto*, núm. 1, Barcelona, noviembre-diciembre de 1979; ahora, en *Pacifismo, ecologismo, política alternativa*, op. cit.

<sup>39</sup> Friedrich Hölderlin, "Patmos", en *Poesía completa*, t. II, edición bilingüe, Editorial Hiperión, Madrid, 1979, pp. 140-141.

N ZF 72855 - 459

L A C O S T E

Pierre

17 Septembre 1927  
VALENCE-D'AGENAIS

Française

8, rue de l'Auver  
Cité Papus, TOULOU  
liers ; néant

a71

le 18 Septembre 1



# EL MARXISMO Y LA CUESTIÓN NACIONAL

*ana maría rivadeo*

Desde los años setenta, al menos, el pensamiento marxista ha venido destacando sus crecientes dificultades teóricas en conexión con el Estado, y más en general con el ámbito político e ideológico. Al inicio de esa década, Althusser enfatizaba, por ejemplo, los límites del marxismo para rebasar una demarcación esencialmente *negativa* del Estado. Colletti, por su lado, subrayaba la carencia de una teorización en torno a lo estatal y lo político, en cuanto la conceptualización marxista permanecía adherida a la idea de la progresiva *disolución* de ambos como corolario de la revolución socialista. Los señalamientos en este sentido podrían multiplicarse, pero de lo que se trataba, en todos los casos, era de poner de manifiesto los obstáculos internos del marxismo para dar cuenta de las formas, las funciones y los alcances de las instituciones políticas de la sociedad burguesa, y de su lugar en la transición al socialismo. Una cuestión que adquiere hoy una dimensión y una perentoriedad sin parangón es, en cuanto *resignificada* por los procesos históricos actuales, la apertura de

una nueva fase del desarrollo capitalista —en una escala cualitativamente mayor de expansión e integración—, y el hundimiento de los regímenes poscapitalistas de Europa Oriental y la ex URSS. Dicho de modo breve y puntual, estos procesos históricos abren un horizonte que *transforma* toda la perspectiva de la tradición marxista en relación con la temática de la *transición al socialismo*. Ésta, reafirmando y al mismo tiempo modificando las ideas marxianas, parece presentarse como una transición prolongada, multiforme y compleja, estructurada por un haz de luchas, avances y retrocesos políticos, económicos, sociales y culturales, dentro y fuera de las fronteras nacionales. Se trataría, por tanto, del cruce de procesos que van transformando el mundo hasta constituir una transición que cubre una *época histórica global* a escala mundial, del tipo de la que en su momento se produjo en el paso del feudalismo al capitalismo. Esta idea de una transición al socialismo de carácter *epocal* y *planetaria*, que emerge hoy con fuerza en el seno del pensamiento marxista, confirma lo imprescindible y decisivo de una teorización política, ya en los setenta considerada insuficiente, al tiempo que redimensiona, en su interior, el tema que nos ocupa: la cuestión nacional.

Ana María Rivadeo. Filósofa, profesora e investigadora de la ENEP-Acatlán, así como de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Recientemente ha terminado una investigación doctoral sobre el marxismo y la nación.

Uno de los esfuerzos de nuestro trabajo está dirigido a investigar los obstáculos conceptuales que, en el seno de sus dificultades teóricas en el campo político-ideológico, han trabado el tratamiento marxista del problema nacional. A nuestro juicio, éste se ha orientado, de modo sistemático, en dos direcciones al mismo tiempo contradictorias y fallidas: la *cancelación* del lugar y la densidad de lo nacional, por una parte, y la tendencialidad *nacionalista*, por la otra. La problemática que origina esta doble direccionalidad ha tenido, como es sabido, efectos catastróficos para el marxismo y para el movimiento socialista, en cuanto se sitúa en un espacio medular de su teoría y de su práctica política: el del internacionalismo y el del carácter de la revolución socialista.

En nuestra perspectiva, la obstrucción fundamental de la concepción marxista de lo nacional reside en la *exterioridad* teórica entre sus categorías de *clase* y *nación*, que resulta de cierto deslizamiento economicista. Aun cuando el eje de su tratamiento de lo nacional se concentra en la *relación* entre burguesía y nación, este vínculo se define en términos mecánicos, unidireccionales e instrumentales, lo que impide dar cuenta del complejo nexo *orgánico* e *interno* entre ambas. Pensada la constitución de las clases como resultado exclusivo de las contradicciones económicas, la burguesía, que produciría la nación, parece conformarse en un espacio anterior y exterior a ésta, de modo *prepolítico* y *prenacional*.<sup>1</sup> Por donde, correlativamente, lo nacional acaba discurriendo en un terreno separado de lo clasista. A partir de esta separación, la nación se presenta entonces como una comunidad *acabada* y *libre de conflictos*, lo que da origen a dos líneas de teorización que recorren la entera historia de la concepción marxista de lo nacional desde Marx y Engels. En

cuanto comunidad acabada y libre de conflictos, la nación no puede ser más que *a)* mera *ilusión*, o *b)* un sedimento residual de sociedades *preclasísticas*.

En la primera línea conceptual, la nación, cuyo fundamento sería el Estado, no consistiría más que en la ilusoria comunidad de los propietarios de mercancías, ilusión transitoria ya en vías de disolución bajo la propia dominación burguesa. En cuanto la nación se apuntala aquí sobre el mercado concebido como verdadera comunidad, ella no puede ser estatuida más que como una *representación* ideológica, orientada a mistificar la estructura clasista de la sociedad. La lógica del Estado y de la nación aparecen así como un efecto más o menos epifenoménico del ámbito económico, cuya legalidad autónoma niega y cancela a aquélla. A partir de esto, la lucha de clases queda colocada al margen de lo nacional. Su dinámica se despliega fuera de las líneas ideológicas y políticas nacionales, de modo que la burguesía y el proletariado, por ejemplo, acaban inscribiéndose en un movimiento de contenido esencialmente *universal* y *cosmopolita*.

Pero llegado el punto de esta extrema evanescencia del hecho nacional, el marxismo se ve compelido a buscar en otro lado el cuerpo y el significado de un tejido cuya realidad resiste a toda maniobra volatilizadora. Éste es el punto en que surge la segunda línea conceptual que mencionamos. El espesor de lo nacional se sitúa ahora en una "*esencia*" exterior al proceso histórico-social, producida por un procedimiento empírico-deductivo, cuyo ejemplo paradigmático es la definición estaliniana de nación.<sup>2</sup> Si la nación es algo más que una representación ilusoria, ella debe referir a la comunidad arcaica, caracterizada por una insuficiente diferenciación clasista, y consistente en una unidad étnico-cultural dada; lo que denominamos *na-*

*cionalidad*, que en cuanto sustrato remoto daría finalmente origen a la nación moderna. La nación es deducida aquí a partir de la nacionalidad convertida en variable independiente, según una operación que tiene como resultado un completo alejamiento de las perspectivas teórica y metodológica del marxismo.<sup>3</sup>

La clave de este corolario reside, como ya hemos avanzado, en la ausencia de un análisis relativo al lugar de lo político-ideológico, y por esa vía de lo nacional, en el proceso de constitución de las clases.

En la perspectiva inicial de Marx, la nación moderna expresa una articulación específica entre sociedad capitalista y Estado político, y constituye una comunidad real, pero formal y abstracta, en cuanto atravesada y determinada por la dominación clasista burguesa.<sup>4</sup> Sólo la supresión de ésta, y la abolición de toda dominación de clase, haría posible lograr una comunidad social efectiva, cuya realización es producto del socialismo, y coincide, por tanto, con la superación misma de la nación.

La lógica clasista, aunque de *forma* nacional, posee un contenido esencialmente universalista y cosmopolita. Ello atañe a la dinámica capitalista, en cuanto ésta apunta, en lo fundamental, a superar las fragmentaciones precapitalistas y a construir el mercado mundial. Y también al movimiento obrero, en la medida en que es concebido como una unidad *homogénea*, ajena a toda hendidura particularizadora, incluido el quiebre nacional. Sus intereses adquieren, así, sin mediación, el rango de intereses universales de la sociedad. Sobre esta exterioridad entre la lógica de las clases y de la nación, y sobre la primacía de la primera sobre la segunda, habrá de fundarse el paradigma clásico del internacionalismo proletario.<sup>5</sup>

Esto no significa que el joven Marx desconociera la problemática nacional. En es-

te periodo, anterior a los cincuenta, la cuestión nacional adquiere una presencia vigorosa y decisiva. Constituye, justamente, el cruce de la conflictiva central de las revoluciones europeo-orientales de 1848-1850, y ocupará, por tanto, un lugar de la mayor importancia en el análisis marxiano. La postura básica de Marx, en el contexto que hemos señalado, consiste en sujetar la cuestión nacional a dos procesos centrales: a) la dinámica revolucionaria del modo de producción capitalista, que pasa por la creación y consolidación de grandes entidades nacionales, a las que considera *presupuestos* del proceso histórico de mundialización; y b) la proximidad de una revolución socialista europea global.

En esta línea, los movimientos nacionales aparecen subordinados, por una parte, a los procesos revolucionarios democrático-burgueses que apuntan, sobre todo en Europa Oriental, a la constitución de fuertes estados nacionales. Y, por otra, a la lucha socialista de la clase obrera europeo-occidental por la liberación de *todos* los oprimidos. La primacía de lo clasista sobre lo nacional, así como su exterioridad mutua, se apoya aquí en dos grandes supuestos: una concepción histórica universal centrada en la noción de progreso, y la idea de la existencia del proletariado como clase universal y homogénea, no traspasada por otras determinaciones sociales, políticas, nacionales y culturales. Ambos, a su vez, se asientan sobre un componente economicista que subordina la complejidad de la lucha de clases y de lo político a una historia mundial que tiene como centro a los países capitalistas avanzados de Europa Occidental.<sup>6</sup>

Tras la derrota de las revoluciones del '48, sin embargo, Marx relativiza, cuestiona y finalmente abandona esta perspectiva inicial. El examen de la enorme dilatación de la realidad burguesa, cuyo eje es la ex-

pansión colonial, lo conduce, en los años cincuenta, a renunciar a la idea de una unificación teórica abstracta y formal de base económica. En ese marco, apunta, por primera vez, la hipótesis de la posibilidad de una *autoemancipación* de los pueblos colonizados y del carácter central de sus movimientos nacionales.<sup>7</sup> Con relación al caso de Irlanda, en los sesenta, desarrolla la tesis de la naturaleza *desigual* del desarrollo capitalista, cuyo dominio mundial, lejos de uniformizar, tiende a producir una *especificación* de las estructuras económicas, políticas y sociales. Esta discontinuidad y desigualdad históricas de la acumulación capitalista afecta también la idea de la “universalidad proletaria”, y por consiguiente la de la racionalidad del proceso histórico como una totalidad centrada en la lucha de clases europea. Marx reconoce ahora la heterogeneidad interna de la clase obrera, y las brechas salariales, políticas, ideológicas y culturales que la cruzan a nivel nacional e internacional. En esa línea, pone de manifiesto el carácter *nacional* de la conformación del proletariado, en cuanto ésta posee una dimensión política que imbrica con las formas de la hegemonía de las clases dominantes.<sup>8</sup>

Desde esta nueva perspectiva, alcanza a denunciar en los años setenta, con toda “ortodoxia”, incluida la propia, el corporativismo y el nacionalismo burgués que subyacen en el “internacionalismo” de clase abstractamente universal. Éste, en nombre del “fin de las naciones”, sólo encubre el desconocimiento de la opresión colonial y el nacionalismo imperialista. Detrás de la “universalidad proletaria” de la dirección obrera inglesa, advierte Marx, se esconde la afirmación de determinados “centros nacionales” como sedes del atributo universal del proletariado.<sup>9</sup>

Sus escritos sobre Rusia confirman el sentido de estas grandes transformaciones

conceptuales. Marx rechaza aquí la pretensión de convertir su teorización sobre el capitalismo en un esquema *inexorable* del desarrollo histórico de las sociedades, y expresa su enérgica repulsa a toda lectura de su pensamiento en términos de una doctrina universal, teleológica y eurocéntrica sobre el proceso histórico.<sup>10</sup>

Pese a estos desplazamientos, no obstante, la cuestión nacional no llegará a constituir nunca un núcleo teórico del pensamiento de Marx, en cuanto ni lo político ni la revolución socialista alcanzarán a poseer un significado nacional. Esto no nos releva, sin embargo, de la necesidad de poner énfasis en la apertura de un horizonte conceptual del problema nacional que, por diversas razones, resultó en el marxismo posterior reiteradamente desdibujado.

Las tendencias mayoritarias de la II Internacional restringen la cuestión nacional de la perspectiva marxiana de los años cuarenta. Este constreñimiento se acompaña, por lo demás, del *cierre* y la *sistematización* de la completa obra de Marx sobre sus líneas economicista, universalista, teleológica y eurocéntrica. En este “marxismo”, lo nacional queda subordinado a una historicidad universal centrada en la progresividad del capitalismo, entendido como forma de la evolución natural de las sociedades. La reedición de la exterioridad entre clases y nación hará posible relanzar la ya conocida transmutación en su contrario del internacionalismo proletario abstracto. Sobre ella, en efecto, habrán de montarse el nacionalismo imperialista, el corporativismo obrero, el abandono e instrumentación nacionalista del internacionalismo, así como el colonialismo, en que acabarán atrapadas la política y la teoría de la II Internacional.<sup>11</sup>

Su izquierda radical —incluida Rosa Luxemburgo— permanecerá adherida a esta visión economicista, y por tanto a la exte-

rioridad que entre clase y nación le impedirá desacoplar la cuestión nacional de la burguesía y la fase capitalista. Por donde, paradójicamente, será el sostenimiento de una perspectiva revolucionaria e internacionalista lo que la conduzca a dar por cancelado el tema nacional.<sup>12</sup> Aun el pensamiento leniniano, más complejo, comparte aquella limitación. Pese a reivindicar —contra Rosa— la pertinencia revolucionaria de los movimientos nacionales por la autodeterminación, la cuestión nacional sigue siendo en Lenin un asunto que compete a la fase burguesa de los procesos históricos. El socialismo se juega en un terreno clasista e internacional. Y si bien subraya su posible confluencia con los movimientos nacionales, ésta sólo es considerada bajo la hipótesis de una revolución socialista europea, que coincide con la disolución tendencial de las naciones.<sup>13</sup>

Del desplome de esa hipótesis, y como oscuro desenvolvimiento de esta problemática, surgirá finalmente el nacionalismo estaliniano. La Internacional Comunista emerge y se constituye sobre la perspectiva de una revolución mundial, que se desvanece con la rapidez de un sueño. Su rasgo fundamental será, de nueva cuenta, la catastrófica articulación entre la *volatilización* del hecho nacional y el internacionalismo *abstracto*. Conocida combinatoria sobre la que acabará sustentándose, bajo la égida de Stalin, la corporización de los intereses universales del proletariado en *una nación*, la URSS, en la que el tránsito al socialismo no pudo producirse. De ese nacionalismo se alimentarán los siniestros avatares históricos, cuyos coletazos llegan a nuestros días: la instrumentación soviética del movimiento comunista internacional, el dominio expansionista de la burocracia sobre las naciones y nacionalidades de la ex Unión, y luego sobre su banda de seguridad en Europa Oriental.

Estas reiteradas operaciones político-conceptuales exigen, a nuestro juicio, un replanteamiento fundamental. Nos referimos, básicamente, a la cuestión de los nexos internos entre el emergente *nacionalista*, la instrumentación y abandono del *internacionalismo* y la *ausencia* en el marxismo de una teorización en torno a la *dimensión nacional* de la lucha socialista. Este replanteamiento pasa por un espacio decisivo: el de las múltiples y complejas relaciones internas entre las clases y la nación, en cuento categorías contenidas y presupuestas entre sí.

Según nuestra perspectiva,<sup>14</sup> en un nivel abstracto, desde el punto de vista de su estructura lógica, la nación corporiza una forma específica de producirse el *principio* que vertebrata la *constitución* de una sociedad. Ella resulta, por tanto, la *condensación* de un complejo *metabolismo* económico, social, político, ideológico y cultural. La nación no es una *cosa*, o un ente determinable a partir de algún *vínculo empírico externo*, ya sea de índole natural (étnico) o cultural (la lengua, las tradiciones, etcétera). Tampoco es alguna *esencia* que pueda ser definida inductivamente como lo común a una serie empírica. La nación no constituye una categoría *inmediata*. Ella remite, por el contrario, a un espacio de *articulación orgánica y contradictoria*, a un lugar de cruce y condensación entre la sociedad burguesa, el Estado político-jurídico y un conjunto de estructuras ideológicas y culturales. La nación designa, en esta línea, un metabolismo social peculiar, a partir del cual se alza *objetivamente* como una comunidad formal y abstracta de individuos que son propietarios libres y ciudadanos en igualdad de derechos. De allí que suponga al capitalismo como modo de producción dominante de la formación social, pero, igualmente, un

entrelazamiento que obliga al abandono de todo economicismo. A nuestro juicio, la nación no se apuntala sobre la formación del mercado, sino sobre la constitución del *sistema hegemónico* en sentido gramsciano. Esto significa que ella *implica*, pero al mismo tiempo *trasciende*, la relación económica entre las clases: la nación no se produce en el nivel económico, sino justamente como *articulación* entre economía, política y cultura. De allí que pueda ser una forma de unificación de los más variados y contradictorios contenidos clasistas bajo la hegemonía burguesa. La dominación burguesa es una dominación *hegemónica*, y por tanto una dominación nacional. A través de la nación, *en* la nación y *como* nación, la dominación económica de la burguesía supera el plano meramente corporativo y articula el conjunto de la sociedad. Esto significa que la existencia de la nación confluye con la existencia del sistema hegemónico. Por donde, si bien la nación es *una*, ella puede alojar, no uno, sino *varios* proyectos nacionales posibles, que surgen de distintos sujetos sociales que aspiran a configurar sistemas hegemónicos diferenciados. Esto no significa que la nación sea un recipiente vacío, ocupable desde el exterior por diversos contenidos, sino que expresa la heterogeneidad social y las rupturas internas entre las clases en el seno de la nación. Pone de manifiesto, en suma, el hecho de que *no hay clases fuera de la nación, ni nación fuera de la lucha de clases*.

Esta línea de trabajo supone desestimar la caracterización de la dominación y del Estado burgueses en términos clasistas *inmediatos*. La dominación burguesa es una dominación hegemónica, y el Estado un Estado ampliado; por lo tanto, una dominación y un Estado *nacionales*, porque lo que caracteriza a la nación burguesa es, justamente, su capacidad para albergar a

todas las clases y grupos de la sociedad, ya sea como individuos, o como sujetos colectivos subalternos. Sin suprimir la índole clasista de la dominación burguesa, este señalamiento desplaza el énfasis hacia lo político, en cuanto irreductible a lo económico por separado. Lo nacional constituye una cuestión cuyo tratamiento exige considerar cómo esa dominación *trasciende* el orden corporativo, y logra suscitar un ámbito de unidad y consenso —contradictorios— de la sociedad en su conjunto.<sup>15</sup>

Estas determinaciones permiten reconducir y reorientar el análisis concreto de lo nacional. Queda claro así que las formas y condiciones que inducen y regulan las modalidades y el desarrollo de las naciones sólo pueden examinarse a la luz de los procesos particulares y específicos. Ellas enlazan con los procesos siempre concretos de constitución de los sistemas hegemónicos y del bloque histórico, en cuanto productos de una incesante lucha social.

Sobre este fondo, se hace posible sostener la hipótesis de que la nación configura la forma *más general y estable* en que se constituye el complejo sistema de la dominación hegemónica de la burguesía. Una vez estructurada como resultado de las luchas sociales que entranan un sistema hegemónico, la nación conforma un marco político global que condiciona en lo sucesivo el despliegue de esas luchas. Éstas habrán de discurrir y entretenerse en el futuro *en términos y a través* de una lógica *nacional*, reproduciendo y desarrollando la nación.

La forma nacional, decíamos, *articula* en su seno una diversidad de contradicciones que brotan de la sociedad burguesa, en el sentido transversal (economía, política, ideología) e histórico (pasado, presente, futuro). Esto es posible en cuanto ella *crea*, y al mismo tiempo *presupone* una *continuidad* que le es constitutiva, por-

que en ella se asienta la integración de las rupturas de la formación social. Así, pese a que la nación como sistema hegemónico implica un permanente proceso de *transformaciones*, se presenta siempre como *idéntica* a sí misma, estableciendo un marco global y estable al que deben acogerse todos los sistemas hegemónicos.

El carácter *nacional* de la dominación hegemónica burguesa entra en conflicto, desde su origen, con la índole *internacional* de la estructura capitalista, generando un cúmulo de contradicciones que no han hecho más que exacerbarse con el tiempo. El colonialismo, la expansión militar e imperialista, el desarrollo del derecho público internacional, de instituciones y acuerdos económicos, políticos y militares son otras tantas formas, violentas o pacíficas, a través de las cuales las burguesías se afanan por resolver estas contradicciones. Sin embargo, a pesar de sus deficiencias y caducidad crecientes, ellas no han conseguido refundar su dominación sobre una base más general y coherente que la forma nacional.

La nación emerge como principio articulador de un complejo campo de contradicciones. Ahora bien, esta articulación se produce a través de una dinámica peculiar, doble y encontrada, que define, a nuestro juicio, a la forma nacional. Ésta implica dos tendencias inseparables y contradictorias, que se arraigan en la organización productiva del capitalismo, en el armazón del Estado y en las prácticas de dominación. La nación comporta, en primer término, una tendencia a la *homogeneización* y la *universalización* de la sociedad. Sin embargo, esta tendencia se realiza por medio de su propia negación, a través de una segunda tendencia simultánea a la *fragmentación* y la *particularización* sociales. Ambas direccionalidades gestan, desarrollan y reproducen constantemente su mu-

tua oposición, dando lugar a otras tantas contradicciones que *no* se resuelven en la nación. La nación se configura, justamente, *en el seno* de esas contradicciones, en el interior de la *tensión* entre estas tendencias, las *recoge* en su cuerpo, y las transforma en *regulables* por el Estado.

Esta dinámica múltiple, compleja y conflictiva de la forma nacional se objetiva en una estructuración *espacial* y *temporal* específicas, que se presentan como otras tantas determinaciones que marcan a la nación, adhiriéndola a una *territorialización* y una *historicidad* particulares.<sup>16</sup>

En su dimensión espacial, aquella dinámica se expresa en la adhesión de la nación a un *territorio*, caracterizado por la doble tendencialidad que hemos apuntado: la *unificación* y *homogeneización* de un *interior*, por una parte, y la *demarcación* y *particularización* respecto a un *exterior*, por la otra. Así, la forma nacional corporiza en un territorio-*frontera*, que, lejos de toda naturalidad, posee una índole esencialmente *política*. El territorio nacional es producto del mismo movimiento político por el cual se constituyen el Estado, el sistema hegemónico y el bloque histórico. Esta demarcación de límites propia de lo nacional equivale, simultáneamente, a la posibilidad de desplazarlos: la especialización nacional supone el establecimiento de un “adentro” y un “afuera” tales que la “interioridad” es tendencialmente extensible al infinito, pero implica siempre el cruce de fronteras. De ahí que la expansión capitalista resulte *consustancial* a la nación, y adquiera un carácter *inter*, o mejor, *transnacional*. El Estado cohesiona y articula los desequilibrios interiores de la sociedad burguesa, pero no los supera; los *reglamenta* hacia adentro y los *canaliza* hacia afuera. De este modo, las relaciones internacionales se transforman en puntos de cristalización de las contradicciones

económicas, políticas, ideológicas y militares del desarrollo capitalista. Homogeneización interna y reproducción ampliada de los conflictos entre las naciones aparecen así como tendencias inescindibles de la lógica de la forma nacional de la soberanía burguesa.

Esta dinámica contradictoria atraviesa también a la unificación que se produce dentro de las fronteras nacionales, en cuanto unificación siempre subordinada a un permanente movimiento fragmentador. El Estado-nación, por ejemplo, unifica al pueblo-nación a través de la instauración de la disociación privada entre los individuos-sujetos. Esta doble tendencialidad constituye el rasgo medular de la homogeneización nacional, y permite explicar por qué ésta lleva inscrita en su propia naturaleza la posibilidad de la discriminación, la persecución y el aplastamiento de las *diferencias* no asimilables a la unidad —esto es, al sistema hegemónico—. La opresión y exterminio de las nacionalidades dentro del Estado nacional, los genocidios modernos, los campos de concentración y el totalitarismo aparecen así como fenómenos que arraigan en la lógica y la dinámica de la espacialización del Estado-nación.

La estructuración temporal de la dinámica nacional, por su parte, hace posible dar cuenta del sentido de la historicidad en la constitución de la nación. La unificación del pueblo-nación pasa por una intervención del Estado que opera, en lo fundamental, a través de la *monopolización* de la historia popular. La forma nacional del Estado burgués implica una homogeneización social que, en lo temporal, apunta a no admitir más que *una* historia y *una* tradición en el interior de sus fronteras: la historia *nacional* tiende a ser, como sabemos, la historia *oficial*. Su unidad supone no solamente la demarcación res-

pecto a la historia del extranjero, sino también, en el propio interior de la nación, la subordinación, la negación y aun el aplastamiento de las historias definidas como “extrañas” a partir, justamente, de *esa* unificación temporal.

Como podemos ver a partir de este análisis, nación y Estado resultan categorías que se ligan permanentemente entre sí. Los movimientos nacionales apuntan, en general, al Estado: 1) porque reivindican un Estado propio, lo que contiene la demanda de un principio territorial, al tiempo que la búsqueda de la apropiación de su propia historia; o bien, 2) porque, coincidiendo con la territorialización del Estado existente, apuntan a la transformación de la estructura interna de éste, en cuanto materialización del sistema de dominación, en el que va supuesta siempre una historización específica.

En suma, porque es precisamente el Estado el que establece el *nexo* entre las estructuraciones espacial y temporal, en cuyo cruce se concreta la dinámica nacional. El Estado burgués demarca las fronteras en cuanto instituye un adentro. Pero esta interioridad, que es el pueblo-nación, sólo se produce en la medida en que el Estado homogeneiza su pasado y su futuro. La unidad nacional se revela aquí como *intersección* de la historización de un territorio y la territorialización de una historia, en la que el cierre temporal es, al mismo tiempo, totalización de la historia por el Estado.

El territorio y la historia que materializa el Estado corporizan y reproducen la dominación hegemónica burguesa. Sin embargo, es preciso enfatizar, asimismo, que la historia de las clases y grupos subordinados *no* se absorben completamente en el Estado, sino que lo *marcan* con su sello, precisamente en cuanto éste es un Estado *nacional*, o sea, el resultado del proceso

nacional de la lucha de clases. De modo precario, fragmentado, deformado —en estado de defensa alarmada, como dice Gramsci—, en suma, subalterno, las luchas y las resistencias populares están también inscritas en el Estado, y encuentran siempre vías para quebrar el silencio y la represión que éste abate sobre su memoria. La lucha por la constitución de una hegemonía de alternativa a la de la burguesía es por eso, igualmente, una lucha por el campo de lo nacional, por la recuperación y resignificación de la historia, de las historias, lo que confiere al tránsito al socialismo una dimensión nacional.

Hemos dicho que la vida de la nación y su desarrollo se imbrican con la capacidad articuladora propia de la dominación hegemónica burguesa. Ésta se despliega, no obstante, dentro de un conjunto de límites, uno de los cuales, fundamental, es el de la estructuración clasista de la sociedad, que se eleva como barrera infranqueable a la tendencia integradora de la nación. De ahí que la burguesía pueda desarrollar la unidad nacional sólo hasta cierto punto, y bajo su dominación exista siempre una *discrepancia* entre la *idea* y la *realidad* de la nación. En esta línea, la nación perfila una existencia doble. Ella existe, por una parte, como *sistema hegemónico concreto*, o sea, enlazada a la hegemonía de una clase o fracción, en torno a la cual se constituye. Pero la nación *no es absorbible* completamente por esta clase o fracción, sino que la trasciende permanentemente. Ella existe, también, como el *ideal* de una comunidad humana integrada y homogénea, forma en la que posee mayor estabilidad y persistencia que en su realidad específica representada por el sistema hegemónico. A través de esta dimensión ideal, la nación puede continuar existiendo aun en el caso del quiebre, o de la transformación revolucionaria de un siste-

ma hegemónico. A partir de esto, es posible romper la identidad de la nación con la burguesía, y pensarla como una realidad *abierta*, sin punto de acabamiento final. Su desarrollo resulta así entramable, en cuanto proyecto de una comunidad humana democrática e integrada, con la construcción de una hegemonía diferente a la burguesa, de orientación *anticapitalista* y socialista.

Ésta constituiría, además, teóricamente, la única posibilidad histórica de trascender la barrera clasista que bloquea el desarrollo nacional en el sentido de la expansión y profundización de la democracia.

La posibilidad de un desarrollo nacional de carácter socialista converge aquí con la dimensión nacional del tránsito al socialismo, entroncando ambos con la cuestión de la crisis política como crisis nacional. En cuanto crisis del sistema hegemónico, la crisis política es una crisis nacional. Su desenvolvimiento en dirección a la desarticulación del sistema hegemónico de las clases dominantes, y a su reemplazo por un sistema de alternativa de las clases subalternas, constituye un contenido fundamental de la transición al socialismo. Esta transición implica luchas, movimientos y procesos múltiples y prolongados, que se desarrollan en ámbitos de índole internacional e intranacional. Pero posee también una dimensión de carácter nacional. En primer lugar, en tanto la construcción de la hegemonía de las clases y grupos subalternos, supone la aprehensión y la transformación de una sociedad histórica específica, en la originalidad y unicidad particulares de su sistema hegemónico. Vinculado a ello, en segundo término, porque la transición al socialismo no es el resultado de una práctica clasista corporativa, sino de la construcción de una voluntad colectiva nacional y po-

pular.<sup>17</sup> El sistema hegemónico de las clases dominantes no es estático, sino tendencial y contradictorio; entre otras razones porque, para constituirse, debe movilizar a fuerzas opuestas a esa dominación. La desagregación de éstas, y su alzamiento como sujeto político, implican la disputa por un campo *común*, el campo de lo *nacional*, en tanto contiene un proceso orientado al desplazamiento interno de la hegemonía; una lucha hegemónica que, por definición, sólo es tal en cuanto cuestiona el control de *ese* campo.

Ello en la medida en que su significado central reside en el esfuerzo por *rearticular* sobre nuevas bases todas las contradicciones existentes en la formación social; por producir, en suma, una nueva condensación orgánica del metabolismo económico, político y cultural de la sociedad.

En esta línea de pensamiento, el proyecto socialista converge con la dimensión integradora y democrática de la forma nacional, y se estructura en torno de las posibilidades tendencialmente ilimitadas del despliegue de la democracia en un sistema hegemónico de las clases y grupos subalternos. Pero la forma nacional, como hemos señalado, posee otra determinación, que acompaña inescindiblemente a su tendencia homogeneizadora. Ella se orienta, también, en la dirección de defensa y extensión del particularismo y el nacionalismo. De ahí que la convergencia del proyecto socialista con la forma nacional sea una confluencia contradictoria. Si, por una parte, implica el desarrollo y la *realización* de la nación, apunta, por otra, a la superación de sus tendencias particularistas, y, en el límite, a la *superación* misma de la nación. Sin embargo, creemos que esta superación pasa por la forma nacional. Ella se apoya en el desenvolvimiento de sus fuerzas y sus prácticas democráticas e integradoras, cuya universalización y

profundización constituirían la base de un proceso de relativización y supresión tendenciales del particularismo nacional, y, en suma, de la propia forma nacional de integración social.

De esta manera, nuestra perspectiva de análisis desplaza el énfasis del momento particularizador y separatista que contiene la cuestión nacional —en el que recae el acento de la concepción marxista tradicional—, recentrándolo en la constitución y desarrollo de los sistemas de hegemonía. En el seno de la dinámica de éstos, lo nacional y lo clasista encuentran una articulación interna que entrama, de modo fundamental, con el tema de la democracia —que es, junto con la cuestión nacional, otro espacio central de coagulación de los desencuentros teóricos del marxismo.

Éstas son, en lo general, algunas de las líneas de trabajo que a nuestro juicio deben estar presentes en el análisis marxista de lo nacional, en un momento como el presente, en el que el tema adquiere una renovada actualidad conceptual e histórica. Vivimos tiempos signados, en lo esencial, 1) por el veloz desarrollo de la fase transnacional del capitalismo, que implica importantes transformaciones en la relación entre el Estado y la sociedad en el plano interno, y la acelerada tendencia a la constitución de bloques transnacionales de poder en el nivel internacional; 2) por el quiebre de los regímenes poscapitalistas burocrático-autoritarios de Europa Oriental, que precipita en procesos sociales de carácter conservador, así como en explosivos movimientos de desarticulación nacional; 3) por el agotamiento reiterado y sistemático de las fórmulas burguesas establecidas hasta el presente para rebasar el círculo infernal del “subdesarrollo”, la miseria, la marginación y el autoritarismo en las sociedades capitalistas dependientes, entre ellas las de América Latina. Un cú-

mulo de procesos históricos que, en su conjunto, redimensionan la problemática nacional, colocándola, al mismo tiempo, en el centro de la consideración práctica y conceptual de nuestros días.

Las tendencias mundiales del desarrollo capitalista, que se asientan sobre la dominación de nuevas fracciones burguesas del capital transnacional, orientan transformaciones de envergadura en la conformación de los sistemas hegemónicos, y por tanto en la forma nacional. Estas transformaciones cobran expresión ideológica en el reflatamiento del conservadurismo liberal, que en su versión tecnocrática para el consumo predica el recorte del Estado, la nación y la democracia sobre el molde de un mercado capitalista elevado a entidad mítica. Estos predicamentos, que dan cobertura a la ofensiva estatal antipopular, acompañan a una efectiva modificación interna de las formas nacionales, que se reestructuran sobre la base del nuevo sistema de dominación hegemónica de las burguesías transnacionales. En la medida, sin embargo, en que el desarrollo capitalista transnacional produce reacomodos de poder y de conflicto a escala planetaria, se producen, al mismo tiempo, intensos emergentes proteccionistas, particularizadores y nacionalistas, en cuanto la forma nacional sigue constituyendo el espacio político en cuya expansión se juegan los conflictos económicos y militares mundiales. La dinámica transnacional continúa ligada inseparablemente a los avatares del Estado-nación, lo que se evidencia en las contradicciones y la estructura interna de los bloques regionales emergentes, tanto como en sus mutuas relaciones en el plano internacional.

El derrumbe de los regímenes poscapitalistas, así como los procesos de desintegración nacional que los acompañan, reafirman, por su parte, el carácter nece-

sario de la democracia y de la soberanía popular y nacional como condición imprescindible de la posibilidad de un tránsito al socialismo. La ausencia de éstas en los regímenes que surgieron del quiebre del capitalismo en aquellas sociedades —en virtud de diversas circunstancias— ayudaría a explicar, tanto la *inexistencia* de ese tránsito, cuanto la *debacle* nacional tras el derrumbe de la dominación clasista de la burocracia. Lo que haría posible confirmar, a su vez, la inextricable relación interna entre sistema hegemónico y nación; aquí, en cuanto la desarticulación nacional aparece como producto de un quiebre catastrófico y sin alternativa inmediata del sistema de dominación existente.

En nuestros países dependientes, por último, atravesadas por las tendencias del capitalismo transnacional, las clases dominantes se afanan por rearticular en los términos de éste la dominación interna y la dependencia del exterior, llevando a límites impensados la tradicional marginación de las mayorías. Las resistencias populares que emergen en estas condiciones se perfilan como luchas cuya orientación democratizadora, que abarca todos los ámbitos de la vida social, adquiere una consistencia claramente nacional y de alternativa.

En síntesis, de formas diferentes, cada uno dentro de especificidad estructural, estos diversos procesos en curso convergen en la cuestión nacional, y en sus nexos con la democracia. Éstas se colocan así en el punto nodal de las preocupaciones de las fuerzas sociales que, sobre un oscuro fondo de repliegues y desagregaciones, siguen considerando que el proyecto socialista constituye una alternativa deseable y posible al capitalismo. A partir de sus logros teóricos y prácticos, de su más profunda autocrítica y reorganización política y conceptual, de las múltiples experiencias históricas de los grupos populares,

de las nuevas exigencias y posibilidades que éstas abren frente a la avanzada del capitalismo transnacional; a partir, en suma, de todos los sueños vivos —antiguos y nacientes— de la construcción de una comunidad humana democrática, sin explotación, sin genocidios, sin desprecio, el marxismo del presente se enfrenta a la tarea de transformar su propia crisis en nuevas formas del encuentro. Esta tarea se vislumbra difícil, compleja, y abierta a configuraciones imprevisibles. Nuestro trabajo quiere ser un trozo de ese sueño en construcción. Un momento del proceso de recomposición social y teórica de los grupos subalternos, que, desde sus actuales condiciones defensivas, se movilizan alrededor de la convicción básica de que frente al Estado, la gran burguesía y el capital transnacional, la nación y la democracia se identifican con el pueblo. Con la producción de su unidad, con la recuperación crítica de su historia y de su memoria fragmentaria y dispersa, de las que el marxismo forma parte constitutiva.

## NOTAS

<sup>1</sup> Cfr. E. Mandel y M. Rodinson, "Nationalisme et lutte de classes", en *Partisans*, núm. 59-60, París, p. 48.

<sup>2</sup> Cfr. J. Stalin, *El marxismo y el problema nacional y colonial*, Buenos Aires, Lautaro, 1946, pp. 11-15.

<sup>3</sup> Cfr. F. Engels, "La lucha magiar", en K. Marx y F. Engels, *La cuestión nacional y la formación de los estados*, México, Pasado y Presente, 1980, pp. 95 y ss.

<sup>4</sup> Cfr. K. Marx, "Crítica de la filosofía del Estado y del derecho de Hegel", en *Escritos de juventud*, México, Fondo de Cultura Económica. También, *Ideología alemana*, México, Ediciones de Cultura Popular, 1976, pp. 51-113.

<sup>5</sup> Cfr. K. Marx, "Manifiesto del Partido Co-

munista", en *Obras escogidas*, Moscú, Editorial Progreso, pp. 42-43.

<sup>6</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>7</sup> Cfr. K. Marx, "Futuros resultados de la dominación británica en la India", en *Sobre el colonialismo*, México, Pasado y Presente, 1979, p. 82.

<sup>8</sup> Cfr. K. Marx, *Imperio y colonia / Escritos sobre Irlanda*, México, Pasado y Presente, 1979, pp. 152-153 y ss.; 188 y ss.; 197-199 y ss.

<sup>9</sup> *Ibid.*, pp. 322-324. También, *Cartas a Kugelmann*, La Habana, Ediciones de Ciencias Sociales, p. 260.

<sup>10</sup> Cfr. K. Marx, *El porvenir de la comuna rural rusa*, México, Pasado y Presente, 1980.

<sup>11</sup> Cfr. Bernstein, "La socialdemocracia y los disturbios turcos", en Bernstein y otros, *La II Internacional y el problema nacional y colonial*, México, Pasado y Presente, 1978, pp. 45, 49, 150. También, H. van Kol, "Sobre la política colonial", en Calwer y otros, *La II Internacional y el problema nacional y colonial* (segunda parte), *op. cit.*, pp. 24, 31, 32, 33 y ss. K. Kautsky, "Vieja y nueva política colonial", en Bernstein y otros, *op. cit.*, pp. 91, 93, 95, 99 y ss.

<sup>12</sup> Cfr. R. Luxemburgo, *La cuestión nacional y la autonomía*, México, Ediciones Era.

<sup>13</sup> Cfr. V. Lenin, "Resolución sobre el problema nacional", en *Obras completas*, Madrid, Akal, 1977, t. XXV, pp. 263-264. También, "La revolución socialista y el derecho de las naciones a la autodeterminación", en *op. cit.*, t. XXIII, pp. 249-250; "Discurso sobre el problema nacional", t. XXV, p. 257; "Estado y revolución", t. XXVII, pp. 101, 477-478.

<sup>14</sup> Nuestra teorización se apoya en múltiples esfuerzos, que reconocen en Gramsci un punto de partida fundamental. Entre otros, queremos mencionar los trabajos de Poulantzas en Francia, de Marramao, Luporini y De Giovanni en Italia, y de los latinoamericanos Aricó, Portantiero, Laclau y Mármora.

<sup>15</sup> Cfr. A. Gramsci, *Notas sobre Maquiavelo*, México, Juan Pablos, pp. 71-72, 107-108, 147-148, y *Cuadernos de la cárcel*, México, Ediciones Era, 1981, vol. 2, pp. 163-164.

<sup>16</sup> Cfr. N. Poulantzas, *Estado, poder y socialismo*, México, Siglo XXI Editores.

<sup>17</sup> Cfr. A. Gramsci, *Notas...*, *op. cit.*, pp. 71, 72, 74, 148-149, 163, 201.

# RACISMO Y MASIFICACIÓN<sup>1</sup>

*maría rosa palazón m.*

**E**n el Pirineo oriental, a ambos lados de la frontera, la gente que habla catalán reconoce la cueva donde Joan creció, siempre deseando ver el sol.<sup>2</sup> Hijo de oso y mujer, mitad bestia, mitad persona, mató a su padre con su fuerza impetuosa. Aún se recuerda a este héroe: a fines de enero o principios de febrero se ritualiza la muerte del oso, símbolo del invierno. Joan no tuvo compañeros, porque el maestro lo rechazó por miedo. Tampoco quiso que asustara a los demás muchachos porque, siendo tan valiente, le tenían a sus juegos. Y he empezado estas páginas con un antiguo mito de los orígenes porque nadie escucha la aburrida y anónima historia de quien no fue héroe ni villano, aunque llenó, como Joan, los campos (en este caso americanos) de frutas y verduras (y de caminos, de plata, de...). Hubo quien

*María Rosa Palazón. Filósofa, profesora de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM e investigadora del Centro de Investigaciones Lingüísticas y Literarias de la misma universidad. Ha publicado recientemente su libro *Filosofía de la historia*.*

le atribuyó una personalidad diabólica, oscura como su piel; pero eran exageraciones, porque, en opinión de sus amos, no fue mitad persona u *homo sapiens*, sino bestia completa, marcable a hierro candente, o, a lo sumo, *homo faber*: su nivel de inteligencia era incompatible, aseguraron,

con las ideas. Tampoco hay ceremonias que lo recuerden ni muchos que reconozcan la cueva o el poblado donde se refugió como cimarrón, o esclavo fugitivo, o donde quedó aislado en tanto "indio" legalmente libre. Y a pocos les importa ser ignorantes porque están atrapados, generalmente de manera involuntaria, en las trampas del racismo. José Martí escribió: "racista está siendo una palabra confusa, y hay que ponerla en claro".<sup>3</sup> En mi opinión, es la ideología, relativamente nueva en los siglos históricos, que se presenta como descubrimientos que evalúan el "equipo genético", o sea, los caracteres físicos, o el coeficiente intelectual, o ambos, y que deforma la comunicación, las relaciones morales y estéticas entre las personas, y fomenta la xenofobia, las desigualdades entre clases, géneros y entre centros de poder y sus periferias.

*Los inicios en América.* Por obra del encantamiento, los bondadosos e inteligentes protagonistas de los mitos, o cuentos maravillosos tradicionales, de noche son humanos y de día osos, lobos, dragones o monos: simbolización que, si bien recoge la tristeza de los mutantes, refleja la imaginación que se regocija con la variedad de las criaturas, y no tiene empacho en fabular nuevas y heroicas especies. En América, la misma especie, antes y después de la llegada de Colón, siguió mezclándose. De-

beríamos regocijarnos con el hecho, por demás inevitable, de que no podamos saber con certeza el aspecto que tendrán los individuos de estas tierras al nacer, cómo combinarán el color de la piel y de ojos, la forma de la nariz y de cabello, la estatura..., y no podemos adelantarnos porque descendiendo de la revuelta habida en las metrópolis (España, Francia, Holanda, Inglaterra y Portugal), y de la revuelta de grupos que fueron mestizándose antes de arribar a América y desde que lo hicieron.

Trataré de explicarme. “Raza” proviene, quizás, de una forma culta de *ratio*, *rationis*: cálculo, cuenta, índole, modalidad y especie, y en español se relacionó con raza, es decir, la raleza o defecto en el paño. Actualmente, es un concepto biológico: “las razas pueden definirse como poblaciones que se diferencian en las frecuencias relativas de algún o algunos genes”.<sup>4</sup> No obstante haberse establecido el concepto con claridad, no existe un criterio unánime para distinguir los grupos raciales, lo que se complica cuando se confunde la semejanza biológica con los vínculos culturales o étnicos y de hábitat; por lo mismo, se ha dividido a la humanidad según el color de la piel, las proporciones del cuerpo, especialmente la forma y tamaño del cráneo, la estatura, la forma del cabello, la nariz y los labios, el grupo sanguíneo, la antigüedad de las poblaciones, el continente, el territorio y el país que habitan, la lengua que hablan... Consiguientemente, a más criterios, mayor número de razas, y a más criterios no genéticos, mayores confusiones. Siempre los *homo* se han cruzado y mezclado sus genes, lo que significa que formaron un conjunto muy variable biológicamente. Veamos: el lenguaje religioso discriminatorio tuvo a bien referirse a las “razas” de los conversos y de los herejes, predicando que, si todos somos hijos de Dios, los hay elegidos, como

ocurre con la “antigua y hermosa raza puritana [del *Far West*] —ironiza José Martí—, a quien sólo le ha faltado ser generosa para ganar un puesto entre las más simpáticas y gloriosas de la tierra”.<sup>5</sup> Sin embargo, los puritanos judíos, mahometanos, católicos y protestantes se han casado con quienes se acogen a su religión, independientemente de los genes que porten. Luego entonces, en el mundo ha habido tantas cruza que nadie es capaz de predecir con alguna exactitud el aspecto de un individuo, aunque conozca a sus progenitores, y nunca habrá una total homogeneidad física, lo cual me parece apasionante. También lo es recordar que la sangre no es transmisora de la herencia, sino que ésta se halla en las células de todo el cuerpo, incluidas las que circulan en ella. Y esto echa por tierra el orgullo de quienes se autoelogian como portadores de la sangre de un antepasado suyo de “raza superior”; que las personas tienen un cuarto o un octavo de sangre negra; las manías de nobleza o de “sangre azul” heredadas por la burguesía; párrafos como éste: “el indio ha influido en el alma del otro grupo mexicano [el hispanohablante], desde luego, porque ha mezclado su sangre con éste”;<sup>6</sup> y la antigua e influyente hipótesis de Gobineau (*Ensayo sobre la desigualdad de las razas*) de que algunos “blancos” latinos han contaminado su sangre al cruzarse con razas inferiores, destinadas a desaparecer. Finalmente, todo lo anterior echa por tierra las teorías y prácticas de la eugenesia, que pretenden entrecruzar los mejores especímenes humanos (suponiendo que esto tuviera algún significado entendible), porque hacerlo requeriría un control sobre el matrimonio y la reproducción de las poblaciones, es decir, que obedecieran las órdenes de un experimentador, conducta esperable en quienes se autoconsideren ratas de laboratorio y que, no obstante, de-

berían ser los más inteligentes, estimulados para la adquisición de conocimientos y emocionalmente estables. No obstante que se tenga un cúmulo de evidencias contra el racismo, sordo a verdades que no le conviene escuchar, muchos temen las nefastas consecuencias de sus embates.

Durante la esclavitud de los "indios" y la encomienda, o esclavitud disfrazada de redención cristiana, y desde que éstas se acabaron, quienes se autoconsideraron ejemplares de la "raza blanca europea" miraron con desdén a los "indios" de cuerpo hipotéticamente débil, que defendió Las Casas, alegando su humanidad y sus derechos, y deshumanizaron, contemporáneamente, a los "negros", dizque fuertes físicamente. No les faltó el apoyo de la argumentación científico-valorativa de Gobineau, cómplice del esclavismo, quien, no sólo colocó en la cima de su escala a los "blancos" nórdicos y en la sima a los "amarillos" y "negros", sino que subordinó las razas dependiendo de su fuerza, belleza e inteligencia. Nunca podrán competir "nuestros parientes de color", de menor cerebro y prognatos, o sea, de mandíbula saliente, en un combate donde el arma sea la razón, dijo convencido Herbert Spencer. Hoy no existe el esclavismo, pero en los últimos doscientos años un número considerable de científicos se ha dedicado a dictaminar el grado de inteligencia de quienes componen la América "blanca", "indígena" y "negra", según las llaman.

*La ideología racista de nuestra América argumenta la inferioridad física y cultural de los aborígenes americanos.*

*Aquí se define "aborigen" como el habitante antiguo o remoto de un territorio (de ab, lejanía, y origo, origen), en el entendido de que esto supone comparaciones entre las etnias o culturas que lo poblaron y de que éstas cambian históricamente —ninguna pasa por las fases históricas manteniéndose idéntica a sí*

*misma—, y en el entendido de que en América han ocurrido con frecuencia los etnocidios y las etnogénesis o nacimiento de una cultura con base en dos o más culturas anteriores.*

*Los aborígenes de nuestra América han sido llamados "indios" equivocadamente o de modo racista.*

*La argumentación sobre la debilidad del cuerpo de los aborígenes sirvió, tanto para defenderlos de la esclavitud y defender sus etnias o culturas, como para explotarlos y aislar sus asentamientos.*

*El argumento de la debilidad aborígen sirvió para importar "negros", teóricamente fuertes, esclavizarlos y deshumanizarlos.*

Bajo la perspectiva de los europeos (que actualmente nos ignoran, pero que antes hablaban constantemente de nosotros, porque su "encuentro" con esta parte del mundo renovó su economía, su historia, su política, su religión y sus nociones de geografía), el común denominador de lo americano fue la inferioridad: Buffon (*Historia natural*), William Robertson (*Historia de América*, 3 vols. editados en 1788, en pleno auge del racismo científico), Raynal (*Historia filosófica de los establecimientos y del comercio de los europeos en las Indias*) y de Pauw (*Investigaciones filosóficas sobre los americanos*) sostuvieron que la pródiga naturaleza degenera en esta parte del mundo, y también su gente. En su *Study of Mexico*, David A. Welles siguió afirmando que las poblaciones (de este país) son incapaces, comenta José Martí en su correspondencia desde Nueva York (23/VI/1887). Anteriormente, en la "introducción" (III) a su *Filosofía de la historia*, Hegel había sentenciado a los aborígenes de América a la inmadurez física y espiritual: bajos de estatura y esmirriados, les falta fuerza para las labores duras. Son tan flojos, sigue diciendo, que los misioneros han de tocar una campanada en la noche para recordarles sus debe-

res conyugales, lo que justifica que se hayan llevado ahí a “negros”, más sensibles a la cultura europea, según el sabio testimonio de un viajero inglés, cuyo nombre omite, por lo que ha llegado incluso a haber médicos y sacerdotes eficientes entre ellos (tras estas impertinencias petulantes se escondía el hecho verdadero de que la población aborígen decreció, por enfermedades, hambre y masacres, durante todo el virreinato, es decir, que escaseó la mano de obra disponible y fue necesario importar esclavos “negros”).<sup>7</sup> Las originarias culturas de México y Perú son nuevas por partida doble, escribe este filósofo: porque recientemente se les conoce en Europa, centro enjuiciador por excelencia, y porque son inmaduras, independientemente de la edad geológica del continente americano y de su aparición en él; por lo mismo, condena Hegel, estuvieron destinadas a desaparecer en cuanto entraron en contacto con el Espíritu (la razón en sus concreciones históricas). Los misioneros, redondea, les prescribieron a los “indios” la conducta que debían seguir, como si se tratara de niños obedientes, porque a éstos les falta amor propio e ímpetu, y son evidentes su mansedumbre, humildad y sumisión rastrera, concluye él, que no los conoció, ni entendía sus lenguas, ni distinguió grupos étnicos o nacionalidades aborígenes, ni supo de los terribles procesos de aculturación que sufrieron (y aún sufren). Asimismo, Gonzalo Fernández de Oviedo (*Historia política y natural de las Indias*) escribió acerca de la servidumbre innata del “indio”, y esta apreciación, basada en que llamaba “amo” a sus explotadores, se repitió hasta los siglos XIX y XX, atenuándose con que la “raza” ha sido “olvidada”, envilecida y consiguientemente es perezosa, como lo prueban los cuadros que repetidamente lo pintan durmiendo bajo los magueyes. Y

aludí irónicamente a cuadros porque, desde el siglo XVII, los aborígenes de México fueron segregados de las ciudades; luego, los intelectuales que los juzgaron rara vez tuvieron contacto directo y profundo con ellos.

Ahora bien, si grandes cantidades de “indios” habían muerto debido a su falta de vigor, si no debían ser tratados como esclavos, según sus defensores, entonces, sostuvieron los dueños de ingenios, minas, plantaciones... se justificaba que importasen “negros”, es decir, primitivos selváticos que se podían acorralar, apartar, segregar, sobreexplotar (en Haití se calculaba en siete años su vida productiva: esclavitud significó amortizar las inversiones y obtener un máximo de ganancias en tiempo mínimo) y domesticar, reclamándoles servilismo, para después acusarlos de holgazanería, incultura y rudeza, de ser groseros, toscos, temerarios, arrojados y crueles, caracterizaciones que no dudaron en aplicar también a los “indios” del norte de la Nueva España, y que Martí calificó como “las heces que deja hirviendo una colonia de esclavitud”.<sup>8</sup>

Si en viejos tiempos se temió a la noche y se adoró al día, ahora el sentimiento se personificaba: el “negro” bruto, salvaje y malo se oponía al “blanco” civilizado, bueno e inteligente; lo oscuro a lo claro; las tinieblas a la luz del sol (o que reflejan los metales preciosos y las cabelleras doradas); y el oscuro peligro de los pozos y las cuevas a la seguridad del día, de la superficie (de la piel) y del cielo (en los ojos azules). Desde luego que hubo quienes protestaron, aunque inicialmente la defensa de los “negros” estuvo teñida de una actitud dulzona, que esconde su protesta en un mar de lágrimas sobreprotectoras, como ocurre en *El negro sensible*, de J. J. Fernández de Lizardi<sup>9</sup> o en la ponderada *Cabaña del tío Tom*.

Los hispanohablantes de América no recibieron mejor trato: en Europa se describía esta parte del mundo como un desierto cultural, lo que motivó a José de Eguiara y Eguren a escribir su *Biblioteca Mexicana*. Por su lado, en varios párrafos del *Teatro crítico universal*, Feijoo habla de la brillantez y erudición de sor Juana Inés de la Cruz, entre otros, tratando de desbaratar la equivocación popular, que había disuadido a muchos lectores incautos, según la cual jamás en el Nuevo Mundo han brillado “las luces del intelecto”, diré parafraseándolo mediante una expresión dieciochesca. También Francisco Javier Clavijero, en su *Historia antigua de México*, disertó sobre la evolución histórica desde los primeros pobladores de América hasta la caída de Tenochtitlan, refutando opiniones sobre la imperfección, inmadurez y degeneración de todo lo americano. En sus *Memorias*, fray Servando Teresa de Mier, reaccionando de manera previsiblemente absurda, pintó desdeñosamente la España de Godoy como un país pobre, árido, de mal clima y de gente enfermiza; a Italia, como la tierra de la perfidia y el engaño; y a los europeos en general, como pueblos decrépitos, libertinos y corrompidos. Su táctica no servía: simplemente no había que dejarse atrapar en comparaciones ni revertirlas, según advertencias de Clavijero, aunque esta medida hubiese sido saludable para los dominados, no para los racistas dominadores que siguen sus propios caminos.

*El racismo es un problema de explotación íntimamente vinculado con la mano de obra barata; pero no se agota en los problemas de clase.*

*El racismo tiene peculiaridades diferenciales en las distintas clases y en las relaciones de éstas entre sí.*

**Racismo y explotación.** Fue sencillo pensar en traer “negros”: la esclavitud de africa-

nos era un hecho cotidiano en Cádiz, Málaga y Sevilla cuando los españoles conquistaron América. Ahora bien, inicialmente el mercadeo de esclavos no se guió sólo por lo racial, sino también por lo religioso y clasista. En prueba, los reyes de España prohibieron (en 1501) que se trajeran en calidad de tales a los moros, judíos y otros “herejes”, incluyendo africanos que hubieran nacido en hogar cristiano (que los tratantes apresaban en las costas de África, en Cerdeña o en las Islas Baleares, entre otros sitios), y el 25 de febrero de 1530 fue emitida una Real Cédula que prohibía comprar y vender los esclavos “blancos” cazados por piratas o cualquier otro tipo de comerciantes de hombres (todavía en 1798 apareció en un periódico cubano el anuncio de venta de una esclava rubia). Tampoco los traficantes repararon en las minucias del color y la fuerza cuando se llevaron a Cuba a los “indios” yucatecos, es decir, a los mayas de Yucatán (el primero registrado fue Faustino Lanz, en 1849),<sup>10</sup> ni cuando trajeron a nuestro continente a los “enclenques chinos” (individuos de varias partes de los Mares del Sur, casi ninguno chino), que llegaron a México a bordo de la Nao de China, y cuyo precio fue, eso sí, más barato que el pedido por los fuertes “negros” (en México aquéllos tuvieron suspendidos sus derechos ciudadanos hasta 1847, porque muchos eran sirvientes domésticos).

En opinión de los racistas, avalada por Francis Galton, los gobernantes, propietarios, empresarios y financieros son los depositarios de las reservas hereditarias “más preciosas”. Y si “a lomo de esclavitud vinieron los razonamientos para justificarla”,<sup>11</sup> en la actual economía globalizadora, a lomo de los asalariados locales o extranjeros, que se desplazan a las urbes o a los países más ricos que los suyos, han regresado los argumentos que conectan la he-

rencia de facultades (imperativo biológico, dicen ellos) con el éxito social, y éste con los altos cargos económicos y políticos. Y nótese que la tramposa publicidad que tienen tales conexiones les puede dar una fuerza profética de realización: si la evidencia está en los puestos de mando o poder, según les han enseñado desde que eran niños, ¿cuántos ciudadanos de los Estados Unidos de Norteamérica, "negros", "indios" y chicanos, ponen en duda que los "blancos" son más inteligentes que ellos, y cómo no fallarán en las ambiguas pruebas de inteligencia (que califican la fidelidad a los valores institucionalizados) cuando se les aplican compitiendo con "blancos" de clases altas? Y el ejemplo podría adaptarse a los aborígenes de México comparados con los hispanohablantes de este país.

*La explotación ideologizada como racismo fomenta el odio y la competencia por el poder entre grupos que son considerados de razas inferiores, pero también los une.*

Durante la Colonia, en el Caribe hubo esclavos que fueron represores de otros esclavos con la esperanza, siempre cumplida a medias, de ascender en las jerarquías clasistas y raciales. Sin embargo, también los hubo que se alzaron juntos (casi siempre se identifica a los cimarrones con los "negros" porque África fue la gigantesca proveedora de mano de obra, y porque su manumisión se dio en fechas cercanas: 1825 en México y 1886 en Cuba, por ejemplo).

*"Raza", "nación" y "etnia" no son sinónimos o términos equivalentes. Los racistas han conseguido que se confundan. En la práctica, ellos han demostrado que no las confunden.*

*En sus orígenes, la supuesta sinonimia entre "nación" y "raza" se apoya en planteamientos xenofóbicos.*

*De la xenofobia al racismo.* Los sueños cosmopolitas están vacíos, porque nadie se

desarrolla fuera de una nación (en el sentido etimológico: grupo de gente afín y que quiere copertenecer a la misma comunidad). Ésta siempre crea sus símbolos y mitos religadores, tan atacados en la actualidad.<sup>12</sup> Lo último no significa que se haya iniciado un proceso que acabará necesariamente en la xenofobia; ésta surge cuando se reconocen las diferencias culturales en términos de subordinación, de subsunciones. Así, Grecia había alcanzado un *status* expansivo cuando Aristóteles escribió que, por naturaleza, unos deben mandar, los gobernantes, y otros obedecer, los súbditos o esclavos. Por lo tanto, sigue diciendo, Eurípides juzgó razonable que los griegos manden a los bárbaros, palabra que significaba los extranjeros que hablan incorrectamente el griego. La misma xenofobia mostraron los romanos aplicándola a quienes no manejaban el latín (excepto a los griegos), y la muestran en sus bromas, su literatura, teatro y cine algunos hispanohablantes mexicanos aplicándola a los "indios". Es lo mismo ser bárbaro que esclavo, escribió el mismo filósofo griego (*Política* I, 1, 125b, 5-19),<sup>13</sup> y actualmente es lo mismo ser bárbaro que asalariado en un centro que distribuye y manipula la fuerza de trabajo mundial; bárbaro a quien se alecciona para que agradezca el privilegio de que una "nación" consumada, que regentea un Estado excelso, haya accedido a que trabaje en sus territorios un minusválido y alógeno como él, y a quien se alecciona para que lleve la carga con dignidad. Sus patrones deberán hacerlo con gracia (adapto la terminología de Schiller a este pensamiento, aunque falseo sus planteamientos).

Desde la antigüedad, las comparaciones entre comunidades humanas se sucedieron una tras otra. Al respecto, Hegel dijo que la protestante Norteamérica, tierra colonizada, incrementa la industria, crea

ciudadanos, es reino de la libertad, de la federación y del Estado único; en cambio, la católica Sudamérica, tierra conquistada, se halla bajo las órdenes militares, en continua revuelta, sin que acaben de definirse sus clases sociales, soporte de un auténtico Estado. Ambas Américas, no obstante, dictamina él, caen fuera de la historia universal, porque están bajo el predominio del salvajismo indómito que, desde luego, no existe en Europa.

La autoproclamada superioridad de las naciones (de la cual daba cuenta Heródoto, burlándose de los persas que se la atribuían) se sustentaba ideológicamente en el grado de "civilización", en los pactos de Jehová, o el dios que fuere, con la simiente o raza de los patriarcas (o forjadores de la patria), en los buenos o malos modales, en... Tiempo después, algunos científicos formularon las bases racistas de la xenofobia. El famoso etnólogo Max Müller se arrepintió de haber usado "raza aria" para designar poblaciones con lenguas emparentadas, porque era la terminología de quienes aseguraban que la desaparición de pueblos y culturas enteros es un espectáculo donde se contempla el reemplazo de los débiles o inferiores por los más fuertes o superiores.

En nuestra América, durante los últimos años del siglo XIX y en la primera mitad del XX, la escala racista de valoración humana fue una verdad tan evidente como lo había sido antes que la tierra es plana.<sup>14</sup> Nuestros tatarabuelos asociaron la "nación" y la "raza", hasta que acabaron confundiendo las. Y esto dice que las dominadas periferias cayeron en la trampa: se autodenigraron usando las palabras que los señalaban como inferiores. En otras palabras, a pesar de que muchos liberales proclamaron la igualdad de "negros", "blancos", "indios" y "chinos" en la categoría de ciudadanos, y de que, para ellos, "raza" era sinónimo de grupo cultu-

ralmente definido, nunca pudieron quitar la carga peyorativa a tales conceptos: "Trae cada raza al mundo su mandato, y hay que dejar la vía libre a cada raza". "Nunca prometió Madero imposibles..., sin incitar al indio contra el blanco, inició la tarea de despertar la raza vencida..., estuvo siempre atento al mayor bien de los humildes".<sup>15</sup> Y presos en la terminología en boga, creyendo en inexistentes sinonimias terminológicas, los escritores hablaban, por ejemplo, de los cheroqui como de una "raza rudimentaria y simpática", estancada por el choque súbito con la civilización europea que los ha bestializado.<sup>16</sup> Y todavía usamos el enigmático lema de la Universidad de México: "Por mi raza hablará el espíritu".

Los estudios de bioquímica de los grupos nacionales han demostrado que las variaciones genéticas entre sus miembros llegan a ser de 85%; por lo tanto, nación no es una denominación racial o biológica.<sup>17</sup> Lo interesante es que los detentadores del poder lo saben: sus tentáculos limitan la autodeterminación de sus periferias, asignan los papeles que debe jugar cada zona en la división internacional del trabajo (dando a algunas la fisonomía de plantaciones monopductoras de azúcar, petróleo, bauxita, cobre...), intervienen en las mezclas biológicas y étnicas o culturales, son etnocidas, se apropian de territorios (en los Estados Unidos de Norteamérica, ilustra Martí, se crea un pueblo nuevo sólo poniendo una estaca en la calle principal de las moradas seminolas),<sup>18</sup> aíslan y meten en reservaciones, predicán sobre las necesidades civilizatorias mientras destruyen el medio ambiente ajeno, usan a entreguistas ejecutores de sus órdenes a cambio de prebendas económico-políticas, buscan asfixiar la personalidad cultural de sus periferias, desarraigan a los miembros de éstas ("indios", "negros", "chinos" y he-

rejes, en la etapa esclavista; a cualquier miembro del "Tercer Mundo", hoy), mediante discursos y tácticas que exacerban odios raciales y que frecuentemente confunden raza y nación; por ejemplo, en la Guyana, los Estados Unidos desestabilizaron el gobierno de Cheddi Jagan, manipulando, entre otras cosas, su ascendencia hindú como contraria a la característica "negritud" de la patria. Pero ellos, los poderosos, no están confundidos. En prueba, la *Descripción de la isla de Cuba*, de Nicolás Joseph Rivera (siglo XVIII), aseguró que la muchedumbre de gentiles esclavos nunca se sublevaría debido a la diversidad de sus genios, lenguas y naciones: los esclavistas procuraron, pues, que la mano de obra tuviese una composición pluriétnica.<sup>19</sup>

*La ausencia de palabras.* Las argucias de los racistas se registran también en el lenguaje: con las palabras "negro", "chino", "indio" y "blanco" unificaron un elevado número de diferencias culturales (si contamos sólo con los criterios etnolingüísticos, perviven setenta y cuatro lenguas aborígenes en los Estados Unidos Mexicanos, dice Jorge Suárez en *The Mesoamerican Indian Languages*, Cambridge Press, 1983). De hecho, pues, los centros de poder distribuyen y se apropian de los conceptos (así, los ciudadanos de los Estados Unidos de Norteamérica usufructúan el término "americano", y los demás somos sudamericanos, aunque estemos arriba del Ecuador, seamos sus vecinos y hayamos perdido dos millones y medio de kilómetros cuadrados de territorio fronterizo).

*Existen terminologías racistas, como "indio", "negro" y "chino", que homogeneizan realidades étnicas o culturales sumamente ricas.*

*Cuando los discriminados se apropian de las terminologías racistas con fines de protesta, aún dependen de las acepciones que los homogeneizan y los subestiman física y culturalmente.*

*El racismo ha logrado que la xenofobia que va del centro a sus periferias se revierta de éstas hacia aquél, y alimenta odios entre poblaciones en el interior de los países.*

*La otredad y la discriminación en las periferias.* Muchos hispanohablantes mexicanos y de nuestra América han mostrado un profundo desprecio por los "indios". Entre aquéllos, los hubo que expropiaron la antigüedad histórica en sus discursos nacionalizantes, es decir, acerca de sus antepasados, sin que se preocupasen por los "indios" vivos. De hecho, en la organización política interna de México, los aborígenes funcionan como meras esferas de referencia, como puntos estratégicos donde se imponen decisiones que les son ajenas, y como sobrevivientes (o fósiles) de un pasado glorioso (que en los siglos de la Colonia fue juzgado diabólico por los dominadores) y cuyo presente es oscuro, atrasado y bárbaro. "Estos nacidos en América, que se avergüenzan porque llevan delantal indio de la madre que los crió, y reniegan, ¡libribones!, de la madre enferma."<sup>20</sup> En fin, los hispanohablantes de México han visto la riqueza étnica o cultural del México aborígen como un coro enmudecido de observadores que provocan reacciones químicas en el "redentor" "mestizo" de "Indoamérica":

...el indio... desempeña en la vida actual del país un papel pasivo. El grupo activo es el otro, el de los mestizos y blancos que viven en la ciudad..., su influencia social y espíritu se reducen hoy al mero hecho de su presencia. Es como un coro que asiste silencioso al drama de la vida mexicana; pero no por limitada su intervención deja de ser importante. El indio es como esas sustancias "catalíticas" que provocan reacciones químicas con sólo estar presentes. Ninguna cosa mexicana [nótese que según esto los "indios" no

son mexicanos] puede sustraerse a este influjo, porque la masa indígena [indiferenciada] es un ambiente denso que lo envuelve todo lo que hay dentro del país. Consideramos, pues, que el indio es el "hinterland" del mexicano.<sup>21</sup>

*Las discriminaciones raciales se han ligado a las discriminaciones genéricas.*

**Racismo y sexismo.** En el decir de los racistas, la mujer, pasiva por naturaleza, según opinan, aunque principalmente reproductora de la etnicidad o cultura, también juega un papel menor y degradado en la herencia. A juicio de W.K. Brooks:

...el padre, más móvil, más responsable, más conocedor de la vida real, más sufriente, más experimentado, más andariego, transmite al ser nuevo las condiciones que personalmente ha conquistado, las facultades desenvueltas..., el hábito al movimiento, la tendencia a lo mejor e ignorado, la inclinación a la pesquisa y al cambio..., la inquietud saludable de la aspiración. La madre da todos los elementos conservadores de la especie; el padre, todos los elementos revolucionarios. La madre, los caracteres generales y fijos; el padre, la tendencia de variarlos y acrecerlos.<sup>22</sup>

*En teoría, los prejuicios racistas automatizan la sensibilidad o aisthesis; en la práctica, no es así.*

**Racismo y belleza.** La relación sensible o estética con algo o alguien significa que se han convertido en un fin, y no sólo son un medio, esto es, que el *percipiente* coloca en primerísimo lugar el gusto (o disgusto) que experimenta, y que lo induce a valorar el estímulo (ese algo o alguien) como bello (o feo). Si sólo utilizáramos todo y a todos como un medio, sin disfrutar el presente, no valdría la pena vivir. Para disfru-

tar la belleza de un ser humano necesitamos contemplarlo, observarlo atentamente. No obstante, el racismo ha logrado perjudiciarnos hasta el nivel (aparente) de paralizar nuestras capacidades perceptivas y discernimiento propio: así, la variación en los rasgos físicos de cada persona es tan grande que es imposible entender la apreciación de que alguien no puede distinguir los individuos de una (supuesta) raza. Ni es fácil entender que en las sociedades abiertamente racistas se vean como "negros" a individuos con una coloración y unos rasgos faciales de "blanco", sólo porque declaró que tenía un antepasado africano.

Asimismo, en la estereotipada perspectiva racista, la gente "blanca" es la más hermosa, y la demás es horrible. En sus *Memorias*, fray Servando Teresa de Mier, defensor de los aborígenes y editor de la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, de Las Casas, escribió que Nápoles le recordó un "pueblo de indios", particularmente sus morenas y feas mujeres, y del antirracista Martí son estas palabras: "De todos los hombres primitivos, es el más bello y el menos repugnante"...<sup>23</sup> Tales prejuicios discursivos están en contradicción con las prácticas: la gente se atrae, se gusta y se mezcla. Ello ha sido bastante notorio en México. Usando criterios dudosos, pero que recogen la revuelta que hubo, Humboldt registró siete "castas": los "blancos" españoles y los nacidos en América; los "mestizos" descendientes de "indio" y "blanco"; los "mulatos", de "blancos" y "negros"; los "zambos", de "negros" e "indios"; los "indios" o "raza bronceada"; y los "negros" africanos. Y anotó también que en la Nueva España hubo españoles, "indios" y los de "raza mixta", mezclados de europeos, americanos y "malayos" o asiáticos que arribaron debido a la comunicación entre Acapulco

y las islas Filipinas. Francisco de la Maza enumera como "castas" de aquel tiempo: "indio", "mulato", "pardo", "europeo", "americano", "castizo" ("mestizo" con española), "español" (castizo con española), "morisco" ("mulato" con española), "chino" ("morisco" con española), "salta atrás" ("chino" con judía), "lobo" ("salta atrás" con "mulata"), "jíbaro", "albarazado", "cambujo" y otros más, hasta llegar al "no te entiendo".<sup>24</sup>

En suma, todos, incluyendo a los aborígenes, estamos mezclados, y seguimos aportando nuestra contribución genética al país. Consiguientemente, desde el punto de vista biológico, la palabra "mestizo" es vaga. Si con ella tratamos de designar la mezcla de culturas aborígenes y europeas, deberíamos precisar que, en los inicios de la Colonia, los hermanos escogieron entre las etnias dominantes y las dominadas o aborígenes (proceso que debió abarcar varias generaciones). Y si a esto añadimos que toda etnia incorpora en su acervo la información que recibe, lo cual no equivale a aculturarse, inferimos que "mestizo" tampoco es una categoría etnológica explicativa, y que ha creado quimeras.

*En México, la categoría de "mestizo" es redundante o equivoca biológicamente, y poco explicativa desde la perspectiva etnológica: encubre la etnogénesis de quienes optaron (voluntariamente o no) por la cultura dominante, y su separación de quienes optaron (voluntariamente o no) por la dominada.*

En la actual etapa de grandes migraciones, de agudización de las distancias económicas entre clases y países, de la separación entre las etnias y nacionalidades centrales y periféricas, de los autoritarismos y de la creciente animosidad racial, hechos que presagian desastres, hemos de asumir la corresponsabilidad moral sobre los efectos de nuestra acción, establecer las bases generales para una ética intersubjetiva que

encuentre formas de convivencia que podamos aceptar (por ejemplo, tratar siempre al otro como un fin, no sólo como un medio: Kant), a sabiendas de que es inadmisibles que una pequeña minoría de individuos y de países acapare la riqueza, los bienes y los servicios mundiales, en tanto la mayoría está en la pobreza y el desamparo, y a sabiendas de que hemos de defendernos de la masificación que trata de ajustarnos a un solo patrón de existencia y al racismo.

*La filosofía podría establecer las bases formales (suficientemente generales y abstractas) de una ética de convivencia intersubjetiva, como, por ejemplo, el deber de tratar siempre al otro como fin en sí mismo, y no sólo como un medio (que es una máxima moral y un principio de la estética). De esta manera, combatiría, en la medida de sus posibilidades, a teorías y prácticas enajenantes como las del racismo.*

## NOTAS

<sup>1</sup> Ponencia presentada para la "Conferencia José Martí, Hombre Universal", La Habana, 7 al 10 de abril de 1992.

<sup>2</sup> "En Joan de l'Os", en *Folklore de Catalunya / Rondallística*, Joan Amades, comp., Editorial Selecta, Barcelona, s/a, pp. 1-5.

<sup>3</sup> José Martí, *Obras completas*, 2, 2a. ed., Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1975, p. 298.

<sup>4</sup> L.C. Dunn y Th. Dobzhansky, *Herencia, raza y sociedad*, trad. de Enrique Beltrán, México, Fondo de Cultura Económica, 1986 (Breviarios, 8), p. 144.

<sup>5</sup> José Martí, *Obras completas*, 10, op. cit., p. 56.

<sup>6</sup> Samuel Ramos, "Psicoanálisis del mexicano", en *Obras completas, I/Hipótesis/El perfil del hombre y la cultura en México/Psicoanálisis... Más allá de la moral de Kant*, Apéndice, prólogo de Francisco Larroyo, 2a. ed., Coordinación de Humanidades, UNAM, México, 1985 (Nueva Biblioteca Mexicana, 41), p. 121.

<sup>7</sup> Según cálculos de Fernando Navarro y Noriega, *Catálogo de los curatos y misiones de la Nueva España (primer tercio del siglo XIX)*, aún eran mayoría en 1820. Según la *Historia de América*

*Española* (Madrid, 1924), de Carlos Pereyra, ya no lo eran al realizarse la independencia.

<sup>8</sup> *Obras completas*, 3, *op. cit.*, p. 78.

<sup>9</sup> En *Obras-II/Teatro*, ed. y notas de Jacobo Chencinsky, prólogo de Ubaldo Vargas Martínez, Centro de Estudios Literarios, UNAM, México, 1965 (Nueva Biblioteca Mexicana, 8), pp. 285-344.

<sup>10</sup> Los datos sobre las relaciones entre esclavitud y raza, y este último dato sobre los mayas, los tomé de *Los cimarrones de Cuba*, de Gabino de la Rosa Corzo, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1988 (Historia de Cuba). Sobre el tema se editó *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial (1610-1670)*, de Jonathan I. Israel, Fondo de Cultura Económica, México.

<sup>11</sup> Val Woodward, "Cociente intelectual (IQ) y racismo científico", en *La biología como arma social*, trad. de C. López-Fanjul de Argüelles, Editorial Alhambra, Madrid, 1982, p. 69 (el ensayo abarca las pp. 68-98. Del mismo autor he utilizado "Racismo científico", en *ibid.*, pp. 98-102).

<sup>12</sup> Balibar sostiene que necesariamente los discursos nacionalizadores de tipo familiarizante acaban en la xenofobia, en *Race, nation, classe / Les identités ambiguës*, 2a. ed., La Decouverte, París, 1990 (Wallerstein es coautor de este libro). Muchos otros coinciden con estas apreciaciones. Un antecedente importante del libro de Balibar es Stephen Steinberg, *The Ethnic Myth / Race, Ethnicity and Class in America*, updated and expanded edition with a new epilogue by the author, Beacon Press, Boston, 1989.

<sup>13</sup> *Política*, versión española e introducción de Antonio Gómez Robledo, Coordinación de Humanidades, UNAM, 1963 (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana).

<sup>14</sup> Tomo una frase de Val Woodward, *op. cit.*, p. 68.

<sup>15</sup> La primera cita es de Martí, "Escenas nor-

teamericanas", en *Obras completas*, 11, *op. cit.*, p. 72. La segunda es del *Ulises criollo*, de José Vasconcelos, en *La novela de la revolución mexicana*, selección, introducción general, cronología histórica, prólogo, censo de personajes, índice de lugares, vocabulario y bibliografía de Antonio Castro Leal, Aguilar, México, 1965, t. I., pp. 793-794.

<sup>16</sup> José Martí, *Obras completas*, 10, *op. cit.*, p. 287.

<sup>17</sup> Véanse los análisis de las variaciones raciales en las etnias y naciones humanas en R. C. Lewontin, *The Genetic Basis of Evolutionary Change*, Columbia University Press, Nueva York, 1974 (Columbia Biological Series, núm. XXV).

<sup>18</sup> *Obras completas*, 12, *op. cit.*, p. 205.

<sup>19</sup> Gabino de la Rosa en la obra citada (pp. 121-142) dice que se acostumbraba a poner la procedencia étnica de los cimarrones junto a su nombre; pero que esto es muy impreciso, debido a la ignorancia etnológica de la época, a que había autoidentificaciones falsas o imposibles de ser entendidas fuera de la región africana, o a que se usaba el topónimo de factorías de las costas, de poblados a los que se llevaba al cautivo, de...

<sup>20</sup> José Martí, *Obras completas*, 6, *op. cit.*, p. 16.

<sup>21</sup> Samuel Ramos, "Psicoanálisis del mexicano", en *op. cit.*, pp. 121-122.

<sup>22</sup> Martí, *Obras completas*, 13, *op. cit.*, p. 426.

<sup>23</sup> *Obras completas*, 8, *op. cit.*, p. 329.

<sup>24</sup> Alejandro von Humboldt, *Ensayo político sobre el reino de la Nueva España*, estudio preliminar, revisión del texto, cotejos, notas y anexos de Juan A. Ortega y Medina, 2a. ed., Editorial Porrúa, México, 1973 (col. "Sepan Cuantos...", 39), p. 51. Y Francisco de la Maza, *La ciudad de México en el siglo XVIII*, Fondo de Cultura Económica, México, 1968 (Presencia de México, 2), p. 18.



# INVERSIÓN DEL DISCURSO PATRIARCAL EN *TEMBLOR*

Rosa Montero, *Temblo*, Editorial Seix-Barral, Biblioteca Breve, México, 1990, 251 pp.

**E**sta novela presenta una visión de la vida en nuestro planeta después de un accidente nuclear. Se ha operado una reorganización de la sociedad y de los papeles que anteriormente se habían asignado a los miembros. El relato de los hechos de la vida de Agua Fría, desde que muere su Anterior (especie de mentora), cuando ella entraba en la adolescencia —hay una bella descripción del momento en que empieza a menstruar— hasta unos diez años más tarde, cuando espera un hijo, ofrecen innumerables puntos que merecerían ser comentados. No obstante, por la brevedad de esta nota, destacaré un aspecto que me parece relevante para una lectura feminista de esta novela: el hecho de que se presenta una sociedad en la cual las mujeres tienen la primacía.

Desde el principio, Agua Fría mira con cierta conmisericordia a los hombres, porque no son más que eso; su padre fue un ser completamente gris, mientras que su madre era doctora en ingeniería. Durante su estancia en el Talapot (lugar donde se adiestraba a las futuras sacerdotisas y a los escasos futuros sacerdotes), se hace también evidente que las mujeres tienen privilegios sobre los hombres; por ejemplo, sólo a ellas se les enseña la hipnosis, arma poderosa en aquellos tiempos y de la cual se servirá Agua Fría más de una vez. El poder que detentan las mujeres

se debe principalmente a la maternidad y a su rechazo de la violencia, la cual es considerada un rasgo negativo e inherente a la naturaleza masculina.

En este sentido, podríamos hablar de una inversión del discurso patriarcal. Un excelente ejemplo es el pasaje en el que Pedernal discute con Agua Fría sobre la injusticia de los privilegios femeninos. Los argumentos de la mujer y los del hombre están invertidos, en forma no exenta de rasgos caricaturescos:

... un día, Pedernal le dijo:

—No es justo que tú, por ser mujer, tengas la posibilidad de pasar al Círculo Interior y que yo, sólo por ser hombre, no la tenga.

A lo que ella responde:

—Siempre ha sido así, ésa es la norma... Es evidente que tenemos ciertas limitaciones (p. 52).

La caravana de comerciantes la maneja una mujer, quien a su vez muestra preferencia por su hija sobre su hijo. Sin embargo, parecería que, a medida que Agua Fría avanza hacia el norte en su búsqueda de una vieja mujer sabia que pueda decirle cómo detener la invasión de la niebla —la nada— que amenaza con borrarlo todo, esta fuerza femenina se va diluyendo, hasta que en la tribu de los Uma desaparece completamente (pp. 182 y ss.) El calificativo de “primitivos” que se da a los miembros de este grupo social se debe a que entre ellos la mujer está sometida al hombre, no tiene derecho a portar armas, es la sirvienta del marido (¿suena esto demasiado familiar?). No obstante, tiene una ventaja sobre los otros grupos humanos: la de reproducirse con normalidad, y es que uno de los grandes problemas que enfrentaba la población era la disminución alarmante de nacimientos. A pesar de su estancia en esta tribu, Agua Fría nunca se da por vencida, y, al final, vuelve a tomar las

riendas y decide nuevamente por sí misma lo que quiere hacer.

De manera que el feminismo de esta novela no se debe tanto a que los hombres ocupen un lugar secundario en la sociedad, sino en poner de relieve la posibilidad de que las mujeres predominen sobre ellos tanto en el gobierno como en el saber, el manejo de armas de todo tipo, etcétera. Esta situación se llega a poner en entredicho dentro de la misma novela, pues hay momentos en que Agua Fría se ve sometida por el hombre, por diversos motivos. Casi siempre es por la fuerza, más que por la razón; por ejemplo, cuando Mo (un hombre que le ofrece refugio en el pueblo llamado Renacimiento, donde la protagonista pasa una temporada) la obliga a cazar o cuando la golpiza que le propina Zao (su marido Uma) el día de la boda. Pero aunque conoce la inferioridad de sus compañeros, Agua Fría en ningún momento rechaza la relación sexual. Los hombres no siempre actúan con violencia ante ella: Mo y Zao tienen rasgos de gran ternura, lo cual ella no deja de reconocer.

Por otra parte, la novela contiene reflexiones sobre la vida, su aterrador no sentido (“Dentro de los límites de la razón, que es lo único que tenemos, la existencia es irrazonable”, p. 170), pero frente a esto se proyecta la grandeza del ser humano en su afán de vivir y luchar a pesar de ese conocimiento. De hecho, la vida que se describe en *Temblo* es un testimonio de fe en la capacidad de sobrevivir a todo, y la conciencia de que muchos errores cometidos por la humanidad anterior volverán a ser cometidos por la nueva.

Habría que ver con cuidado lo que esta novela le debe, por ejemplo, a *La historia interminable*, de Michael Ende. Pero el interés subsiste: no hay que olvidar que *Temblo* pertenece ya al *corpus* de la literatura escrita por mujeres.

Raquel Gutiérrez Estupiñán

## CARLOS FUENTES Y LA CONDICIÓN CIRCULAR DEL TIEMPO

Carlos Fuentes, *El naranjo o los círculos del tiempo*, Alfaguara, México, 1993, 253 pp.

Han transcurrido cuatro décadas desde la aparición de la primera novela, *Los días enmascarados*, del escritor Carlos Fuentes, cuya obra se ha visto ampliamente enriquecida desde entonces en los géneros narrativo, teatral y ensayístico. Su más reciente novela *El naranjo o los círculos del tiempo*, enmarca dignamente los cuarenta años de producción literaria, en donde la vinculación de cada una de sus obras, unidas por elementos de reflexión sobre lo histórico, lo mítico y lo humano, nos permite apreciar un proyecto humanístico cuyo ciclo narrativo, denominado por el mismo autor como "La edad del tiempo", da término.

*El naranjo o los círculos del tiempo* recoge cinco relatos en donde la continuidad del tiempo fluye en una perpetua transmutación a la sombra de un elemento perenne: el naranjo. Y es éste justamente el hilo conductor con el que Fuentes juega, imagina y rememora el origen, la presencia y el destino de toda civilización, de toda historia y de todo hombre. El eco de su reflexión se hace presente en cada uno de los personajes de la obra, que desde la muerte, en donde "todo se hace evidente", discurren en sus respectivos soliloquios sobre lo que fue, es y sería el tiempo y la historia más allá de lo que cualquier crónica pudiera llegar a consignar: "Lo que creemos como parte de un pasado muerto con la

imaginación se hace real. El pasado vive y la historia es presente". Tiempo presente, que es el tiempo real en el que la memoria y el deseo, el pasado y el futuro, coinciden.

Así, Jerónimo de Aguilar, en "Las dos orillas", el primero entre todos los intérpretes de Hernán Cortés y a quien Bernal Díaz del Castillo menciona 58 veces en su *Historia verdadera de la Nueva España*, celebra desde la muerte la continuidad de la Conquista, no sólo del ejército español sobre el pueblo azteca, sino también del maya sobre el andaluz, dándole cuerpo y vida a la antigua cuestión que alguna vez alzara el padre Francisco de Vitoria en su cátedra de Salamanca: "¿Y si no hubiéramos sido nosotros, sino ellos, el pueblo conquistador?", dejándose escuchar la resonancia en la voz del natural de Écija, Jerónimo de Aguilar, testigo y memoria que sirviendo de fiel interlocutor de la palabra y pensamiento del escritor, alinea y devela lo mítico, lo oculto y lo visible, lo verdadero, finalmente, de la extinción del tiempo del Quinto Sol y del nacimiento del otro, aquel del cual somos producto, el mexicano: "Y en una guerra de conquista, ¿quién gana?, ¿quién pierde?". Las culturas, parece recordarnos Fuentes, están hechas de encuentro.

En *El naranjo...* confluyen voces que evocan los orígenes y destinos reales e imaginarios, pasados y futuros, de nuestra cultura, en los que cada voz es sometida a un autoexamen de conciencia, quedando comprendida la identidad como algo que se crea perpetuamente de manera necesaria, pues si ésta se intentara fijar, inexorablemente se perdería. Y es justamente a partir de este enfoque desde el que en "Los hijos del conquistador" dos de los vástagos de Cortés, el uno criollo y el otro mestizo, ambos de nombre Martín, proyectan a través de la ima-

gen de su padre la herencia y los problemas que el choque de las dos culturas produjeron. Dos ópticas que recogen la incertidumbre, la nostalgia y el resentimiento de un pueblo que frente a sí atisbó la enorme tarea de reencontrarse, inventándose ante el inevitable designio que la historia le impuso. Destino que ha compartido la mayoría de entre las culturas a través de toda la historia de los tiempos.

La obra se continúa con la lectura de "Las dos Numancias", que es la evocación de la defensa heroica de un pueblo que paga el precio de su autodeterminación, enfrentando un cerco de aislamiento y hambre al que lo somete un porvenir que pugna violentamente por la *comunalidad* de las diferencias. La voz de Fuentes vuelve a hacerse presente:

Somos indios, somos españoles y fundamentalmente somos mestizos. A través de España somos mediterráneos y ser mediterráneo es ser griego, fenicio y sobre todo árabe y judío, sin olvidar el elemento negro del cual estamos constituidos, y todo esto nos determina y obliga a comprender lo mutuo y a respetar las diferencias.

En uno más de los relatos, "Apolo y las putas", que representa un libre ejercicio del autor en cuanto a la expresión y representación del erotismo y placer sensual del hombre, se recogen todos los elementos de una narrativa (manejo de voces, metáforas, adjetivos) en donde confluyen de manera evidente muchos de los conceptos que cobija *El naranjo...* a través de los cuentos cíclicos y paradójicos y esencialmente atemporales: causalidad, inmortalidad, autoconciencia e identidad, encarnados todos por el personaje principal, un tal Vince Valera, actor hollywoodense que, frustrado e incomprendido, busca la muerte en un viaje con unas prostitutas acapulqueñas en cuyos rostros se prefigura la muerte como única

posibilidad de renacer más tarde a la conciencia y libertad del ser.

Se cierra el ciclo narrativo con "Las dos Américas", en donde se recoge el diario de un marinero genovés, el cual voluntariamente decide cambiar la historia al quedarse en el paraíso recién vislumbrado, acordando no dar parte al mundo y sobre todo a los Reyes Católicos de España, promotores de su gran travesía por los mares del Pacífico. Aventura que culmina 500 años después con el inevitable descubrimiento de esas

tierras, esta vez no por los europeos, sino por unos japoneses que sin reparo alguno se dan a la tarea de *invadir*, con la *civilización* en la mano, un lugar (el último del mundo) que hasta entonces permanecía aún como un edén: virgen, natural y lozano.

En *El naranjo o los círculos del tiempo* el lector es guiado por un Fuentes que cree firmemente en que a la historia hay que darle el suficiente tiempo para aprehenderla, entendiéndola en forma dinámica, sin origen ni fin, sin máscaras,

pero, sobre todo, sin mentiras. En esta obra sobresale la belleza estilística y el tono eminentemente poético con el que Fuentes le da a nuestro pasado y tradición una voz y una cara, creando historias dentro de la propia historia, quedando manifiestas en la obra las eternas preguntas del trashumar humano: ¿quiénes somos?, ¿hacia dónde nos dirigimos? y, finalmente, ¿qué recordamos?

*Ernesto Vargas Gil*

## MARIÁTEGUI, CIEN AÑOS

El próximo 14 de junio se cumplirán cien años del nacimiento de José Carlos Mariátegui. Con ese motivo, se ha integrado en Perú una comisión nacional para la conmemoración del centenario, del más alto nivel, integrada por un presidente (doctor Alberto Tauro del Pino), dos vicepresidentes (doctores Estuardo Núñez y César Miró), un Comité Honorario (integrado por Norberto Bobbio, Nicanor de la Fuente, Jorge Falcón, Antonio Navarro Madrid, Jorge del Prado y Ruggiero Romano), un Comité Ejecutivo, un Comité Consultivo Nacional y una Coordinación General (a cargo de Sara Beatriz Guardia). De igual manera, se ha integrado un Comité Consultivo Internacional, en el que participan destacados intelectuales de Alemania, Argentina, Bolivia, Cuba, Chile, Ecuador, España, Estados Unidos, Francia, Honduras, Hungría, Inglaterra, Italia, Japón, Panamá, Portugal, Rusia, Uruguay, Venezuela y México.

Entre las múltiples actividades programadas se encuentra una edición en papel

Biblia de las obras completas de Mariátegui, un Concurso Internacional de Ensayo y diversos coloquios internacionales.

En México se ha formado un comité organizador de la conmemoración, encabezado por Pablo González Casanova, Arnaldo Córdova, Arnoldo Martínez Verdugo, Sergio Bagú, Adolfo Sánchez Vázquez, Leopoldo Zea, Gabriel Vargas Lozano, Ricardo Melgar Bao, Roberto Hernández Oramas, Jaime Tamayo, Alberto Saladino, Adolfo Gilly, Enrique Dusell, entre otros, que próximamente dará a conocer sus actividades.

Cabe destacar, asimismo, que la UNESCO ha incluido el centenario de José Carlos Mariátegui en su calendario de celebración de aniversarios.

Finalmente, es importante mencionar que la conmemoración servirá, no sólo para situar la figura de Mariátegui entre los grandes pensadores de América Latina, sino para tomarlo como punto de referencia en la reflexión de los grandes y acuciantes problemas de hoy.

## TERCER INFORME DEL RECTOR DE LA BUAP

El día 27 de agosto de 1993, en el nuevo auditorio del Área de la Salud, se conoció el Tercer Informe de Labores del rector, licenciado José Dóger Corte, ante el Consejo Universitario de la BUAP y contando con la presencia de destacadas personalidades, entre las que se encontraban el gobernador del estado de Puebla, Manuel Bartlett Díaz; varios rectores de universidades de los estados; doctorados *Honoris Causa* de la BUAP; y distinguidos universitarios.

El licenciado Dóger destacó los compromisos adquiridos por su administración al tomar posesión de su cargo hace tres años; los lineamientos para la elaboración del Plan General de Desarrollo y los proyectos institucionales en que participa la BUAP con relación a los proyectos nacionales de modernización de la educación superior. El rector analizó los avances que se han logrado en lo que respecta a la nueva estructura de la Universidad, la docencia, la investigación y la difusión. En el caso del posgrado, cabe destacar la creación de siete maestrías y dos doctorados. Se ha reorganizado la administración. Se ha ampliado su infraestructura. Se han otorgado doctorados a investigadores como Héctor Azar Barbar, Pablo González Casanova, Gonzalo Aguirre Beltrán, Jaime G. de la Garza Salazar, Rafael López Rangel, Ruy Pérez Tamayo y Denton Cooley, entre otros.

Sobre la revista *Dialéctica*, el rector dijo: "Una revista que ha gozado de la aceptación, no sólo nacional, sino internacional, había

sido suspendida su edición en los últimos cinco años. Este rectorado tuvo a bien impulsar su aparición, editando los números 21, 22, doble 23-24, y se encuentran en prensa el 25 y 26, inaugurándose con estos números la segunda época de la revista. No está por demás señalar que ésta resurge en una etapa en la cual caen los mitos y realidades de la Europa del Este, lo que obligó a la revista a reflexionar sobre nuevos e importantes temas. *Dialéctica* cuenta con un Consejo Nacional e Internacional, así como un destacado grupo de investigadores del más alto nivel internacional".

## EL LICENCIADO JOSÉ DÓGER CORTE, RECTOR DE LA UAP PARA UN NUEVO PERIODO

El día 23 de septiembre de 1993 se llevaron a cabo los comicios para la elección de rector de la Universidad Autónoma de Puebla, resultando ganador el licenciado José Dóger Corte, para un nuevo periodo de tres años. Estas elecciones se efectuaron bajo las nuevas reglas acordadas por el Consejo Universitario Constituyente, que definen que la elección del rector deberá ser realizada por los miembros del Consejo Universitario a partir de una votación previa entre los diversos sectores. De esta forma, se superó la etapa de la votación universal, directa y secreta, que implicaba serios problemas para una verdadera solución democrática, dadas las asimetrías existentes en-

tre los sectores que conforman la Universidad (trabajadores administrativos, trabajadores académicos y estudiantes), así como entre las escuelas con una mayor población frente a las de menor. La revista *Dialéctica* felicita cordialmente al licenciado José Dóger Corte y le desea que en los próximos años la UAP logre nuevas y más promisorias etapas en su desarrollo académico y organizativo.

## RUY PÉREZ TAMAYO, DOCTOR HONORIS CAUSA DE LA BUAP

En septiembre de 1993 fue entregado el doctorado *Honoris Causa* de nuestra universidad al reconocido investigador Ruy Pérez Tamayo. El doctor Pérez Tamayo nació en Tampico, Tamaulipas, en 1924; realizó sus estudios profesionales de medicina en la UNAM y sus estudios de posgrado en la Washington University, de St. Louis, en la especialidad de inmunología. El doctor Pérez Tamayo ha escrito 11 libros sobre su especialidad, entre los que destacan *Principios de patología*, *Mechanisms of Disease*, *Immunopatología*, *Molecular Pathology of Connect Tissues* y *Patología molecular, subcelular y celular*. Ha contribuido a la elaboración de 32 libros; ha escrito 18 de divulgación y más de 400 artículos. Entre las muchas distinciones que ha recibido, destaca el Premio Nacional de Ciencias; es miembro de El Colegio Nacional y de la Junta de Gobierno de la UNAM. Le fue otorgado el doctorado *Honoris Causa* por la Universidad de Yucatán y es miembro del Consejo Asesor del Conacyt. Ruy Pérez Ta-

mayo expresó, al recibir la distinción de la BUAP:

Señor rector de la Universidad Autónoma de Puebla, señores miembros del presidium, queridos amigos poblanos, señoras y señores:

Si no fuera por la generosidad que desde siempre ha caracterizado a mis amigos poblanos, esta ceremonia tendría hoy para mí el carácter de un sueño infantil e irrealizable. Digo sueño infantil porque alguna vez mi madre me ha recordado que cuando yo era un niño pequeño y algunas personas mayores e impertinentes me preguntaban qué quería ser cuando fuera grande, yo contestaba con gran firmeza e ignorancia: "¡Picoto, chango y policía!". He olvidado lo que quería decir *picoto*, y aunque mi vida ha sido muchas cosas, me enorgullecio de nunca haber sido policía; respecto a lo de chango, tengo mis dudas, porque nuestros primos biológicos siempre me han inspirado simpatía y cierto respeto, pero nada más. Y digo sueño irrealizable porque el honor que hoy me confiere la Universidad Autónoma de Puebla nunca formó parte de mis más desbocadas fantasías académicas. Ahora que estamos entre amigos, no tengo pudor alguno en confesar que en mis años de estudiante soñé que algún día llegaría a ser profesor titular, que escribiría libros de texto, que tendría muchos alumnos y que algunos llegarían a ser muy famosos, y que al final quizá me nombrarían profesor distinguido, emérito o algo parecido, en un acto preferiblemente *pre mortem*.

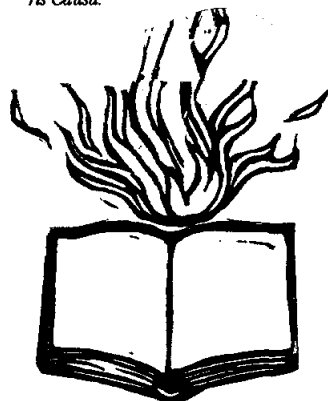
Pero la vida es inexorable, y hoy me presenta con este inesperado pero muy bienvenido y apreciado doctorado *Honoris Causa* de la Universidad Autónoma de Puebla. Desde luego, para un miembro de la comunidad universitaria, el doctorado es el máximo grado académico que puede conferir una universidad, que sólo es rebasado por el doctor *Honoris Causa*.

Recordemos que la palabra *doctor* viene de la voz latina *docere*, que significa enseñar. La historia de este nombramiento es interesante y se remonta a la Edad Media, cuando en el norte de Italia surgieron las primeras estructuras sociales que pronto se conocerían como *universidad*. A pesar de que

comúnmente se cree que *universidad* se refiere a universalidad, el término se deriva de la palabra latina *universitas*, que significa gremio, y que ya desde el siglo XI se usaba para referirse a grupos de artesanos, como alfareros o sopladores de vidrio, o a oficios comunes, como sastres o barberos. Bajo este término se ampararon los estudiantes de esos tiempos, cuando se unieron en contra de sus enemigos tradicionales: los caseros, los dueños de tabernas y los libreros. En esos tiempos, en Bolonia, agobiados por los altos precios de las habitaciones y de los libros, los estudiantes se reunieron en una *universitas* y amenazaron a los caseros, taberneros y libreros con irse de Bolonia a otra ciudad cercana, llevándose el negocio con ellos, si los precios no se ajustaban a sus posibilidades. La amenaza surtió efecto y los caseros, taberneros y libreros aceptaron las condiciones de la *universitas*. Entonces, los estudiantes se volvieron en contra de sus otros enemigos de siempre: los profesores. Como estos pobres diablitos vivían de los sueldos que les pagaban sus alumnos, tuvieron que aceptar reglamentos impuestos por ellos y se vieron excluidos de la comunidad estudiantil, o sea, de la *universitas*. Es interesante registrar que en las primeras universidades los profesores no tenían cabida. Sin embargo, la reacción de los profesores no se hizo esperar, y se dio en la Universidad de París, aunque entonces todavía no tenía ese nombre. En París, los profesores formaron su propio gremio y lo llamaron *collegium*. Como era de esperarse, los miembros de la *universitas* no tenían acceso al *collegium*, a menos que pasaran un examen, que entonces, no sólo les permitiría ingresar al *collegium*, sino también dar clases en la misma o en otras *universitas*. El certificado de aprobación de tal examen se conoció como *licentia docentis*, lo que significa "permiso para enseñar", pero que representa el antecedente lingüístico e histórico de nuestras licenciaturas y doctorados.

Aunque yo me recibí de médico en 1950, ya desde 1948 había empezado a ejercer mi *licentia docentis* en mi propia Escuela de Medicina, por lo que este año estoy cumpliendo 45 años de profesor. Ingresé como ayudante, pero a los tres meses de iniciado el curso el profe-

sor titular falleció y yo me quedé con el grupo; aclaro que el profesor murió de un infarto al miocardio y que, a pesar de los rumores que corrieron entonces, yo no tuve nada que ver con tan infausto acontecimiento. De acuerdo con mis predicciones, he tenido gran número de alumnos, muchos muy buenos, y también he tenido la enorme satisfacción de que pronto se transformaran en mis amigos. Para un buen profesor, la mejor de las experiencias es darse cuenta de que con el tiempo algunos de sus alumnos lo superan en su propio campo, lo que significa que ha contribuido al progreso. En cambio, el profesor que sólo quiere *domarse* y producir *fenocopias*, y que no reconoce y hasta resiente que algún alumno lo rebase, no le hace honor a su *licentia docendi*. Así es como yo he entendido siempre este aspecto de la carrera académica, y quiero creer que es en gran parte por ello que la Universidad Autónoma de Puebla me confiere hoy esta nueva *licentia docendi* pero ahora *Honoris Causa*. Quisiera agradecerle a la Universidad Autónoma de Puebla y a sus autoridades esta honrosa distinción, y a todos mis buenos amigos poblanos que hoy nos acompañan, su generosa presencia en este acto. Pero decir "muchísimas gracias" no es suficiente, aunque lo dijera muchísimas veces. Mi agradecimiento tendrá que adoptar otra forma, y pienso que la mejor es el compromiso de seguir haciendo hasta el final lo que me ha traído hasta aquí hoy, o sea, seguir ejerciendo durante los próximos 150 años mi *licentia docendi*, pero, de ahora en adelante, enaltecida con este *Honoris Causa*.



# COLOQUIO INTERNACIONAL "EL MUNDO, HOY: EL PENSAMIENTO SOBRE LA CRISIS"

El Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la BUAP y la Fundación Instituto "Gramsci", de Roma, organizaron del 17 al 21 de mayo de 1993 un coloquio internacional destinado a reflexionar sobre la crisis actual desde una posición crítica y de izquierda. Participaron en él connotados especialistas de Europa y México, entre los que figuraron Giuseppe Vacca, actual director del Instituto "Gramsci"; Claudia Mancina, diputada del Partido Democrático de Izquierda; Alexej Salmin, director de la Fundación "Gorbachov"; I. Ostrem, profesora de la Universidad Libre de Bruselas; Mario Teló, profesor de la misma universidad; R. Seidelmann, de la Universidad Schiller, de Jena; Arnoldo Martínez Verdugo, director del Centro de Estudios del Movimiento Obrero y Socialista; Gabriel Vargas Lozano, codirector de *Dialéctica*; Eduardo Montes, director de la revista *Socialismo*; M. Vaudagna, de la Universidad de Turín; Raúl González, de la Facultad de Economía de la UNAM; Francisco Fernández Buey, de la Universidad de Barcelona; Alfonso Vélez Pliego, director del ICSyH de la BUAP; y la organizadora principal del Coloquio, la doctora Dora Kannoussi.

Durante el Coloquio, se debatieron algunos de los más importantes problemas de la actualidad, como la evaluación del neoconservadurismo, la pertinencia del pen-

samiento marxista hoy, el resurgimiento del nacionalismo, la integración de Europa, la izquierda en Europa y América Latina después de 1989, el cambio de gobierno en los Estados Unidos de Bush a Clinton y los nuevos movimientos sociales. El Coloquio adquirió una gran relevancia, tanto por los temas, como por los expositores. En próximas fechas aparecerán las ponencias en forma de libro.

## PRESENTACIÓN DE LA REVISTA *DIALÉCTICA* EN LA FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES DE LA UNAM

El 24 de mayo de 1993 se llevó a cabo en el Auditorio "Ricardo Pozas", de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM, una mesa redonda que tuvo como objetivo presentar el número doble 23-24 de *Dialéctica*, dedicado a reflexionar sobre el tema de "Las señas de identidad de la izquierda, hoy". En esa mesa redonda participaron el doctor Giuseppe Vacca, director del Instituto "Gramsci", de Roma; el doctor Ruy Mauro Marini, coordinador del Centro de Estudios Latinoamericanos de la Facultad mencionada y que, desde este número, se incorpora al grupo de asesores de *Dialéctica*; el doctor Francisco Fernández Buey, uno de los fundadores, con Manuel Sacristán, de la revista *Mientras Tanto*; el maestro Gabriel Vargas Lozano, codirector de *Dialéctica*; el doctor Rober-

to Hernández Oramas, también codirector de la misma; y el doctor Lucio Oliver, miembro del Consejo Editorial. En la mesa redonda se plantearon los principales desafíos de la izquierda en la actualidad: el derrumbe del socialismo real y sus consecuencias mundiales, la necesidad de una renovación de la izquierda, la desigualdad entre el Norte y el Sur, y muchos otros temas de importancia y actualidad.

## V COLOQUIO SOBRE LA ENSEÑANZA DE LA FILOSOFÍA

Durante los días 26, 27 y 28 de agosto de 1993 se realizó el V Coloquio sobre la Enseñanza de la Filosofía, teniendo por sede la Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

El Coloquio, organizado anualmente por el Círculo Mexicano de Profesores de Filosofía, en colaboración con diversas instituciones de educación, se efectuó, por vez primera, en el interior del país, correspondiendo a nuestra universidad el inicio de esta apertura, tan necesaria para lograr el diálogo entre los profesionales de la filosofía de todo el país.

La finalidad de estas reuniones es la de promover y difundir la actividad filosófica en todos los ámbitos a partir de la experiencia docente de las personas dedicadas a la misma. Además, intercambiar experiencias docentes y dialogar sobre diversas técnicas, prácticas y métodos sobre la enseñanza de la filosofía. Todo esto ligado a la discusión de los problemas tradicionales de la filosofía, con objeto de contribuir a la profesionalización de la enseñanza de la misma.

El tema general del Coloquio fue "La situación actual de la filosofía en la sociedad y la enseñanza", conformado por cinco mesas de trabajo: 1. Interdisciplinariedad y filosofía; 2. Lugar y función actual de la filosofía en la sociedad; 3. Situación actual de la enseñanza de la filosofía; 4. Historia y prospectiva de la filosofía; y 5. Retos y corrientes actuales de la filosofía.

Con relación al primer tema, se destacó la importancia de establecer una relación más estrecha entre la filosofía y las distintas disciplinas, tanto científicas como artísticas, y de la vida cotidiana que posibilite superar la parcialización del saber y revalorar las diversas actividades humanas como formas distintas, pero no contrapuestas, de relacionarse los hombres entre sí y con el mundo.

Por lo que respecta al lugar y al papel que desempeña la filosofía en la sociedad, se puede decir que hay un consenso con relación a que la filosofía debe tener y asumir una posición más relevante en nuestra sociedad. Esto es así debido a que existe una variedad de cuestiones como la de la democracia, la ecología, los grupos marginados, cuestiones ontológicas y epistemológicas, surgidas a partir de investigaciones en diversas disciplinas, que requieren ser planteadas con claridad y buscar las respuestas correspondientes. Por esta razón, la filosofía tiene un campo abierto para que pueda asumir un papel relevante en la sociedad.

En torno a la situación de la enseñanza de la filosofía, se planteó toda una gama de experiencias y de propuestas teóricas y metodológicas para que el proceso enseñanza-aprendizaje, en especial de la filosofía, sea más efectivo y se logren las metas propuestas. Además, se protestó por la eliminación de materias filosóficas en los planes de estudio del nivel medio superior y superior, propugnándose rescatar esos espacios a par-

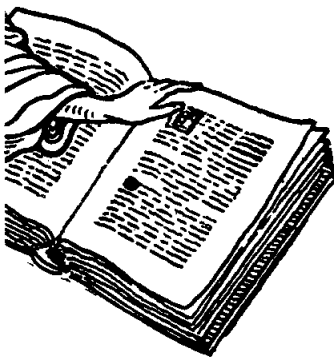
tir de un trabajo cada vez más serio y responsable.

En la mesa sobre Historia y Prospectiva de la Filosofía se abordaron diversos temas y autores, como el marxismo, el feminismo, el surrealismo, el existencialismo, la lógica y otros, que expresan la variedad de inquietudes y de posturas de los participantes.

Por último, con relación a los retos de la filosofía, se consideró que éstos son muy variados, destacándose los siguientes: a) establecer las mediaciones necesarias para vincular las investigaciones filosóficas con la actividad docente; no ver la docencia como algo irrelevante o como un castigo, sino como una actividad fundamental para la formación de los jóvenes y la realización de la filosofía; b) reconquistar espacios perdidos sobre la base de mostrar la importancia de la filosofía mediante el trabajo serio y profesional; c) lograr que se nos tome en cuenta en la toma de decisiones que nos afectan, tanto en el ámbito profesional, como en el de la convivencia social.

Por lo anterior, considero que el Coloquio fue una actividad relevante y, pese a los esfuerzos que conlleva su organización, los resultados son satisfactorios, y espero que se sigan llevando a cabo, buscando que sean cada vez mejores.

Ramón Gómez Sánchez  
de la Barquera



## DIPLOMADO EN ESTÉTICA CONTEMPORÁNEA

La Dirección General de Educación Superior, en coordinación con la Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, dentro de su programa Verano de Excelencia Académica, organizó el Diplomado en Estética Contemporánea, llevado a cabo del 7 de junio al 25 de agosto de 1993. El Diplomado se planteó con los objetivos de ofrecer estudios de excelencia académica sobre temas contemporáneos relativos a la estética, actualizar los conocimientos sobre filosofía en general y sobre estética en particular, fortalecer el nivel académico de los estudiantes, de los profesores y de los investigadores de la BUAP, todo esto con la intención, no sólo de promover los estudios sobre esta área, sino de enriquecer las investigaciones y los estudios sobre estética en el seno de nuestra universidad.

El Diplomado estuvo constituido por dos conferencias magistrales, tres módulos y dos seminarios. Cada módulo con duración de 15 días y cada seminario con duración de una semana.

Con la finalidad de que el Diplomado cumpliera con el objetivo de excelencia académica, se buscó que los maestros que lo impartieran fuesen personas dedicadas específicamente a esta área de estudios y con producción de textos sobre los mismos temas.

Así, el Diplomado comenzó con dos conferencias magistrales sustentadas por el doctor René Schérer, proveniente de la Universidad de París, Francia. Las conferencias se llevaron a cabo los días 2 y 3 de junio de 1993. Dichas conferencias fueron: "La comunicación y expresión del arte" y "La modernidad en cuestión".

El primer módulo fue impartido por el doctor Adolfo Sánchez Vázquez, prestigiado maestro e investigador de la UNAM, quien ha escrito varios libros sobre estética. Queremos destacar el último de éstos, titulado *Invitación a la estética*, publicado por Editorial Grijalbo. El módulo dirigido por el doctor Sánchez Vázquez tuvo por tema central "Cinco calas en la naturaleza del arte". Los temas específicos que se desarrollaron en este módulo fueron: el arte como relación con la realidad, el arte como conocimiento, el arte como expresión, el arte como sistema semiótico e informativo y el arte como lenguaje. Con estos temas se dio un panorama general y extenso de lo que es la estética, sus campos de estudio, así como su relación con otras áreas del conocimiento.

El primer seminario fue impartido por la maestra Silvia Durán Payán, quien, además de ser catedrática de la UNAM, es asesora nacional de Educación Artística del Instituto Nacional de Bellas Artes. Este seminario: "La investigación en la estética", tuvo la finalidad de sentar las bases metodológicas para la elaboración, por parte de los participantes, de los trabajos o ensayos que en cada módulo y seminario se requirieron para la evaluación de los alumnos. El seminario tuvo, además, la finalidad de servir como hilo conductor temático entre todos los módulos y seminarios.

El segundo módulo fue impartido por el doctor Valeriano Bozal, de la Universidad Complutense de Madrid. El doctor Bozal ha escrito también varios libros sobre estética. Su última publicación es *Mimesis: las imágenes y las cosas*, editado por la Casa Visor, de Madrid. Este módulo tuvo como tema central: "Las categorías estéticas de la modernidad". Como temas específicos: introducción sobre la noción de modernidad y el lugar de lo estético: el gusto

moderno a partir de la noción de gusto y los orígenes de la modernidad; las categorías de la sensibilidad: categoría estética, tradición, modernidad de historicidad de las categorías estéticas; lo bello y lo sublime sobre la base de los estudios de Burke y Kant; lo sublime y lo patético como categorías positivas y negativas de la sensibilidad; lo pintoresco, los placeres de la imaginación y los placeres de la diversidad en Addison; lo grotesco, la función tradicional de la sátira, la sátira y comicidad, y lo grotesco de la naturaleza.

El segundo seminario fue impartido por la doctora María Noel Lapoujade, quien es actualmente la coordinadora del Colegio de Filosofía de la UNAM, y ha publicado *Filosofía de la imaginación*, editado por Siglo XXI Editores. Este módulo tuvo como tema general "La imaginación estética en las vanguardias del siglo XX". Los temas particulares que se trataron fueron: la revolución kantiana acerca del sujeto, la noción de síntesis en el pensamiento kantiano y su función en la estética, las relaciones de la estética kantiana con la filosofía surrealista, Van Gogh: lo maravilloso cotidiano y la filosofía del Dadá a pesar del Dadá.

El tercer y último módulo estuvo a cargo del doctor Bolívar Echeverría, quien se encuentra coordinando actualmente una investigación sobre "Cultura barroca en América Latina". El tema

central de este módulo fue "El sistema de las artes en la historia", abordando como temas específicos la temporalidad social: tiempo extraordinario, tiempo cotidiano y tiempo festivo; la fiesta, el rito, el arte y la especialidad de lo estético; lo artístico como totalidad y el sistema de las artes; el sistema de las artes en la historia; el arte moderno contra el arte de la modernidad; y los problemas actuales de la vida artística en América Latina.

El Diplomado contó con la asistencia de más de cuarenta participantes de distintas disciplinas, como música, danza, arquitectura, literatura, letras, psiquiatría, historia y, desde luego, filosofía, bajo la coordinación de la maestra Silvia Durán Payán, quien contribuyó, junto con el personal de apoyo de la Dirección de Educación Superior y de la Facultad de Filosofía y Letras, a lograr que este Diplomado cumpliera con los objetivos trazados.

De esta forma, podemos afirmar que acontecimientos de esta naturaleza realmente ayudan, no sólo a elevar el nivel académico de los docentes de nuestra universidad, sino también a vitalizar y proyectar nuestra institución como una de excelencia y vanguardia de los temas más actuales que se debaten, tanto a nivel nacional, como internacional.

*María del Carmen García Aguilar*

El Consejo Editorial de *Dialéctica* felicita calurosamente al doctor **Roberto Hernández Oramas**, codirector de esta revista, por haber sido designado vicerrector de Docencia de la BUAP.

*Puebla, octubre de 1993*

# NUEVA MAESTRÍA EN LITERATURA MEXICANA

## Antecedentes

□ Ninguna universidad de la región centro-sur de ANUIES ofrece esta especialidad.

□ El acervo bibliográfico de las bibliotecas "José María Lafragua" y Palafoxiana no ha sido suficientemente explorado. Ello permite hacer investigaciones literarias regionales que nos permitirán rescatar, revalorar y difundir esta riqueza cultural.

□ Este posgrado permite abrir líneas de investigación en el área de Literatura Mexicana que aún no han sido estudiadas en profundidad y que brindan la oportunidad de redactar nuevos capítulos de la historia general de la literatura mexicana, poniendo énfasis en el conocimiento de la literatura regional de Puebla.

□ La Benemérita Universidad Autónoma de Puebla cuenta con profesores e investigadores capacitados en esta disciplina del Área de Ciencias de la Educación y Humanidades, tanto en el Instituto de Ciencias, en el Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, y en la Facultad de Filosofía y Letras. Además, se cuenta con la asesoría de especialistas de otras instituciones nacionales, como la UNAM, UAM, El Colegio de México, UJAT, U de G, UV, UEM, e internacionales, como las universidades de Essex, Warwick, La Habana, Playa Ancha, Central de Venezuela, Pennsylvania, Valencia, Barcelona y la Academia de Ciencias de Cuba. Todos ellos han manifestado su interés por colaborar en este posgrado.

□ El grupo promotor de este proyecto forma parte de la planta académica del Colegio de Lingüística y Literatura Hispánica, el cual ha generado proyectos de investigación y posgrado en esta área de conocimiento.

□ El número de egresados del Colegio de Lingüística y Literatura Hispánica es el más alto de las licenciaturas que se ofrecen en la Facultad de Filosofía y Letras, lo cual garantiza la presencia de un buen número de estudiantes interesados en cursar esta opción de posgrado, ya que en esta área de conocimiento sólo se cuenta con la maestría en Ciencias del Lenguaje, con sus dos especializaciones: Lingüística y Semiótica.

## Objetivos

□ Formar profesionales altamente capacitados para desempeñarse en la docencia e investigación de la literatura mexicana.

□ Encaminar los estudios hacia la reflexión sobre el contexto cultural en que se inserta el fenómeno literario.

□ Enfocar el conocimiento de la literatura mexicana desde las perspectivas de las principales tendencias actuales de la crítica y la teoría literarias, así como desde las más modernas técnicas de los estudios etnográficos.

□ Propiciar la formación de especialistas en el manejo de textos de los siglos XVI, XVII y XVIII (conservación, clasificación, paleografía), así como de investigadores de los diversos periodos de la literatura mexicana, tanto en su relación con la literatura hispanoamericana como con otras literaturas.

## Mapa curricular

### Curso propedéutico

- Literatura Mexicana (Preconquista y Conquista)

- Procesos Culturales en México (La Conquista)
- Análisis Literario (Narrativa breve: el cuento)

### Primer semestre

- Literatura Mexicana, I (Siglos XVI a XVIII)
- Procesos Culturales en México, I
- Análisis del Texto Literario, I
- Métodos y Técnicas de la Investigación

### Segundo semestre

- Literatura Mexicana, II (Siglos XIX y XX)
- Procesos Culturales en México, II
- Análisis del Texto Literario, II
- Géneros Literarios

### Tercer semestre

- Seminario Optativo, 1
- Seminario Optativo, 2
- Seminario Optativo, 3

### Cuarto semestre

- Seminario Optativo, 4
- Seminario Optativo, 5
- Seminario Optativo, 6

### Seminarios optativos

- Seminario de Crítica Sorjuanina
- Análisis Gramatical de Textos Literarios
- Seminario sobre Juan Rulfo
- Seminario sobre Rosario Castellanos
- Teoría de la Novela de Carlos Fuentes
- Seminario sobre *El luto humano*
- Escritoras Mexicanas de los Sesenta
- Narrativa Mexicana de Fin de Siglo
- Las Poetas del Siglo XIX

# CUADERNOS AMERICANOS 42

NUEVA  
ÉPOCA

## C O N T E N I D O

### DESDE EL MIRADOR DE CUADERNOS AMERICANOS

|                                |                                                                                                                 |
|--------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <i>João Almino</i>             | Naturalezas muertas                                                                                             |
| <i>Jorge Carpizo McGregor</i>  | América Latina y sus problemas                                                                                  |
| <i>Andrzej Dembiczy</i>        | Estudios latinoamericanos en Polonia / Retos y proyecciones                                                     |
| <i>Carlos M. Tur Donati</i>    | Crisis social, xenofobia y nacionalismo en Argentina, 1919                                                      |
| <i>Silvia Dutrénit Bielous</i> | Visiones de la crisis nacional que influyeron en el programa del movimiento obrero-popular uruguayo (1958-1965) |
| <i>Andrés Ordóñez</i>          | El fin de una historia / La comunicación intercultural y el nuevo orden internacional en formación              |
| <i>Cintio Vitier</i>           | Latinoamérica: integración y utopía                                                                             |

### RADIOGRAFÍA DE LA PAMPA SESENTA AÑOS DESPUÉS

|                          |                                                        |
|--------------------------|--------------------------------------------------------|
| <i>Roberto Fernández</i> | Desde el Martí de Ezequiel Martínez Estrada            |
| <i>Retamar</i>           | Las soledades de Martínez Estrada                      |
| <i>Peter G. Earle</i>    | Un documento inédito de Martínez Estrada               |
| <i>Nidia Burgos</i>      | Ezequiel Martínez Estrada y el universo de la paradoja |

### DOCUMENTOS / EL DESCUBRIMIENTO PUESTO EN DÉCIMAS

|                        |                                                                                                                                                                |
|------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <i>Judith Orozco</i>   | El <i>Sistema de Cristóbal Colón</i> y la <i>Biografía de Colón</i> , una muestra de poesía popular mexicana / Sistema de Cristóbal Colón / Biografía de Colón |
| <i>y Fernando Nava</i> |                                                                                                                                                                |

## CUADERNOS DE CUADERNOS

Leopoldo Zea

Filosofar a la altura del hombre

Discrepar para comprender

# MEMORIA

Director: Arnaldo Martínez Verdugo

Marzo de 1994 No. 64 Ns 7.00

## CHIAPAS ES MÉXICO

▼  
Mariclaire Acosta, Tonatiuh Águila, Fausto Bertinotti,  
Arnaldo Martínez Verdugo, Rafael Montesinos,  
Movimiento Ciudadano por la Democracia



México: entre el dolor y la esperanza 18 de mayo de 1996, Guatemala  
Fotos: E. y J. Díaz AGN

## TODA UNA VIDA DE LUCHA

► Héctor Ortega, Valentín Campa, Germán Dehesa

▼  
Pietro Ingrao, Ricardo Melgar Bao,  
Manuel Monereo, Gabriel Vargas Lozano

*Cemos / Memoria* es una publicación mensual  
del Centro de Estudios del Movimiento Obrero y Socialista, A.C.  
Suscripciones y correspondencia: CEMOS, A.C.; Monterrey, 159; colonia Roma;  
delegación Cuauhtémoc; 06700 México, D.F.; teléfonos 564 64 49 y 564 94 42

# uto?ías

REVISTA DE DEBATE POLÍTICO

## Cultura y medios de comunicación

**Nueva cultura y religión  
en las sociedades industriales**

*Eloy Terrón*

**Cultura de medios**

*Vicente Romano*

**Medios y conciencia**

*Werner Seppmann*

**Breves datos para ver la publicidad  
de una manera sospechosa**

*Marián Cao*

**Estructura social y cultural  
escolar en España: génesis  
histórica y desarrollos actuales**

*Rafael Jerez Mir*

## Crítica de la política

**La reforma política**

*Manuel Monereo*

**Democracia y crisis  
de la representación política**

*Pietro Ingrao*

**¿Necesita la política revolucionaria  
algunas "verdades fundamentales"?**

*Herbert Walloschek*

**Siete tesis sobre la democracia mínima**

*Pedro Chaves*

**Sujetos sociales y políticos  
de la transformación**

*Luccio Magri*

*Nuestra  
Bandera*

Núm. 156-157 • Agosto-noviembre de 1993

**papeles**  
Nº 1 • 2ª ÉPOCA **de la FIM**  
1.000 ptas. • REVISTA DE INVESTIGACIÓN MARXISTA

## El marxismo después del diluvio

Después del diluvio y antes de la revolución

**Manuel Ballesteros**

Algunas reflexiones sobre el marxismo  
y su evolución

**Nelson Martínez**

El marxismo de la elección racional:

¿Merece la pena?

**Ellen Meiksins**

El socialismo y el marxismo:

¿Crisis de la teoría o crisis de la política?

**Abdel Aziz Labib**

El pensamiento de la izquierda  
en América Latina después de 1989

**Gabriel Vargas**

Las concepciones antropológicas  
de Marx y Engels

**Francisco José Martínez**

Socialismo y mercado

**Luis Martínez**

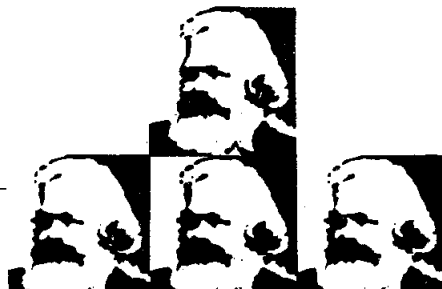
Política e identidad colectiva:

Notas para una lectura posmarxista  
de la cuestión nacional

**Ramón Maiz**

El debate sobre la libertad en Europa  
tras la segunda guerra mundial

**Miguel Manzanera**



FUNDACION  
de INVESTIGACIONES **MARXISTAS**

c/ Alameda, 5, 2ª izqda. • 28014 Madrid • Teléfono y fax 420 13 88

# HOMINES

Desde Puerto Rico, *Homines* publica artículos sobre el país y otras partes de América Latina.

Con una visión amplia de las ciencias sociales, esta revista examina aspectos interdisciplinarios de la historia, economía, folklore, arte, educación, política, sociología, baile, teatro, sobre la mujer, antropología, arqueología y relaciones internacionales, entre otros.

*Homines* es una revista para investigadores, maestros, coleccionistas y todas la mujeres y hombres interesados en la transformación de la sociedad.

Pida una muestra de *Homines* por sólo 8 dólares US o suscríbase y recíbala cómodamente por correo dos veces al año.

## TARIFAS DE SUSCRIPCIÓN

(2 números al año)

- Puerto Rico ..... \$15,00
- El Caribe, los Estados Unidos y Centroamérica ..... 22,00
- Sudamérica, Europa y otros ..... 25,00
- Muestra de un ejemplar ..... 8,00

Nombre .....

.....

Dirección .....

.....

Llene este cupón y envíelo con su pago, cheque o giro a  
**Directora Revista *Homines* • Universidad Interamericana**

Decanato de Ciencias Sociales

Apartado 1293; Hato Rey; Puerto Rico 00919

STEVEN LUKES

## Five Fables About Human Rights

RICHARD ROTHSTEIN

## Immigration Dilemmas

ROBERT DAHL

## Ills of the System

HAROLD MEYERSON

## The Conflicted President

RUTH ROSEN

## Domestic Disarmament

MARK TUSHNET

## Idols of the Right

JEFF FAUX

## Industrial Policy

# DisSENT

\$6.00 / FALL 1993

POLITICS ABROAD: Tom Nairn on *Bosnia*; Adam Ashforth on *Soweto*; Shlomo Avineri on *Islam*; Robert Daniels and Zhores Medvedev on *Russia*; Günter Grass on *Cuba*; Anson Rabinbach on *Germany*

ALSO: Articles and reviews by Todd Gitlin, Christopher Hitchens, Tamar Jacoby, Sven Birkets, David Maybury-Lewis and Nicolaus Mills

## Remembering Irving Howe

Internationale Zeitschrift für Philosophie • Revista Internacional de Filosofía  
Revue Internationale de Philosophie • International Journal of Philosophy

# CONCORDIA 23

Josef Estermann ✱ Individualität bei Levinas

Rolf Kühn ✱ Kraft, Person und Leben

Rainer Marten ✱ Heidegger und die Griechen

Ricardo Salas ✱ Langage, herméneutique, libération

Arturo A. Roig ✱ Mis tomas de posición en filosofía

Enrique Bocardo ✱ On Rawls's Decision Procedure for Ethics

Verlag der Augustinus-Buchhandlung

the  
philosophical  
forum  
A QUARTERLY

Articles on: IRONY • GENDER • TRAGEDY • FOUCAULT and others

LINDA ALCOFF • *Foucault as Epistemologist* ✱ ERMANNO BENCIVENGA • *The Irony of It*  
PAULINE KLEINGELD • *The Problematic Status of Gender-Neutral Language in the History*  
*of Philosophy: The Case of Kant* ✱ ELLIOT L. JURIST • *Tragedy In/And/Of Hegel*

VOL. XXV, N° 2, WINTER 1993

PUBLISHED WITH THE COOPERATION OF THE DEPARTMENT OF PHILOSOPHY  
OF BARUCH COLLEGE OF THE CITY UNIVERSITY OF NEW YORK

# *dialéctica*

---

□ Nueva época □ Año 15 □ Número 21 □ Invierno de 1991

## EDITORIAL

Por una nueva alternativa para el pensamiento crítico

## ENSAYOS

- ¿De qué socialismo hablamos? / *Adolfo Sánchez Vázquez* • 1989: revolución popular en el Este / *Enrique Semo* • Doce tesis sobre la crisis del *socialismo realmente existente* / *Michael Löwy* • Socialismo y revolución en Centroamérica / *Carlos Figueroa Ibarra* • La crisis del socialismo real, retos para el marxismo / *Enrique de la Garza Toledo* • Marxismo y filosofía al final del siglo XX / *Gabriel Vargas Lozano* • Marx y el estalinismo (¿Extinción o vigencia de Marx?) / *Mario Salazar Valiente*

## ARTÍCULOS

- Las elecciones del 18 de agosto y la democracia de mercado / *Gabriel Vargas Lozano* • Cuba: ¿hay una salida? / *Lucio Oliver*

## INFORMACIONES

- Conferencia de Académicos Socialistas / *Betania Allen* • El pensamiento de Marx en los umbrales del siglo XXI • IV Simposio de Filosofía Contemporánea
- Conferencia de la Izquierda Socialista • El Socialismo en el Umbral del Siglo XXI

## CRÍTICA DE LIBROS

- Crónica de un derrumbe / *Gabriel Vargas Lozano* • ¿Saltar al reino de la libertad? / *Jorge Turner* • Valiente mundo nuevo / *María Teresa Colchero*

# *dialéctica*

□ Nueva época □ Año 15 □ Número 22 □ Primavera de 1992

## EDITORIALES

- El TLC y las reformas constitucionales: ¿hacia un liberalismo social? / *Gabriel Vargas Lozano* • Cuba, encrucijada de América Latina

## ENSAYOS

- Paradigmas y ciencias sociales: una aproximación / *Pablo González Casanova*
  - América Latina: esbozo de defensa de lo sustancial / *Sergio Bagú*
- Reflexiones sobre el atraso mexicano / *Ramón Eduardo Ruiz* • De revolución social a revolución política inconclusa / Paz en El Salvador / *Mario Salazar Valiente* • La transparencia democrática / *Carlos González Durán*

## UNIVERSIDAD Y MODERNIZACIÓN

- La diversificación institucional en Puebla, 1970-1990 / Educación superior / *Ricardo Moreno Botello* • La UAP y la modernización / *Roberto Hernández Oramas*

## CONTROVERSIA

- Cuba: hay una salida / *Pablo Guadarrama González* • El Coloquio "Los grandes cambios de nuestro tiempo" • Nota introductoria • Liberalismo y socialismo / *Adolfo Sánchez Vázquez* • Lo que nos dejó la posguerra fría / *Carlos Figueroa Ibarra*
  - La mundialización productiva y el Estado de América Latina / *Lucio Oliver*
    - Liberalismo, democracia y socialismo / *Gabriel Vargas Lozano*

## NOTAS

- Don Sergio Méndez Arceo: un pensamiento para la liberación / *Francisco Piñón G.*
- Doctorados *Honoris Causa* de la UAP: Pablo González Casanova, Gonzalo Aguirre Beltrán y Héctor Azar Barbar / *José Dóger Corte* y *María Teresa Colchero*

## INFORMACIONES VARIAS

- Presentaciones de *Dialéctica* en la ciudad de México, Monterrey, Morelia, Toluca y Las Villas (Cuba)

## CRÍTICA DE LIBROS

- Habermas y la teoría discursiva de la moral / *Santiago Castro-Gómez*
  - El recurso del miedo / *Sergio Tischler*

# *dialéctica*

□ Nueva época □ Año 16 □ Número 23/24 □ Invierno de 1992-primavera de 1993

## EDITORIALES

- El triunfo de Clinton y México • La izquierda hoy • A quinientos años...

## ENSAYOS

- ¿Ciudadanos o súbditos?: los textos de historia / *Juan Brom* • Capitalismo versus capitalismo / *Sol Arguedas* • El marxismo después del fin de los comunismos / *Immanuel Wallerstein* • La izquierda hoy en América Latina / *Juan Valdés Paz* • Después del "socialismo científico" / *Luis Villoro* • Después del derrumbe: estar o no a la izquierda / *Adolfo Sánchez Vázquez* • Ser de izquierda hoy / *Eduardo Montes* • Por una nueva izquierda: el Foro "Las luchas emancipadoras de fin de siglo" / *Rubén Trejo y Alfredo Velarde* • ¿Es aún posible el socialismo? / *Gabriel Vargas Lozano* • Una historia casi sin historia / *Saúl Ibargoyen* / Estados Unidos: el dilema de la izquierda y la falta de alternativas / *Pablo A. Pozzi* • La revolución destituida: acerca del destino de los movimientos cívicos en lo que fue la RDA / *Wolfgang Bautz*

## DOCUMENTOS

- El trauma que nos une / Reflexiones sobre la Conquista y la identidad latinoamericana / *Raúl Páramo Ortega*

## NOTAS Y NOTICIAS

- Rigoberta Menchú: un Premio Nobel a la dignidad de los oprimidos / *Mercedes Durand* • II informe del licenciado José Dóger Corte, rector de la BUAP
- V Encuentro Nacional sobre Filosofía Novohispana • I informe del licenciado Alfonso Vélez Pliego, director del ICSH • Inauguración de las oficinas de *Dialéctica*
- Doctorado *Honoris Causa* a Severo Martínez Peláez / *Carlos Figueroa Ibarra*

## CRÍTICA DE LIBROS

- La izquierda en la encrucijada / *Gabriel Vargas Lozano*
  - Ética y liberación / *Mario Rojas Hernández*
- Tina Modotti, retrato de un monstruo / *Carlos Figueroa Ibarra*

# *dialéctica*

□ Nueva época □ Año 17 □ Número especial 26 □ Verano de 1994

En colaboración con el Instituto "Gramsci", de Roma,  
y la Sociedad Internacional "Gramsci"

## GRAMSCI, HOY

Gramsci hoy en América Latina

PRESENTACIÓN, GABRIEL VARGAS

INTRODUCCIÓN, DORA KANNOUSSI

Gramsci en nuestro tiempo /  
Hegemonía e interdependencia

GIUSEPPE VACCA

Gramsci, intérprete de lo moderno

FRANCESCA IZZO

Gramsci, el nuevo capitalismo  
y el problema de la modernización

MARIO TELÓ

Individualidad y conformismo

CLAUDIA MANCINA

Gramsci entre Croce y Bujarin:  
sobre la estructura de los *Cuadernos 10 y 11*

GIANNI FRANCIONI

El corporativismo tecnocrático  
en una perspectiva internacional

ALFREDO SALSANO

Renacimiento y reforma  
en los *Cuadernos...*, de Gramsci

MICHELLE CILIBERTO

PRONIMAMENTE  
A LA VENTA

**LaJornada**



**EDICIONES**

**SERIE EL AHUIZOTE**  
**El Santos contra**  
**la Tetona Mendoza**

Volúmenes I y II  
Jis y Trino

Prólogo de Carlos Monsiváis  
**El Tataranieto del Ahuizote**  
Ahumada, El Fisgón, Helguera,  
Luis Fernando, Magú,  
Rocha y Ulises  
Prólogo de José Agustín

**SERIE ATRÁS DE LA RAYA**

**Por mi madre, bohemios**  
Carlos Monsiváis, Alejandro Brito  
y Rafael Barajas (El Fisgón)

**Memorial del '68 /**  
**Relato a muchas voces**

70 autores  
Selección, edición y prólogo  
de Daniel Cazes

**SERIE PAPELES DE EDUCACIÓN**

**Valores y metas de la**  
**educación en México**

José Cuelli (coordinador)  
y 21 autores

**SERIE DISIDENCIAS**

**Salvador Nava:**  
**las últimas batallas**

Alejandro Caballero  
Prólogo de Carlos Monsiváis

**Guanajuato:**

**espejismo electoral**  
Ricardo Alemán Alemán

Prólogo de Octavio

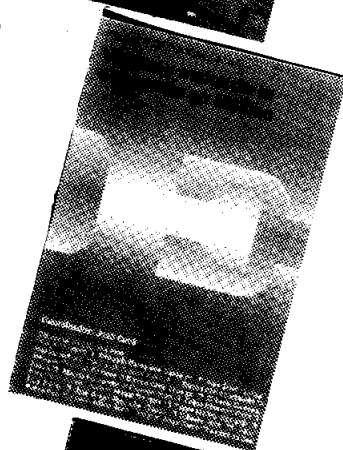
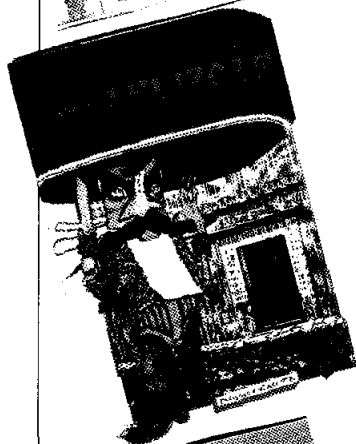
Rodríguez Araujo

**Sonora '91: historia**  
**de políticos y policías**

Roberto Zamarripa  
Prólogo de Álvaro Cepeda Neri

**Las elecciones de 1991:**

**la recuperación oficial**  
Silvia Gómez Tagle  
(coordinadora)



# Premio Anual de Ensayo Literario Hispanoamericano

## "Lya Kostakowsky"

### 1994

**E**n cumplimiento de la voluntad de don Luis Cardoza y Aragón —quien constituyó un fondo para otorgar anualmente el Premio de Ensayo Literario Hispanoamericano "Lya Kostakowsky"—, el Comité Técnico designado por él para administrar dicho fondo, decidir los temas del concurso y designar a los jurados correspondientes convoca al **Premio Anual de Ensayo Literario Hispanoamericano "Lya Kostakowsky" 1994**, de acuerdo con las siguientes

## B A S E S

**Primera.** El concurso queda abierto a la participación de escritores que en forma individual o colectiva presenten un ensayo inédito, en español, de por lo menos 50 cuartillas a doble espacio. El Comité Técnico ha decidido que el tema para el Premio correspondiente a 1994 sea **"Siete ensayos de interpretación de la realidad latinoamericana"**, en homenaje a José Carlos Mariátegui, con motivo del centenario de su nacimiento. El texto podrá comprender los siete temas o alguno de ellos ("La evolución económica", "El indio", "La tierra", "La educación pública", "La religión", "La literatura" y "Los problemas regionales").

**Segunda.** El monto del premio, único e indivisible, es de **25 mil dólares** o su equivalente en moneda nacional al momento de su entrega.

**Tercera.** El Comité Técnico se reserva durante un año el derecho de publicar, en una primera edición, el ensayo premiado.

**Cuarta.** Los trabajos deberán ser presentados por cuadruplicado, antes del **31 de enero de 1995**, con pseudónimo y, en sobre cerrado aparte, la identificación del autor o autores, su domicilio y, en su caso, su teléfono y fax.

**Quinta.** Los señores *Sergio Bagú*, *Pablo González Casanova* y *Darcy Ribetto* han aceptado integrar el jurado del Premio 1994, cuyo fallo será inapelable.

**Sexta.** La decisión del jurado se dará a conocer en **mayo de 1995**. El jurado podrá declarar desierto el concurso.

**Séptima.** El premio será entregado dentro de los tres meses siguientes al anuncio del veredicto, en el lugar que el Comité Técnico señale.

**Octava.** No se devolverán los originales ni las copias de los trabajos recibidos.

**Novena.** Las situaciones no previstas en la presente convocatoria serán resueltas por el jurado.

**Décima.** Los originales y las copias deberán enviarse a:

**Fundación Cultural "Lya y Luis Cardoza y Aragón", A.C.**  
Callejón de las Flores, 1; esquina con Puente San Francisco  
Barrio del Niño Jesús, Coyoacán  
04000 México, D.F.  
Teléfono y fax 554 40 10

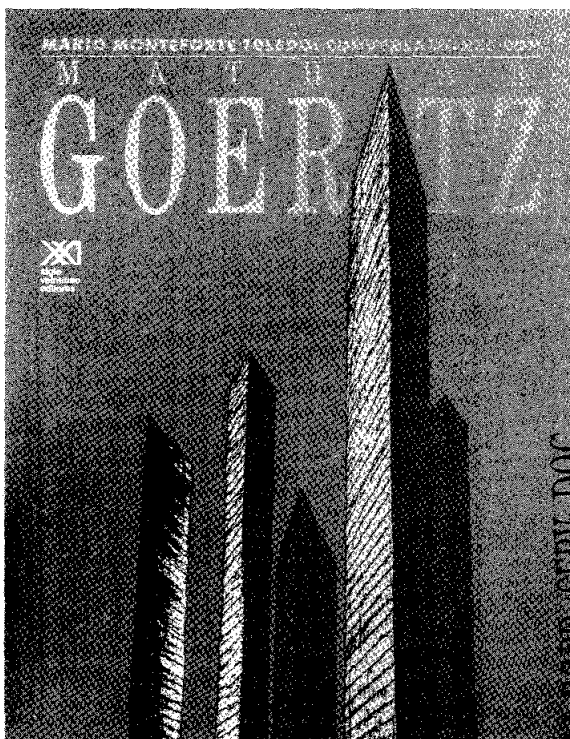
Ciudad de México, 10. de marzo de 1994

El Comité Técnico: *Fernando Benítez*, *Olga Costa*, *† José Chávez Morado*, *Gabriel García Márquez*, *Pablo González Casanova*, *Eugenia Huerta*, *Emilio Krieger*, *Rigoberta Menchú*, *Augusto Monterroso*, *Vicente Rojo*



siglo  
veintiuno  
editores

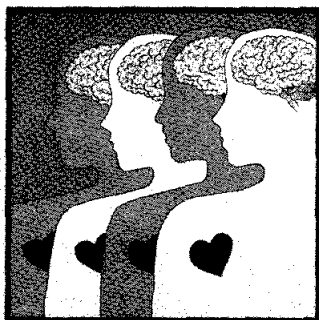
# NOVEDADES



LIAMET CORD. SERV. DOC.  
HEMEROTECA

**LA DEMOCRACIA EN BLANCO:  
EL MOVIMIENTO MÉDICO  
EN MÉXICO, 1964-1965**

**RICARDO POZAS HORCASITAS**



**LA LIBERALIZACIÓN  
ECONÓMICA Y POLÍTICA  
DE MÉXICO**

**RIORDAN ROETT (compilador)**

