

# Realitat

Maig-Juny  
nº 40  
500 ptes.

*“Donar a l’esperança fonament científic”*





## RELACIÓ DELS ÚLTIMS NÚMEROS

**21** Madres de la Plaza de Mayo / Neo-liberalisme, keinesianisme, socialisme / Dades macroeconòmiques a Catalunya / Dependència estrangera i CE / ...

**22-23** Extraordinari: "Les Raons del Socialisme"

**24** Reflexión sobre una política socialista de la Ciencia / Del neopositivismo al materialismo dialéctico / Surgimiento de las ciencias sociales y de la economía / Un problema nacional, avui /

**25** Extraordinari: "Quo vadis, PCI?"

**26** Significat de societat civil en Gramsci / La disponibilidad laboral de las mujeres / La impunidad, amenaza a la democracia / Informe sobre Maruecos / ...

**27** En el centenari de A. Gramsci / La mujer y sus esencias / La obra de Marx / Por qué es imprescindible la organización de los ciudadanos / La democracia como transición a la penuria / ...

**28-29** Extraordinari dedicat a Luckács

**30** De los enemigos eternos y los amigos fugaces / El fin de la URSS y mi comunismo / Revolución en la revolución / En torno a un golpe de estado / Qüestió nacional: de la teoria a la pràctica / La transició congelada / L'encalç / ...

**31** ¿Qué cultura para qué política? / Las transformaciones mundiales / Refundar el comunismo / Ideas para un programa para la izquierda / Record de Geymonat / ...

**32** Cotxe, ciutat (i salut?) / Sobre los jóvenes / La des-economía de la perestroika / Repensar el partido / ...

**33** ¿Qué izquierda queremos? / La apuesta perdida / Regeneracionismo y pactos de la Moncloa / El estalinismo / ...

**34** Gramsci: Número monogràfic

**35** Extraordinari dedicat a Latinoamèrica

Desitjo rebre els números endarrerits de Realitat que marco tot seguit:

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17
18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30	31	32	33	34

### PREUS DELS EXEMPLARS:

Números del 1 al 20 ..... 100 Ptes. c/u

Números de 21 al 34 ..... 200 Ptes. c/u

NOM \_\_\_\_\_

ADREÇA: \_\_\_\_\_

D.P.: \_\_\_\_\_

POBLACIÓ: \_\_\_\_\_

TELÈFON: \_\_\_\_\_

### SISTEMA DE PAGAMENT:

- Faig efectiu l'import total ( \_\_\_\_\_ Ptes.) mitjançant:
- Xec bancari adjunt pel total.
  - Gir postal nº \_\_\_\_\_
  - Segells de Correus

SIGNATURA: \_\_\_\_\_



## Números endarrerits

Si desitgeu rebre algun número de la nostra revista, retalleu o copieu el cupó adjunt i envieu-lo a:

*REALITAT,*

*Portal de l'Àngel, nº 42, 2n*

*08002 Barcelona*

*Tel. 318 42 82*

**Artdirecto**  
indústria gràfica, S.L.

- |   |   |
|---|---|
| <input checked="" type="checkbox"/> Impressió de tot tipus          | <input type="checkbox"/> Fotomecànica                 |
| <input checked="" type="checkbox"/> Creació de dissenys             | <input type="checkbox"/> Anuncis de revistes i diaris |
| <input checked="" type="checkbox"/> Reproducció de logotips         | <input type="checkbox"/> Enquadernació i manipulats   |
| <input checked="" type="checkbox"/> Composició de textos i filmació | <input type="checkbox"/> Fotocòpies b/n i color...    |

Comte d'Urgell, 286 - Tel. 321 63 62 - Fax 322 31 51 - 08036 Barcelona

## Portada



*"Romanza"*

Pluma de Erhard Grossmann

Maig-Juny 1994

**Director:**

*Joaquín Miras*

**Consell de redacció:**

*Mercedes Álvarez*  
*Antoni Barbarà*  
*Josep Miquel Céspedes*  
*Xavier Cutillas*  
*Palmira Domenech*  
*Fèlix Farré*  
*Antoni Franco*  
*Jordi Gasull*  
*Jordi López*  
*Joan Lou*  
*Àngels Martínez*  
*Jordi Miralles*  
*Maria José Pardo*  
*Marià Pere*  
*Joan Planas*  
*Jordi Ribó*  
*Celestino Sánchez*  
*Josep Serradell*  
*Dolores Solís*

**Secretaría de redacció:**

*Fèlix Alonso*  
*Alejandro Andreassi*  
*Maria Caprile*  
*Josep Miquel Céspedes*  
*Manuel Domínguez*  
*Agustín Marcos*  
*Antonio Navas*  
*Artur Obach*  
*Joan Tafalla*  
*Pep Valenzuela*  
*Carlos Valmaseda*

**Col.laboradors:**

*Oriol Martí*  
*Cristina Menier*

**Composició Gràfica:**

*Rodrigo Marcos*

**Redacció:**

*Portal de l'Àngel, 42, 2ª*  
*Tel. 318 42 82*  
*Fax: 318 48 35*  
*08002 Barcelona.*

**Edita:** Realitat

*Revista teòrica del PCC*

**Impressió:**

ArtDirector

**Dipòsit Legal:**

B-46.492-88

**Preu:** 500 Ptes.

# Índex

Editorial.....	5
“Nuestro Marx”, nuestro “comunismo crítico” <i>Domenico Losurdo</i> .....	6
De Morelos a Sonora, los caminos de la Revolución Mexicana <i>J.L. Martín Ramos</i> .....	15
Organizaciones sociales y vida cotidiana <i>Joaquín Miras Albarrán</i> .....	20
L'original marxisme americà de Mariàtegui <i>Alex Guillamon</i> .....	29
El problema de las razas en la América Latina <i>José Carlos Mariátegui</i> .....	33
El determinismo Marxista <i>J.C. Mariátegui</i> .....	38
Una modesta propuesta sobre el papel de los intelectuales y sobre la perspectiva comunista <i>Mario Vegetti</i> .....	40
Te quiero <i>Mario Benedetti</i> .....	42





### ***Caza de la Foca***

*Escena de la vida cotidiana mochica. El cazador abate al animal, arrastrándolo con su remo. Las estrellas y caracoles de mar indican que la caza tiene lugar a orillas de éste.*

● Dibujo ● Arturo Jiménez Borja, Lima

La civilización mochica, que floreció en la costa septentrional del Perú hace más de quince siglos, descolló en las artes plásticas. Los ceramistas relataban escenas de la vida cotidiana y de las creencias del pueblo, evocando el amor, el sueño, la danza, la muerte... y pintando igual al jefe militar como al mendigo, al pájaro más realista junto al monstruo más fabuloso.



# Editorial

## **¿Qué significa para nosotros el fuerte ascenso electoral de IU-IC en las recientes elecciones?**

*Tiene varias significaciones, y no es la menor de ellas el hecho de que representa una excepción a la tónica dominante en la Europa Occidental-Meridional de los últimos tiempos. IU-IC aparece como una fuerza aglutinadora y unitaria, pero con una fuerte impronta de izquierdas y comunista —no ocultada conscientemente—, con todo y los tiempos que corren.*

*Tanto el lenguaje como las propuestas expresadas desde hace un tiempo atrás, parecen demostrar la consolidación de una apuesta nítida, sin complejos, por los valores de la izquierda: el anticapitalismo; la democracia de base, que se manifiesta entre otros elementos, en la insistencia sobre la permanente consulta a las bases y la coherencia en mantener un programa preciso con el que han concitado la aprobación de sus votantes; la decisión política y la seguridad de convertirse paulatinamente en una alternativa para cambiar las cosas profundamente; la personalidad propia frente a la política posibilista y abiertamente de derechas; la fundamentación en los movimientos sociales con autonomía y entidad suficiente como para protagonizar cambios en la mentalidad y la práctica social de los trabajadores y todas las capas populares; y finalmente, el rechazo de componendas y presiones para facilitar las cosas a la falsa izquierda, que sería a costa de defraudar a aquellos pocos —pero no tan pocos— que han empezado a expresar su confianza en IU-IC.*

## **¿Pero cuál es el proceso que ha permitido llegar a IU-IC a esta situación?**

*Podemos responder sin dudas que la recuperación convencida de las ideas de izquierda y simultáneamente la recapilarización social por militantes organizados de izquierda en los más diversos ámbitos. La recuperación de la herencia reciente de la mejor tradición de organización y lucha popular, vinculada a las luchas sociales, representa el punto de partida real de esta reconstrucción. El lenguaje contundente y comprensible para la gente, alejado de la verborrea demagógica, se ha vivido como el refuerzo o la confirmación de lo que ya se conocía por la práctica social y política.*

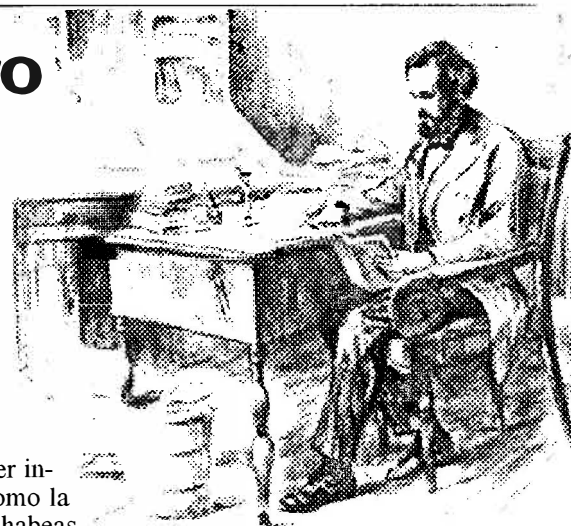
*También llama la atención la impresión refrendada en este último proceso, de vencer la condena a la marginalidad en que nos sitúan y en ocasiones nos autosituamos en los ámbitos de la izquierda. IU-IC no llamaba a desestabilizar, ni antes ni después, al gobierno, sino a fortalecer su opción y a derrotar políticamente al PSOE por la izquierda, es decir superarlo positivamente, de forma progresista, es decir organizada, protagonizada por la gente. No deja de ser emotivo observar, cómo sin complejos, se reivindicaba orgullosamente la bandera del anticapitalismo madurado en la experiencia, en la lucha y también en la autocrítica y la recuperación sincera de los valores de la izquierda.*

*Frente a la problemática situación que vive hoy por hoy el PDS italiano, el despunte de IU-IC resitúa posibles puntos de referencia a la izquierda alternativa europea.*

*Sin lugar a dudas, ampliar la base política sin sectarismos y poner en pie una sólida cultura de respeto a la discusión, la divergencia política, a la vez que mantener fuertemente los niveles de unidad de acción, de cooperación, en un verdadero frente de izquierdas, es en nuestra opinión, la tarea a seguir profundizando con mayor prioridad.* ●

# “Nuestro Marx”, nuestro “comunismo crítico”\*

Domenico Losurdo\*\*



## I. El sofisma de Talmon.

Desde hace tiempo, paralelamente al evento histórico que arranca de Octubre, los ideólogos neo-liberales pretenden liquidar la misma tradición democrática-revolucionaria, demonizando el jacobinismo y el 1848, denunciados como punto de partida del totalitarismo. Así pues se procede a una contraposición en blanco y negro entre dos tradiciones políticas, la liberal (y anglosajona), fundada en el amor a la libertad, y la jacobino-bolchevique, completamente impregnada del culto del terror. Pero la confrontación entre ambas tradiciones se desarrolla mediante un método más que singular. Para condenar como sanguinaria la revolución francesa, se toma en consideración su más agudo momento de crisis, el representado por la insurrección de la Vendée y la intervención de las potencias contrarrevolucionarias; para celebrar como pacífica la tradición inglesa, entretanto, se pasa desventadamente por alto su primera revolución y, también por lo que respecta a la revolución propiamente liberal, la de 1868, se hace abstracción de la ley marcial que los nuevos gobernantes ingleses imponen y por largo tiempo mantienen en Irlanda o de la mano de hierro a la que recurren para dominar la situación de crisis. O bien, se contraponen la tradición política francesa a la americana, de la que sin embargo se expurgan una vez más las páginas más dramáticas, empezando por la terrible guerra civil que fue necesaria para abolir, durante largos decenios sólo en el plano formal, la institución de la esclavitud. Y basta leer algún panfleto «democrático», es decir esclavista o filo-esclavista, de la época, para tener un cuadro de los métodos enérgicos y expeditivos de Lincoln, acusado de haber impuesto «gobiernos militares» y

«tribunales militares» y de haber interpretado «la palabra ‘ley’» como la «voluntad del presidente» y el habeas corpus como el «poder del presidente para encarcelar a cualquiera y por el período de tiempo que le venga en gana»(1).

Llegados a este punto, es claro que la contraposición en blanco y negro entre tradición liberal por una parte y tradición democrático-revolucionaria y jacobina por otra, se funda en un sofisma, consistente en la comparación entre dos magnitudes absolutamente heterogéneas; por una parte los períodos de desarrollo pacífico, o relativamente pacífico, de los regímenes liberales; por otra los períodos de crisis aguda y de guerra; de una parte la norma, de otra parte el estado de excepción. Es un sofisma que podríamos denominar el sofisma de Talmon, en homenaje a uno de los autores que, en la segunda postguerra, más se ha entregado a su elaboración. ¿Es Robespierre sinónimo de dictadura y Constant de amor a la libertad? En realidad, éste último, tras haber auspiciado en los años del Terror un «descanso bajo la dictadura» (obviamente de signo opuesto a la entonces existente), mira luego con simpatía o entusiasmo, al menos inicialmente, el hundimiento de la República y el golpe de Estado de Napoleón Bonaparte. Por otra parte, la requisitoria que el liberal francés despliega contra los jacobinos y los exponentes del radicalismo plebeyo, acusados de ser «vándalos y godos» o «anarquistas y ateos» e incluso «antropófagos», y, en todo caso, de formar parte de una «raza detestable» de la que no puede sino desearse la «extirpación», esa requisitoria es perfectamente susceptible de justificar incluso la dictadura más terrorista. A su vez, Tocqueville, tan elocuente en la denuncia del Terror ja-

cobino, se pronuncia, en junio del 48, ¡por el inmediato fusilamiento de cualquier obrero parisino sorprendido con las armas en la mano defendiendo desesperadamente su derecho a la vida! De nuevo resulta evidente el sofisma de Talmon que, para poder transfigurar oleográficamente el liberalismo y demonizar el jacobinismo, se ve obligado a confrontar de una parte las buenas intenciones y las auto-representaciones apologéticas, y de otra la práctica concreta de gobierno en los momentos de crisis aguda.

Es ese el sofisma, parte integrante de la ideología dominante y de la historiografía de régimen, que preside la liquidación también del acontecer histórico iniciado en Octubre. A la URSS (destrozada por la guerra civil y la intervención de los ejércitos primero de la Alemania imperial y guillermiana, luego de la Entente liberal y luego del Tercer Reich), denunciada como la encarnación misma del totalitarismo, se contraponen la estampita idílica de Italia, Inglaterra y los USA u otros países regidos por las liberales reglas del juego. ¿Pero qué hay de tales reglas en estos países durante, por ejemplo, el primer conflicto mundial, cuando intervienen las leyes de emergencia hasta el estado de sitio, los tribunales militares, los pelotones de ejecución, incluso el diezmar? Es difícil imaginar una práctica más totalitaria que esta última, que liquida innumerables vidas humanas al azar, sobre la base de ni siquiera una vaga sospecha sino tan sólo de la exigencia de restablecer la disciplina más inflexible entre los esclavos-soldados abocados al sufrimiento y a la muerte. Son los años en que en los Estados Unidos, aun en el seguro más

\* Traducción de Arturo Obach

\*\* Domenico Losurdo es filósofo y director de la revista *Marxismo Oggi*

(1) Reduciendo al mínimo el apartado de las notas, remito, para una más amplia documentación, a mis trabajos: *Hegel y la libertad de los modernos*, Ed. Riuniti, Roma, 1992; «¿Ha fracasado la revolución de Octubre?», *Marxismo Oggi*, enero de 1991, pp. 31-38; «*Liberalismo, comunismo e historia de la libertad*», *Crítica marxista*, nueva serie, 1992, n. 3-4; las siglas MEW en el texto remiten a K. Marx - F. Engels, Werke, Dietz, Berlín 1955.

allá del Atlántico, uno puede ser condenado hasta «a veinte años de cárcel por haberse expresado ‘de modo desleal, irreverente, vulgar o abusivo’ sobre un aspecto cualquiera del gobierno o de su esfuerzo bélico»(2). A pesar de que jamás haya existido un período de invasión enemiga o de revolución social, la lucha contra el peligro rojo y la revolución de Octubre hace surgir en los USA también la institución considerada como más típica del totalitarismo: «El senador McKeler, de Tennessee, propuso instaurar una colonia penal para presos políticos, en la isla de Guam». El universo de la concentración se convierte luego en realidad durante la Segunda Guerra Mundial, cuando Roosevelt hace deportar «a campos de concentración a los ciudadanos americanos de origen japonés» (incluidos mujeres y niños), y no como consecuencia de un delito, sino simplemente en tanto que sospechosos a causa del grupo étnico al que pertenecen. Aún en 1950 es aprobado el «McCarran Act para la construcción de seis campos de concentración en diversas zonas del país, destinados a acoger prisioneros políticos». Entre los promotores de estas leyes están algunos diputados destinados a convertirse en ilustres como presidentes de los Estados Unidos: ¡Kennedy, Nixon y Johnson!(3).

Son los años en que los gobernantes de nuestro país, mientras no se cansan de tronar contra el totalitarismo comunista, están implicados hasta el cuello, en el ámbito de la operación «Gladio» y con la colaboración y la supervisión del Gran Hermano de Ultramar, en la puesta a punto del dispositivo llamado a asegurar la liquidación física o el aislamiento en campos de concentración de los dirigentes comunistas y obreros, para el caso de que tales medidas se hubieran hecho necesarias por el imperativo de la salvación del capital.

## 2. Marx ante el tribunal especial de la burguesía liberal.

Pero es inútil buscar la historia real entre los teoremas y los sofismas de la ideología dominante, la cual, una vez instituida la plena equivalencia entre movimiento comunista y totalitarismo, pretende deducir a priori el horror del gulag de las páginas de Marx y Engels, que de esta forma son conducidos ante una especie de tribunal especial y sometidos a un proceso del que no es difícil comprobar el carácter arbitrario y farsante. Una vez que, sobre la base

del sofisma de Talmon, se ha procedido a la configuración maniquea del enfrentamiento político verificado en este siglo, para los jueces de trata de establecer una precisa correspondencia y una férrea línea de continuidad entre las tesis de los dos pensadores revolucionarios y los trazos, indefectiblemente pintados con tintes oscuros y horripilantes, de la sociedad surgida de la revolución de Octubre. Es una sociedad caracterizada en primer lugar por la dictadura totalitaria: ¿pues no teorizaron, los autores del Manifiesto del Partido Comunista, la «dictadura del proletariado»? Pero sólo el esquematismo de los jueces de un tribunal especial puede llevar a creer que la tradición liberal haya teorizado la absoluta inviolabilidad de las reglas del juego. Para Locke, en cambio, está fuera de discusión que una situación de crisis puede y debe afrontarse por un poder no ligado a una «regla», es decir al respeto de las reglas del juego. Montesquieu, admirador de la Inglaterra liberal, no tiene duda alguna sobre el hecho de que encaja en la «costumbre de los pueblos más libres que jamás hayan existido sobre la tierra» el «poner por un momento un velo sobre la libertad, al igual que se cubren las estatuas de los dioses». Varios decenios más tarde, John Stuart Mill declara a su vez que es plenamente legítima «la asunción de un absoluto poder bajo la forma de dictadura temporal», en casos de «necesidad extrema», o bien de «enfermedad del cuerpo político que no puede curarse con métodos menos violentos». Ciertamente no es la teorización, en determinadas circunstancias, de la dictadura, lo que constituye el discriminante entre tradición liberal por una parte y por la otra Marx y Engels, los cuales si acaso tienen bien presente y condenan el apoyo de los ambientes liberales franceses al golpe de Estado de Napoleón I y la «prisa indecorosa» —la expresión es de Marx (MEW, XVII, 278)— con que precisamente la Inglaterra liberal saluda a Napoleón III y el advenimiento del régimen bonapartista. Y viene a cuento añadir que, con ocasión del primer conflicto mundial, nada hallaron que objetar los liberales europeos y americanos contra la instauración de una dictadura más o menos explícita y la legislación de emergencia con que los países beligerantes cancelaron las reglas del juego, a fin de poder desarrollar sin obstáculos esa movilización y guerra total contra la que por contra se alzan la revolución de Octubre y el movimiento revolucionario de inspira-

ción marxista.

Y no obstante la requisitoria del tribunal especial sigue adelante implacable: para explicar el exceso de poder de la Nomenklatura soviética es preciso remontarse a la teoría de la vanguardia revolucionaria (capacitada, gracias a su superior saber, para imponer su propia voluntad a las masas «atrasadas») implícita ya en la distinción formulada por Marx entre clase en sí y clase per se y más tarde extensamente elaborada por Lenin. Salvo que, también ese ulterior capítulo de acusaciones está viciado de llevar a cabo una transfiguración subrepticia de la tradición liberal, en cuyo ámbito está profundamente arraigada una mucho más preocupante teoría de la vanguardia, más aún de la élite constituida por los propietarios que tienen el cometido de llevar de la mano a esos eternos «niños» que son los trabajadores asalariados. Aún algunos decenios más tarde, Mill pugna porque esa teoría de la élite sea consagrada también en el plano del derecho electoral, garantizando el voto plural a los más inteligentes (empresarios y académicos); y es significativo que en Inglaterra la práctica del voto plural haya sobrevivido hasta más allá de la Segunda Guerra Mundial. Podría decirse que la tradición liberal ha desarrollado una doble teoría de la élite, en el plano interno y en el internacional. Por lo que respecta a este último podemos leer en John Stuart Mill que «el despotismo es una forma legítima de gobierno cuando hay que habérselas con bárbaros». Por lo demás, la élite aquí explícitamente teorizada hace pensar en ocasiones, más que en la relación maestro-discípulo, en la relación amo-animal doméstico, dado que para Mill algunos pueblos apenas están por encima de los animales domésticos. Para Constant, que los propietarios constituyen la guía superior de los proletarios-niños es un hecho natural e inevitable: la teoría de la élite se presenta en este caso en forma cargadamente naturalista. Si la vanguardia revolucionaria grata a Lenin identifica su cometido en una obra destinada a convertirse de algún modo ella misma en superflua, mediante la superación del atraso, histórica y socialmente determinado, de las masas, la élite teorizada por Constant halla su razón de ser en la contemplación complacida del presunto abismo que la separa de la masa o de la chusma, considerada antropológica u ontológicamente incapaz de alzarse más allá de su incurable mezquindad

2. Cfr. Straubing E. (Ed.), *The Last Magnificent War*, Paragon House, New York, p.110.

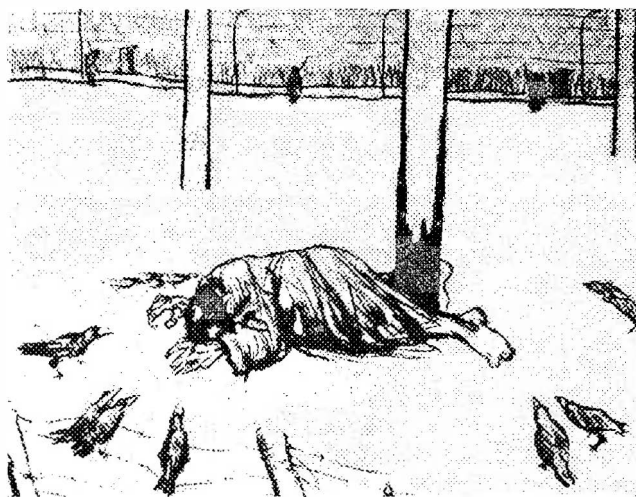
3. Carrol P.N., Noble D.W., *Historia de los Estados Unidos*. trad. italiana, Ed. Riuniti, Roma 1991, III ed., pp. 360 y 391-2.



intelectual y moral. En particular, por lo que respecta a Italia, la teoría de la vanguardia revolucionaria representa en Gramsci la respuesta a la teoría de la élite que celebra sus fastos sangrientos precisamente durante la Primera Guerra Mundial, cuando liberales como Dorso reivindican «una minoría audaz y genial», la de los intervencionistas, el derecho a precipitar a Italia en la guerra, arrasando «por el pescuezo a esa turba de mulos y bellacos», la vil multitud que se obstina en alimentar sentimientos pacifistas (4). Para Gramsci, la vanguardia revolucionaria está llamada a luchar para evitar la repetición de una tragedia similar: se trata de hacer que el «pueblo trabajador» no permanezca en la condición de «presa al alcance de todos» y simple «material humano» a disposición de las élites, de «material bruto para la historia de las clases privilegiadas».

En la sociedad nacida de Octubre, prosigue la requisitoria del tribunal especial, no hay lugar para la libertad y la dignidad del individuo, y una vez más aparece la responsabilidad de Marx y Engels que pretenden sustituir el mercado y la libre iniciativa por la planificación estatal y un modelo de sociedad «organicista» y «holístico». Pero ya Hegel acusa a los teóricos del *laissez faire* de no considerar a los «individuos» en su concreción, con sus necesidades, como un «fin» en sí, sino que los sacrifican en el altar de la «seguridad» de la propiedad y del ordenamiento jurídico existente, en el altar del mercado que tarde o temprano acaba por recuperar su equilibrio, aun cuando entre tanto una masa considerable de individuos concretos ha perdido los medios de subsistencia y posiblemente la propia vida. A su vez Marx, polemizando contra aquellos que rechazan en nombre del liberalismo toda reglamentación legislativa del trabajo en la fábrica, compara el «ciego dominio de la ley de la oferta y la demanda que constituye la economía política» de la burguesía con el «misterioso rito de la religión de Moloch» que exige el «infanticidio» y expresa además, en los tiempos modernos, una «particular preferencia por los hijos de los pobres». No se trata de un apunte aislado. En *El Capital* podemos leer una crítica estricta del organicismo liberal. Veamos algunas de las proposi-

ciones tomadas en consideración por Marx. Según Destutt de Tracy, la miseria de la masa es algo altamente benéfico, dado que «las naciones pobres son aquellas en que el pueblo vive en condiciones de bienestar, mientras las naciones ricas son aquellas en las que es ordinariamente pobre». Pero ya antes Mandeville había escrito: «Para ha-



cer feliz a la sociedad es necesario que la gran mayoría de los hombres permanezca tanto ignorante como pobre». O bien: «La riqueza más segura consiste en una masa de pobres laboriosos». No es tan significativo el hecho de que el autor más querido entre todos por el patriarca del neo-liberalismo (Hayek) considere como un hecho natural, inevitable y al mismo tiempo benéfico, la miseria y la ignorancia de los trabajadores asalariados. Es más importante examinar la estructura interna del discurso de Mandeville: quien exige el sacrificio de una masa ingente de individuos es la «sociedad» o sea «la riqueza», un universal monstruoso que engulle a la inmensa mayoría de la población. El Moloch devorador de hombres parece convertirse en realidad durante la Primera Guerra Mundial: en Italia así como en Inglaterra y en los USA, quien exige el sacrificio de millones y millones de individuos en el altar de la defensa de la patria son justamente los liberales que gustan de auto-ensalzarse como únicos defensores de la dignidad y del valor autónomo del individuo, mientras quien se opone a ese enorme rito sacrificial son los bolcheviques y aquellos a quienes los estereotipos dominantes gustan liquidar como «holistas» y «organicistas».

Llegamos en fin al principal cargo formulado contra Marx y Engels: infravaloración de la moral y su sacrificio en el altar de la historia, hegelianamente

concebida como un proceso teleológico y necesariamente orientado hacia un fin último. Pero tal filosofía de la historia halla si acaso sus orígenes justamente en la tradición liberal. La expansión del colonialismo se desarrolló bajo la enseña de la ideología del *Manifest Destiny* de la raza blanca, de la carga y el del cometido impuesto por la historia o el buen Dios al hombre blanco de exportar la civilización (y las relaciones de producción capitalista) a todo el mundo. Esta es la ideología que acompañó y rubricó la «epopeya» del Far West, la eliminación de los pieles rojas de la faz de la tierra al igual que el exterminio o la aniquilación de innumerables poblaciones coloniales. También en Italia, el liberal Giolitti justifica la expedición libia, con las masacres que comporta, en nombre de la necesaria exportación de la civilización y de la «fatalidad histórica». Esta filosofía de la historia entra a formar parte, durante el primer

conflicto mundial, de la ideología de la Entente que se propone, sin retroceder ante costos humanos tan espantosos que hacen clamar a Lenin y la Luxemburg contra el «genocidio», civilizar (y democratizar) a los «descendientes de los hunos y de los vándalos», ¡es decir la Alemania guillermina que a su vez sostiene que quiere civilizar y democratizar la Rusia zarista, aliada de Francia e Inglaterra liberales! No hay pues que asombrarse ante el hecho de que cuando Turati, coincidiendo con la burguesía liberal, se convierte plenamente a las motivaciones bélicas y de la sagrada unión patriota, motive de este modo la inutilidad y el carácter quijotesco de la oposición a la guerra: «¡Bañada en sangre y lágrimas, preñada de fatalidad, se asoma y pasa la Historia!»; «cuando hablan los hechos, cuando la sangre mana a borbotones de las venas abiertas de una nación, de una estirpe»; es la señal de que «un gran 'juicio de Dios' se instaura, muy superior a nuestros humanos juicios que tan a menudo se equivocan». Oponiéndose a la masacre consumada en nombre de la «fatalidad», de la «Historia» y del juicio de Dios se quedan solos los bolcheviques y los marxistas revolucionarios, quienes, por lo tanto, a causa de su obstinación en querer juzgar y condenar la guerra «en nombre de la moralidad», son acusados por el liberal Croce de ser ¡pedantes «moralistas políticos»!

4. Citado en Forcella E., «Prefacio» a Forcella E. - Monticone A., *Pelotón de ejecución. Los procesos de la primera guerra mundial*, Bari, Laterza, 1972, p. XII.

Debemos ya concluir en cuanto a este punto: hasta tal punto es una farsa el proceso histórico al que la ideología dominante pretende someter a Marx y Engels, que los jueces podrían muy bien ocupar el lugar de los acusados, si no fuera por el hecho de que los primeros gozan del poder y la autoridad que derivan de estar sentados en el carro de los vencedores.

### 3 El auto-engaño de Narciso

Horrorosa se ha hecho en los últimos años el agolpamiento para subirse a ese carro o al menos poderse agarrar a él de algún modo. Por fortuna, no todos son arrastrados por esta pasión irrefrenable. ¿Pero de que manera es posible oponerse o resistir a la ideología dominante? Los errores, los crímenes, los desastres cometidos en el Este son innegables, y entonces la actitud más simple y al mismo tiempo más radical parece ser la de considerarse absolutamente ajenos a esos acontecimientos históricos, y con todo seguir declarándose comunistas y marxistas. Y es tanto más necesario afirmar y remachar la propia ajenidad absoluta, en cuanto a la faz desmedrada u odiosa del «socialismo real» es posible contraponer una imagen totalmente distinta de sociedad, en la que el socialismo se conjuga perfectamente con la democracia, la eficiencia del sistema con la plena libertad de individuos y grupos, y el desarrollo de las fuerzas productivas con la realización de relaciones sociales y humanas ricas y desalienantes como nunca se ha visto. Naturalmente cuanto más se complace uno con tal imagen seductora, más resulta escuálido y repugnante más allá de todo límite y carente de todo significado el acontecer histórico iniciado en Octubre. Pero también esta confrontación tiene lugar entre magnitudes totalmente heterogéneas, entrando en juego de una parte el proceso histórico real, con sus asperezas y tortuosidades, sus contradicciones y conflictos, y de otra los ideales y las buenas intenciones que se mueven en un ámbito absolutamente imaginario y carente de fricciones, resistencias y conflictos. Se contenta en tal confrontación el alma bella a la que ya Hegel acusa de hipocresía precisamente por el hecho de que pretende celebrar su propia pureza inmaculada y su propia superioridad respecto a la acción política mediante una confrontación fácil y desleal entre las propias intenciones de una parte y la acción concreta de transformación de la realidad de otra.

La inanidad de tal actitud se demuestra

por el hecho que, partiendo del ideal «puro» de socialismo construido en un espacio totalmente imaginario, se dirigen críticas absolutamente contradictorias al «socialismo real». Se tuerce con disgusto el gesto ante la mediocridad del socialismo en un solo país, pero al mismo tiempo se condena la invasión de Hungría y de Checoslovaquia, como si el sometimiento del Este europeo no se hubiera llevado a cabo al amparo de la consigna de la «comunidad socialista internacional» y de un proyecto revolucionario mundial que ciertamente no debía preocuparse de las peculiaridades y de los derechos de cada pueblo. Se señala con el dedo acusador la falta de radicalidad en la introducción de relaciones de producción auténticamente socialistas y, simultáneamente, contra el terror en la represión de los kulaks y de los campesinos apegados a la propiedad privada de la tierra. Se denuncia la política de sustancial autarquía y el estancamiento cultural y económico provocado por ella y, al mismo tiempo, la política de compromiso con los países capitalistas; se estigmatiza con palabras de fuego el escaso o nulo apoyo a los movimientos revolucionarios y de liberación y, al mismo tiempo, la entrega a la política de rearme y de desarrollo de la industria militar. Del «socialismo real» se critica la ética del trabajo y productivista, pero también el atraso, respecto al Occidente capitalista avanzado, de las fuerzas productivas; se critica la ética del trabajo y al mismo tiempo la falta de democracia, olvidando que sin el desarrollo del bienestar también en sus aspectos materiales más visibles, y por tanto sin los esfuerzos para realizarlo, no es posible convencer democráticamente sobre la aceptación del socialismo, como demuestra la fuga imparable de la República Democrática Alemana, a pesar de la eficiencia masiva de sus servicios sociales y los blandos ritmos de trabajo de sus industrias, en busca de aparatos de video o de automóviles más veloces y más representativos. Para acabar, del «socialismo real» se denuncia el escaso compromiso en la promoción de una conciencia socialista y comunista de masas y al mismo tiempo la represiva omnipresencia del aparato ideológico del régimen.

Naturalmente, uno puede asegurar que quiere el socialismo en todo el mundo pero sin su exportación mediante los tanques, la radical revolucionarización, en sentido socialista, de las relaciones de producción pero sin la violencia contra los kulaks o contra quienquiera que sea; y así siguiendo.

Pero, si no se aclara cómo, moviéndose en un contexto histórico y político bien determinado, hubiera sido posible realizar concretamente todo esto, se escribe únicamente el libro de los sueños y nada más. Si además uno se obstina en mecerse en la representación de una sociedad socialista que desprecia la ética del trabajo y al mismo tiempo desarrolla impetuosamente las fuerzas productivas y el consenso de masas, asume en última instancia la actitud de ese autor humorista francés que, tras haber enumerado las contraposiciones de ciudad y campo, suspira: ¿pero por qué no nos decidimos, de una vez por todas, a construir las ciudades en el campo? Bien mirado, la actitud de las almas bellas nos pone frente a una reedición, bajo un distinto disfraz, del sofisma de Talmon. Análogo es la confrontación entre magnitudes radicalmente heterogéneas y análogo es el resultado consistente en una contraposición en blanco y negro; sólo que la apologética del liberalismo, frente a la historia, pintada con tintes oscuros, contrapone un régimen político-social concretamente existente, ni que sea ideológicamente transfigurado, mientras el alma bella frente a esa historia se limita en última instancia a contraponer sus buenas intenciones, en las que cree poder vislumbrar la posibilidad de una historia distinta respecto de la real, pero que en realidad le remiten sólo su imagen transfigurada, en la que el alma bella no deja en todo caso de reflejarse complacida.

Una complacencia totalmente injustificada, dado que el alma bella no es en absoluto tan inmaculada como pretende ser. Se refleja en la manera en que el imperialismo americano ha conseguido engullir a Nicaragua. La ha sometido al bloqueo económico y militar, al minado de los puertos, a una guerra no declarada, pero sangrienta, sucia y contraria al derecho internacional. Frente a todo ello, el gobierno sandinista se veía obligado a tomar medidas limitadas de defensa contra la agresión externa y la reacción interna. Y he ahí al gobierno estadounidense erigiéndose en defensor de los derechos democráticos conculcados por el «totalitarismo» sandinista: los dirigentes USA se parecen al verdugo que, tras haber procedido a la ejecución, gritan escandalizados por el color cadavérico de su víctima. Una actitud grotesca: y sin embargo no han faltado las almas bellas que se han añadido a los gritos de escándalo del verdugo y a la condena de las medidas «liberticidas» de Ortega, cuya libertad de manobra frente a la agresión había sido

progresivamente reducida y anulada. El resultado: elecciones en las que el pueblo nicaragüense, ya desangrado y extenuado, más que nunca con el cuchillo contra la garganta, decidió «libremente» ceder ante sus agresores. Una táctica análoga sigue hoy el imperialismo con respecto a Cuba y tampoco en este caso faltan ni faltarán las almas bellas.

La grandeza de Hegel reside en haber clarificado la ineludibilidad de la «culpa» en situaciones dramáticas de conflicto y en haber desenmascarado la hipocresía, intelectual y moral, del alma bella preocupada en primer lugar en proclamar su propia excelencia que en realidad es sólo sinónimo de villana cobardía e incluso de capitulación ante la ley del más fuerte. A tal modo de comportarse conviene oponer la actitud del joven Lukács que, a la luz de la trágica experiencia del primer conflicto mundial, se adhiere al comunismo en base a un razonamiento simple pero impecable: culpable es la violencia ínsita en la revolución de Octubre, pero una culpa mucho mayor hubiera sido tolerar la masacre imperialista, la guerra por el reparto de las colonias desde siempre objeto de la mortífera violencia de sus dueños. Aún en su edad madura, a Togliatti le agradaba recordar que se había entregado de joven a la traducción de la Fenomenología del Espíritu, la obra que no por casualidad contiene la crítica del alma bella. Tal crítica es parte integrante de la conciencia revolucionaria; y así se comprende por qué los diversos Popper, Hayek, e incluso el último Bobbio, junto a las grandes figuras del movimiento revolucionario toman como punto de mira a Hegel: se trata del filósofo que, analizando la figura del alma bella, desenmascaró la hipocresía de la que está tejida la liquidación sumaria del Terror jacobino, del filósofo que de algún modo refutó anticipadamente el sofisma de Talmon

#### 4 ¿Retorno a Marx?

A veces el alma bella se las da de conciencia crítica que, liquidada la historia real del socialismo y del movimiento obrero como una interpretación radicalmente errónea de la teoría de Marx, más aún como un vulgar equívoco del que hay que despejar finalmente el campo, declara querer una vuelta a Marx, al «auténtico». Es difícil imaginar una actitud más directamente en las antípodas de la teoría del autor al que se pretende restaurar en su pureza y que sin embargo, en sus tiempos, escarneció a aquellos que, en po-

lémica con Hegel, querían desandar el camino filosófico de Alemania para volver a Kant o, incluso, a Aristóteles. ¡Analizando la dinámica del proceso revolucionario, Marx denunció la ilusión de los jacobinos franceses que soñaban con volver a dar vida a la *polis* antigua o la de los puritanos ingleses que hacían referencia a Habacuc y a la Biblia para construir su modelo de sociedad! Sobre todo, el gran pensador revolucionario insistió constantemente en el hecho de que la teoría revolucionaria se desarrolla a través de su contraste con el movimiento histórico real y, por su parte, no dudó en reconocer la deuda también teórica contraída por él en relación a la sin embargo breve experiencia de la Comuna de París: ¡ahora, en cambio, decenios y decenios de un período histórico particularmente intenso, de la revolución de Octubre a la china, la cubana, etc., debieran ser declarados carentes de significado y relevancia respecto a la «auténtica» teoría revolucionaria ya consignada, de una vez para siempre, en textos que sólo habría que redescubrir y repensar! A esta actitud que pretende transformar a Marx en una especie de profeta se puede contraponer la lección del Manifiesto del Partido Comunista: «Las tesis teóricas de los comunistas no se basan en modo alguno en ideas y principios inventados o descubiertos por tal o cual reformador del mundo. No son sino la expresión de conjunto de las condiciones reales de una lucha de clases existente, de un movimiento histórico que se está desarrollando ante nuestros ojos».

Pero tratemos ni que sea por unos instantes de tomar en serio la consigna aireada por el alma bella en polémica contra la historia real. Surge en ese momento un problema preliminar: ¿retorno sólo a Marx o también a Engels? No faltan aquellos que justamente de este último, y de la tendencia a la ordenación escolástica a él debida, hacen partir la catástrofe que luego desembocó en el «socialismo real». Pero ambos autores trabajaron juntos y colaboraron recíprocamente. La eliminación de Engels implica en realidad también la disección de Marx, y con ello resulta evidente la problematidad de la consigna de retorno a su teoría, en torno a cuya interpretación en múltiples ocasiones se han desarrollado luchas a veces muy enconadas. Por sólo citar algunos ejemplos, ha habido intérpretes incluso prestigiosos (pensemos en Labriola) que en nombre de Marx celebraron la expansión colonial de las grandes potencias, a la que atribuían el mérito de la exportación a los países

más atrasados de las relaciones sociales y de producción más desarrolladas. Incluso durante la Primera Guerra Mundial, no faltaron ambientes y autores que justificaron el conflicto, remitiéndose a tal o cual texto, a esta o aquella tesis, del gran revolucionario, hasta el punto que Rosa Luxemburg pudo ironizar sobre el hecho que para los periodistas socialdemócratas alemanes, empeñados en celebrar la guerra contra la Rusia zarista como una gran contribución a la causa de la «victoria de la libertad», y de la liberación de los pueblos oprimidos, «Hindenburg se ha convertido en el ejecutor del testamento de Marx y Engels».

Si el retorno a Marx no debe ser algo puramente escolástico y académico, debe servir para responder a los problemas de nuestro tiempo: pues bien, ¿qué posicionamiento hay que asumir en relación a la tendencia presente a la recolonización del Tercer Mundo y la relegitimación de la guerra en nombre de la intervencionismo democrático y civilizador? Podemos, y debemos, responder que todo eso nada tiene que ver con la radical carga emancipatoria de la teoría de Marx y Engels, pero no podemos ocultar que esa respuesta, en su prontitud y claridad, es deudora también de la lección en primer lugar de Lenin que desterró la interpretación de los dos grandes pensadores revolucionarios en clave filo-colonialista y filo-intervencionista. Es también por esto por lo que los diversos exponentes de la Internacional socialdemócrata así como los «miglioristi» del PDS, al aplaudir la Cruzada anti-iraquí, y al recuperar los motivos ideológicos propios del intervencionismo colonialista y «democrático», preferían remitirse directamente a... Bush o a los demócratas americanos, antes que a Marx y Engels, cuyo nombre hoy, a través de la Revolución de Octubre, la Revolución China, la cubana, etc., resulta inextricablemente entrelazado con la historia de las luchas de emancipación de los pueblos coloniales. El Marx al que hoy se quiere retornar es un autor claramente mediatizado por un largo acontecer histórico que, por tanto, expulsado por la puerta, acaba por volver a entrar por la ventana.

Una cosa más. ¿De qué modo puede Marx servir de ayuda al valorar el intento que lleva adelante Cuba, en condiciones dramáticas de cerco y estrangulamiento, de salir del subdesarrollo mediante una vía no capitalista? ¿Debemos convencer a Fidel Castro para que capitule agitando ante sus ojos El Capital que prevé la revolución socia-



lista sólo en los puntos más altos del desarrollo capitalista? ¿Debemos imitar a Plejanov (en sus tiempos, una autoridad en el campo de los estudios marxistas) que, mientras no tenía dificultades para justificar o celebrar la masacre imperialista, condenaba en nombre de Marx la Revolución de Octubre? ¿O, en cambio, debemos alinearnos con Lenin y con Gramsci, que no tuvo (el segundo) dudas en celebrar «la revolución contra El capital», contraponiendo al Marx de Plejanov y Turati «nuestro Marx», ese liberado de las «incrustaciones positivistas y naturalistas»? Hoy, no faltan en las filas de la izquierda los neo-mencheviques, esos que condenan o deslegitiman Octubre en nombre del «marxismo»; pero es difícilmente pensable que se lancen hasta el punto de colaborar con los dirigentes USA en el estrangulamiento de la revolución cubana agitando *El Capital* de Marx de forma análoga a aquella en que el presidente USA agita el Evangelio de la doctrina Monroe y del Sacro Imperio Americano: pues bien, si todo esto no sucede es también porque Lenin, Gramsci, el mismo Castro, pero sobre todo el proceso histórico real que va de la Revolución de Octubre a la cubana nos han enseñado a leer a Marx de modo distinto al que gustaba a Plejanov y Turati, o al menos nos han enseñado a desconfiar de una ortodoxia «marxista» tan descaradamente funcional a los intereses del Capital y del Imperio.

La inevitable mediación de la historia se hace sentir tanto en positivo como en negativo. Ciertamente es oportuno subrayar que, incluso cuando habla de dictadura del proletariado, la teoría de Marx nada tiene que ver con la autocracia o la oligarquía de la Nomenklatura. Y es justo y necesario denunciar el carácter grotesco de la pretensión de la ideología dominante de deducir a priori del Manifiesto del Partido Comunista y de otros textos de ese género el universo concentracionario que en realidad hemos visto surgir también en Occidente y que trae a colación factores históricos que nada tienen que ver con los autores de esos textos. Queda el hecho de que el mismo subrayado de la ajenidad de la teoría de Marx respecto al gulag lo reclama con apremio la experiencia del horror de esa institución total, cuya sombra infamante se pretende justamente apartar de la imagen del autor al que se dice querer retornar. También en ese caso, el Marx al que se retorna está mediatizado por una larga y dramática experiencia histórica, esa experiencia histórica que los teóricos del retorno pretenderían

cancelar como si no fuera fuente de valiosas enseñanzas (en positivo y en negativo) y por tanto de desarrollos de la misma teoría revolucionaria y de emancipación que arranca de Marx.



### 5. Conciencia crítica y dogmatismo

Claramente, la consigna del retorno a Marx no realiza la promesa que enuncia. Pero, en la medida en que logra realizarla, transforma al gran pensador en un corpus sagrado de doctrinas sustraídas a la historia y al paso del tiempo. Y es difícil imaginar una actitud más dogmática que esa que, sustituye decenios de historia y la experiencia histórica de millones y millones de hombres por la interpretación solitaria de un autor, transformado en un tribunal a partir del cual se condena y liquida en bloque, como un equívoco que nada tiene que ver con el Marx «auténtico», el movimiento histórico real con sus revoluciones, sus victorias y sus derrotas, sus errores y horrores, pero también sus conquistas teóricas y prácticas. En realidad, todo intento de liquidar o ignorar el capítulo de historia iniciado con la Revolución de Octubre es una fuga, la fuga ante una generalizada ofensiva ideológica de la burguesía que pretende condenar al movimiento comunista a una *damnatio memoriae* tan radical y definitiva que haga imposible cualquier reanudación. Pero, si no tiene sentido contraponer al acontecer histórico real los suspiros del alma bella o la sabiduría de los revolucionarios (es más, de los ultrarrevolucionarios) de salón que ni siquiera se plantean el problema de la coherencia interna de sus excelentes intenciones, para no decir de su efectividad realizabilidad en un contexto histórico y político bien determinado, tampoco se trata de avalar la pretensión de los ideólogos del «socialismo real» de amoldar totalmente lo posible a lo

real, como si toda opción hubiera venido siempre obligada. Por tanto, las consideraciones hasta aquí expuestas no quieren en modo alguno eludir el problema de la reflexión crítica sobre la historia del movimiento comunista; al contrario, tienen por objeto desarrollarla en profundidad, más aún hacerla propiamente posible, dado que una seria reflexión crítica es difícilmente compatible con una liquidación sumaria y apriorística, ya parta de la transfiguración de la tradición liberal, o bien de la momificación de Marx, reducido, contra su voluntad, a texto sagrado y a tribunal de la historia.

La reflexión crítica en cuyo desarrollo está comprometido Marxismo Oggi, más que contraponer texto sagrado a historia, pretende partir de esta última, en cuyo ámbito está inserido el pensamiento de Marx y Engels. Partiendo de los problemas históricos del hoy, y de la necesidad de explicar el anquilosamiento primero y la crisis después, que han acaecido en el Este, nos debemos interrogar no sólo sobre los errores (y los crímenes) de los dirigentes políticos de la URSS o de otros países, sino también sobre los límites teóricos presentes en Marx y Engels, errores que pueden haber favorecido el proceso de degeneración de un régimen que con todo nació al socaire de una gran revolución liberadora y de un grandioso proyecto de emancipación. Marx y Engels no son la solución del problema de la historia real, sino que son ellos mismos parte constitutiva de tal historia, que hay que entender, obviamente, no como proceso uniforme y rectilíneo, sino como un proceso en el que tienen lugar saltos, rupturas, avances y regresiones incluso pavorosas; se trata de una historia en cuyo seno, por otra parte, están contenidos los elementos para un ulterior desarrollo de la teoría y de la práctica del movimiento revolucionario.

### 6. Teratología y balance histórico.

No puede definirse como «crítico» el «comunismo» que no se plantea con rigor el problema del balance y de la herencia histórica del pasado que, lanzando la consigna del retorno a Marx, liquida sumariamente la historia real de la eficacia política desplegada por su teoría: y es la categoría de la que gustaban Labriola y Gramsci, es la categoría de «comunismo crítico» la que, tras el hundimiento acaecido en el Este, puede servir mejor que cualquier otra para definir un programa de refundación del comunismo. Para una valoración adecuada de la historia del

movimiento comunista, puede ser útil el criterio metodológico enunciado por Gramsci en lo que respecta a la lectura del pasado en general y utilizado en los *Cuadernos de la Cárcel* y en relación al paso del capitalismo al socialismo, en un momento por lo demás en el que la experiencia traumática de la carnicería consumada durante la Primera Guerra Mundial y del posterior advenimiento del fascismo estimula en el movimiento comunista una actitud de liquidación de la historia de la burguesía como un cúmulo de errores y horrores. En polémica contra tal tendencia, que halla expresión también en el «Abecé» de Bujarin, Gramsci señala: «Juzgar todo el pasado filosófico como un delirio y una locura no es sólo un error de antihistoricismo, porque contiene la pretensión anacrónica de que en el pasado se tuviera que pensar como hoy, sino que es un auténtico residuo de metafísica porque supone un pensamiento dogmático válido en todos los tiempos y en todos los países, con cuyo rasero se juzga todo el pasado. El antihistoricismo metódico no es otra cosa que metafísica». Liquidar «el pasado como 'irracional' es monstruoso», significa reducir la historia política y de las ideas a una grotesca vicisitud de monstruos, a un «tratado histórico de teratología» (*Cuadernos*, 1417). Debe pues considerarse más groseramente «metafísico» la actual compostura de aquellos que, también en el seno de la izquierda, quisieran reducir el período histórico inaugurado con la revolución de Octubre a un nuevo capítulo de teratología, que es además la otra cara de la insulsa e improbable hagiografía con la que la burguesía hoy triunfante pretende subir a la gloria de los altares. Hay que añadir que el criterio en cuestión lo hace valer Gramsci también en relación a la historia de las clases subalternas y de los partidos y movimientos políticos en que se expresan: en 1924, mientras arrecia el escuadrismo y se dibuja ya con claridad la victoria del fascismo, el dirigente comunista rechaza todo balance liquidatorio de la historia del movimiento obrero, impugnando ya en el título de un artículo de *Ordine Nuovo* la tesis según la cual «el pasado fue todo un error»: y, en cambio, «en el pasado existe [...] el error, la negatividad, la muerte, pero existe también la vida, el desarrollo de la tradición sana del movimiento obrero italiano; hay también en el pasado una parte positiva que hoy sigue desarrollándose a pesar de la reacción y el

terror blanco».

Gramsci critica a Bujarin que quiere renegar de todo el pasado y reducirlo a teratología; pero al menos el dirigente bolchevique había contribuido a crear un mundo nuevo, de modo que su liquidación del pasado nacía de una acción histórica real, y no de la pura y simple evasión. Contra toda tendencia neo-menchevique, es preciso hoy subrayar la extraordinaria eficacia desplegada a nivel planetario por la Revolución de Octubre que ha imprimido en primer lugar un poderoso impulso al movimiento de emancipación de las colonias. Pero no sólo el Tercer Mundo es deudor de Octubre. En realidad, al igual que no se puede comprender la historia de la URSS pasando por alto la cruzada contrarrevolucionaria de las grandes potencias capitalistas, tampoco es lícito separar los desarrollos en Occidente de los regímenes liberaldemocráticos del desafío constituido por la revolución anticapitalista de 1917. Se refleja en la historia del sufragio en el país clásico de la tradición liberal: «El sistema electoral británico no alcanzó una teórica democracia hasta abril de 1928 [...]. 'Un adulto, un voto' se convierte por fin en una realidad», si bien de modo incompleto dado que, durante aún veinte años más, casi medio millón de personas siguió gozando del voto plural<sup>5</sup>. Por lo demás, en cuanto a los contenidos sociales de la liberaldemocracia, es Hayek quien carga en la cuenta de la para él ruinosa influencia de la Revolución de Octubre la teorización que, durante la gran crisis, Roosevelt hace de la «libertad de la necesidad».

Queda naturalmente el problema del balance del régimen político-social que se ha tratado de construir en los países en que los partidos comunistas han llegado al poder. Analizar la dinámica compleja y contradictoria que se ha verificado en esos países es ciertamente más fatigoso que la actitud sabihonda y expeditivamente liquidadora hoy ampliamente difundida incluso en las filas de la izquierda, que con eso cree demostrar su amor por la libertad pero en realidad acaba por retroceder más acá de los puntos álgidos de la propia tradición liberal. Tomemos un autor como Rawls. Sí, justamente el teórico americano que exige la subordinación de la igualdad a la libertad, somete a una importante cláusula limitativa el principio formulado por él, considerado válido sólo «por encima de un nivel mínimo de rentas». Es de-

cir, en el Tercer Mundo o en condiciones históricas dramáticas, la necesidad de asegurar a las capas más pobres la supervivencia (lo que constituye un aspecto esencial de la libertad) puede entrar en contradicción con otros aspectos, también éstos esenciales, de la libertad. No se trata sólo del posible conflicto entre libertad positiva y negativa; nos hallamos en presencia de un problema de carácter más general. Ya Adam Smith observa que precisamente en un «país libre» y bajo un «libre gobierno» resulta imposible a los esclavos obtener la emancipación. En efecto, muchos decenios más tarde, en el Sur de los Estados Unidos la esclavitud fue abolida sólo tras una guerra sangrienta y la posterior dictadura militar impuesta por la Unión sobre los Estados secesionistas y esclavistas. Cuando esa dictadura desaparece, junto al autogobierno local regresa también el predominio blanco, de modo que los negros son reducidos nuevamente a una condición de segregación racial y de opresión que en la práctica ha durado hasta nuestros días. Una consideración análoga, con la vista dirigida a la Europa oriental, es efectuada por Smith a propósito de la servidumbre de la gleba, cuya supresión parece también presuponer una intervención «despótica» del poder político central contra los barones que a menudo agitaban consignas liberales y que, en todo caso, controlando los «libres» organismos representativos, estaban en condiciones de bloquear cualquier proyecto de emancipación de los campesinos. Todo esto no puede dejar de hacernos pensar en la peripecia histórica del «socialismo real». En las regiones asiáticas, los proyectos de emancipación de la mujer llevados adelante por la joven Unión Soviética tuvieron que hacer frente a la violencia salvaje de los clanes feudales decididos a toda costa a perpetuar una condición femenina de tipo servil o semi-servil. Así, en esa concreta y determinada situación histórica, la libertad de la mujer presupone mano de hierro sobre una sociedad atrasada. Se puede poner aún otro ejemplo: la Revolución de Octubre provoca en Rusia un endurecimiento de los disturbios antisemitas que se expresan en pogromos sangrientos. Para combatir esa agitación, el nuevo poder soviéticos se entrega a una obra capilar de propaganda (Lenin pronuncia un discurso que es grabado en disco a fin de llegar también a los millones de analfabetos), pero, al mismo tiempo, promulga leyes severísi-

5. Taylor A.J.P., *Historia de la Inglaterra contemporánea*, trad. italiana, Laterza, Bari 1975, p. 326; sobre estos temas cfr. mi *Democracia o bonapartismo. Triunfo y decadencia del sufragio universal*, Bollati Boringhieri, Torino 1993.

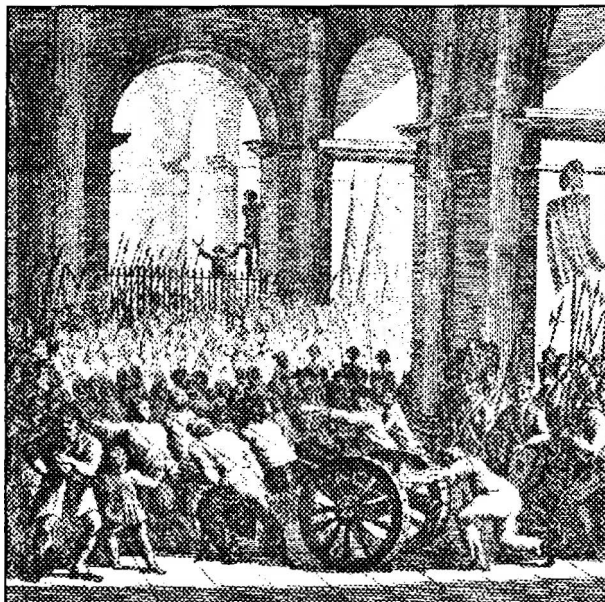
mas, incluso terroristas. Una vez más, al menos en los primeros años del nuevo régimen, la libertad, más aún la propia supervivencia, de los judíos es garantizada por la mano de hierro contra la sociedad civil.

Son sólo algunos ejemplos de los dramáticos conflictos (agudizados y complicados por la intervención militar y el bloqueo económico impuestos por el Occidente, «liberal y democrático, sí, pero que no obstante, para derribar el régimen soviético, no dudaba en apoyar a la reacción feudal e incluso a la agitación antisemita (6) que han pesado sobre el concreto proceso de desarrollo de los países del Este europeo y que aún pesan en países como Cuba o la República Popular China. Ejemplar, desde este punto de vista, es la vicisitud del Afganistán revolucionario precedente a la desgraciada ocupación militar brezneviana: como en su día en la joven Unión Soviética, las medidas gubernamentales dirigidas a desarrollar la escolarización o la emancipación de la mujer toparon con una violenta reacción oscurantista y feudal, lo que situó todo intento de modernización frente a una opción dramática que comportaba o el recurso a la mano de hierro o el sacrificio de los derechos de las mujeres.

### 7. El «justificacionismo», la revolución francesa y la de Octubre.

Ante este balance histórico problemático se rasgan las vestiduras los neo-liberales aficionados al sofisma de Talmon. Pero también las almas bellas de una cierta izquierda se apartan horrorizadas ante eso que para ellos apesta terriblemente a «justificacionismo»; pero, así, acaban dejando claro de una vez por todas que están movidas no por el deseo de comprender el proceso histórico real, ni tampoco por el deseo de superar concretamente los errores y horrores que lo han acompañado, redescubriendo alternativas reales en el pasado injustamente descuidadas o liquidadas; no, la preocupación principal o única de las almas bellas es la proclamación de la pureza y excelencia de sus intenciones. Pero dado que se refieren a Marx, puede ser interesante ver la actitud asumida en relación a la Revolución Francesa por

parte del autor al que declaran querer retornar. De sus textos se puede extraer una contra-historia de la Inglaterra liberal que el sofisma de Talmon se obs-



tina aún hoy en contraponer en blanco y negro a la Francia revolucionaria y jacobina. Y, en cambio, Inglaterra es el país donde las formas de trabajo esclavista continúan subsistiendo en pleno Siglo XIX (MEW, XXIII, 763) y cuya clase dirigente liberal lleva a cabo en Irlanda una política tan despiadada y terrorista que resulta «inaudita en Europa» y sólo encuentra parangón entre los «mongoles» (MEW, XVI, 552). El mismo Gladstone, orgullo de la Inglaterra liberal, es el protagonista del «terrorismo policiaco» que golpea a la sección irlandesa de la Internacional (MEW, XVIII, 136). Por otra parte, son bien conocidas las páginas de Marx dedicadas a la aclaración del marco histórico concreto (Vendée, intervención de los ejércitos contrarrevolucionarios, etc.) en que se sitúa el Terror jacobino; y es inútil recordar además el desprecio que, sobre la huella de Hegel, el gran pensador revolucionario alimenta y expresa hacia el alma bella. ¿Estamos entonces ante una actitud «justificacionista»? El justificacionismo es la deducción mecánica y sin restos de un comportamiento político de un determinado contexto histórico (contradicciones objetivas y brutalidad del adversario), es la negación del momento de la opción entre posibles alternativas y por tanto de la responsabilidad subjetiva. Tras haber puesto en claro el marco histórico real, Marx subraya que el Terror procede también del desfase entre proyecto político de los jacobinos y situación his-

tórica. Persiguiendo la utopía fantástica de reconstitución de la polis antigua, Robespierre y los demás se lanzan a una empresa quijotesca que cree poder eliminar con la violencia todo lo que no corresponde a su modelo o utopía que, sin embargo, acaba inevitablemente con el resurgimiento de las relaciones económicas y sociales modernas, muy distintas de las que habían hecho posible la polis antigua a la que se dirigía su apasionada aspiración. En ese sentido, en el Terror hay, respecto a la situación objetiva, una demasía de violencia, y es claro y neto el planteamiento crítico y de condena de Marx que repetidamente subraya las debilidades, las ilusiones, los espejismos, de la ideología de los jacobinos que, a su vez, no es el simple producto de una locura individual sino que ella misma remite a un contexto histórico más amplio. Precisamente porque tenía presente el marco objetivo, Marx supo identificar la debilidad del proyecto jacobino con una precisión y una radicalidad desconocidas para la explicación moralista que se contenta con denunciar a Robespierre o Saint-Just sólo como fieras sedientas de sangre.

A pesar de la obvia diversidad de la situación histórica, este mismo planteamiento resulta fecundo también para analizar la dialéctica desarrollada a partir de la Revolución de Octubre. No se trata de eludir el momento de la opción, sino de colocarlo no en el espacio carente de resistencias, conflictos y contradicciones en el que es posible mecerse dulcemente imaginando la «ciudad en el campo», es decir de todo y lo contrario de todo, sino por el contrario en un contexto histórico concreto, dramáticamente concreto. Y cuando nos topamos con opciones erróneas o trágicas y que han liquidado alternativas reales, es necesario interrogarse sobre la ideología que ha inspirado y condicionado tales opciones. Es pues necesario interrogarse sobre las debilidades teóricas de fondo presentes en el proyecto político de los dirigentes bolcheviques que paulatinamente se han ido agravando hasta la bancarrota final. Sólo la respuesta a ese problema puede evitar la repetición de los errores, de los crímenes, de la tragedia del pasado. Por contra, no nos hace avanzar ni un paso la proclamación que el alma bella hace de su propia pureza: ¡nadie puede pretender ser creído sim-

6. Al respecto cfr. Losurdo D., *Marx y la historia del totalitarismo*, en Burgio A., Cazzaniga G.M., Losurdo D. *Masas, muchedumbre, individuo*, Istitut Italiano per gli Studi Filosofici, Quattro Venti, Urbino, 1992, pp. 107-123.



plemente por sus palabras, y además la sabiduría popular, por no hablar de la conciencia histórica, sabe que del dicho al hecho hay un trecho! La respuesta, exhaustiva, articulada y persuasiva, a ese problema constituye una tarea de amplio alcance. Entretanto, se nos puede plantear un interrogante preliminar: ¿en qué medida la idea de una rápida transición a una sociedad sin Estado, sin mercado, sin religión, sin fronteras ni identidades nacionales ha bloqueado y desviado un grandioso proyecto de emancipación, sobrecargándolo al mismo tiempo de violencia frente a la sociedad civil? ¿En qué modo la espera de la inminente realización de una sociedad civil sin más conflictos de género alguno ha desviado la atención de la necesidad de reglamentar jurídicamente, mediante normas y formas generales, los conflictos que seguían subsistiendo?

### 8. La necesaria autocrítica del marxismo "oriental" y "occidental".

La reflexión crítica no puede dejar de ser al mismo tiempo autocrítica, pero no en el sentido banal propio de la ideología dominante que impone distanciarse aún más del acontecer histórico iniciado en Octubre, sino en el sentido de que aquellos que aún se proclaman marxistas y comunistas, y sobre todo aquellos que en mayor medida hacen ostentación de su sabiduría ante la bancarrota verificada en el Este europeo, están llamados a interrogarse sobre la real contribución teórica aportada por ellos a la solución de los problemas de la edificación de una sociedad postcapitalista, es decir de las dificultades y los puntos débiles presentes ya en la teoría marxiana. Tras las revelaciones sobre la tragedia de la era estaliniana, ¿que ha hecho en concreto eso que a menudo gusta de autocelebrarse como «marxismo occidental» para elaborar, por ejemplo, una teoría del derecho y del Estado en una sociedad post-capitalista? ¿Quién, en Occidente, se ha alzado para aclarar que, concluido el ciclo del comunismo de guerra, con sus tragedias pero también con sus gloriosas conquistas (el prodigioso impulso conferido al proceso de emancipación mundial), había que aplicarse a la construcción de una democracia socialista, garantizada incluso jurídicamente y por tanto estatalmente, acabando con la espera escatológica de la extinción del Estado (el punto más débil de la teoría de Marx y de la tradición marxista)? ¿No ha sido esa espera, común al marxismo «oriental» y «occidental», la que ha

deslegitimado a priori cualquier esfuerzo dirigido a la construcción de un Estado socialista de derecho, capaz de superar la fase del terror impuesto por el estado de excepción (la guerra civil y la agresión imperialista, abierta o latente)(7)? Alguna reflexión importante puede leerse en Togliatti, pero el resto es silencio. Y aún: tras la excomunión que la URSS infligió a Yugoslavia y la invasión de Hungría y de Checoslovaquia, ¿quién, en Occidente, más allá de la condena, se ha ocupado en repensar el problema nacional y su permanencia también en el seno del «campo socialista», para acabar de una vez con un sedicente «internacionalismo» que iba a seguir haciendo de cobertura al hegemonismo también con ocasión del trance afgano? Es demasiado fácil, para un marxista «occidental», declararse hoy totalmente ajeno a la vicisitud histórica del «socialismo real» para liquidarla en bloque como un equívoco que nada tiene que ver con su superior sabiduría teórica: es fácil, pero absolutamente contrario a la verdad histórica y además un poco inmoral.

Podemos ahora comprender mejor la dinámica del derrumbe del «socialismo real» en el Este europeo. Observaba, en 1969, el historiador y sociólogo inglés Lawrence Stone que en aquellos países el régimen totalitario estaba destinado a agotarse a causa de la carga modernizadora que llevaba implícita y del gran impulso imprimido por el mismo al sistema escolar y de educación. Queda hoy a la vista de todos la sensatez de tal previsión, pero de la que emerge también la vanidad de la liquidación global y sumaria de la historia del «socialismo real», cuyo derrumbe en el Este europeo no es el resultado sólo de un fracaso sino también de un éxito. El haber abierto las puertas de la educación también a las masas populares hasta entonces excluidas y el haber satisfecho en una cierta medida las necesidades elementales más inmediatas ha minado desde sus cimientos el régimen totalitario. No podía sobrevivir a sus tiempos heroicos el socialismo de guerra (civil o impuesta desde el exterior), o sea el experimento de construcción de un Estado de dirección no capitalista desarrollado en condiciones dramáticas y excepcionales pero llegado a cierto punto llamado a tener en cuenta la democracia y sus garantías y reglas, de modo que se elevara al nivel de la sociedad civil avanzada que él mismo había contribuido a crear. Se trata de una ocasión histórica miserablemente

frustrada, y en lugar de la democratización se ha verificado un anquilosamiento en sentido cada vez más despótico y oligárquico del régimen, hasta que estratos privilegiados de pequeña y mediana burguesía, en sintonía con el capital internacional y con las grandes centrales imperiales (desde siempre comprometidas en el estrangulamiento militar, político y económico de todo que huele a socialismo), se han aprovechado para imponer la homologación a Occidente a todos los niveles, sin retroceder ante los costos sociales altísimos que comportará y está ya comportando.

En todo caso un ciclo histórico se ha cerrado, y una recuperación del movimiento comunista presupone sin duda una profunda discontinuidad respecto al pasado, pero, al mismo tiempo, una actitud que no trate decenios de historia como un simple capítulo, para decirlo con Gramsci, de teratología, o historia de los monstruos, que no liquide como un episodio de alucinación colectiva, en decenas o centenares de millones de hombres e incluso en grandes, grandísimos intelectuales de nuestro tiempo, el entusiasmo y las esperanzas suscitados por Octubre y por los intentos de construcción de una sociedad nueva. Un profundizado balance histórico es absolutamente necesario, y en esta dirección pretende comprometerse Marxismo Oggi, llamando desde ahora a desarrollar sobre este tema central un debate amplio y libre. La lectura de la historia debe marchar al paso con los esfuerzos de profundización y elaboración de la teoría, que a su vez está llamada a arrojar nueva luz sobre el balance histórico. «Nuestro Marx» no es ni el de Plejanov y Turati ni el del Diamat y los ideólogos del régimen que, despojando un gran pensamiento revolucionario de su enorme potencial crítico, han tratado de reducirlo a una especie de teología de Estado. «Nuestro Marx» no es el retorno a un mítico punto cero de la historia del movimiento comunista y de emancipación, sino el hilo conductor y al mismo tiempo el resultado del balance crítico de esa historia. La definición que aquí se ha dado es prevalentemente negativa. Pero es justo que así sea, dado que «nuestro Marx» está aún en gran medida por construir a través de la confrontación estricta con el movimiento real de transformación que no cesa, más allá del ciclo histórico recién concluido, de agitar el mundo. ●



7. Sobre este tema, cfr. Losurdo D., «Gramsci, el marxismo y el Estado», en *Marx centouno*, marzo 1992, pp. 42-58.

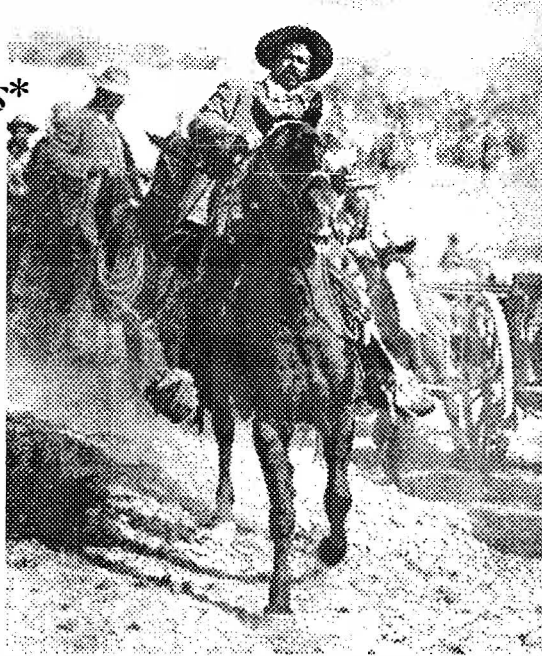
# De Morelos a Sonora, los caminos de la Revolución Mexicana

J.L. Martín Ramos\*

## Una revolución de varias clases

La independencia de México en 1821 dio paso a la constitución de un Estado criollo híbrido. En él la aristocracia colonial se mantenía como principal grupo social dominante, en competencia con nuevos elementos de lo que se acostumbra a denominar como clase media alta criolla, un sector social que incluía nuevos propietarios terratenientes, los mandos del ejército que finalmente habían hecho posible la independencia, como Itúrbide o Santa Anna, comerciantes intermediarios entre México y Europa, hombres de leyes, ...Las jerarquías sociales del período colonial se conservaron y la inmensa mayoría de la población, los campesinos, los trabajadores de las minas, el grueso de las clases medias urbanas permanecieron como sujetos pasivos y pacientes del nuevo Estado. Hasta tal punto que es problemático encontrar un sentimiento de nacionalidad claro más allá del mundo criollo del centro histórico de México: el que marca el eje México-Puebla-Veracruz y la región de El Bajío, inmediatamente contigua en dirección norte. Ello explica en parte la facilidad con que los Estados Unidos invadieron México en 1846; de los veinte estados que formaban entonces la república mexicana doce negaron su colaboración para hacer frente al ejército invasor, y otro más, el de Yucatán, se manifestó en favor de los Estados Unidos. El resultado de la guerra fue la pérdida de más de la mitad del territorio con que contaba entonces México, el que se anexionó Estados Unidos. Y todavía hasta finales de siglo se produciría alguna esporádica aventura secesionista, en el Yucatán, o en el Norte de México.

La Reforma Liberal —triumfante en 1867 luego de un ciclo de guerras civiles iniciado en 1854— fijó por fin la configuración territorial del México actual, desde Río Grande hasta Chiapas. Lo hizo adoptando un discurso nacional, favorecido por la autocrítica del desastre de 1846-1848, resolviendo el conflicto de poder entre la aristocracia tra-



dicional y los grupos criollos que rivalizaban con ella, y sobre todo resolviendo la disputa entre ambos sectores sobre la propiedad de la tierra. Desamortizó las propiedades de la Iglesia, sentó las bases para la disolución de la propiedad comunal e impulsó la privatización de las denominadas tierras baldías, sin propietario formal registrado. En un extremo de ese proceso el régimen liberal configuró una clase de grandes terratenientes que se repartió el poder junto con el grupo financiero instalado en el centro del país, del que era destacado representante el ministro de Hacienda, Limantour, hijo de un marinero francés enriquecido en los años sesenta mediante la compra de bienes eclesiásticos nacionalizados. Sobre esos dos pies empezó a expandirse el capitalismo agrario mexicano. Según las cifras del censo de 1910, 8.431 haciendas concentraban el 87% de las tierras útiles. En el otro extremo se situaban las comunidades indígenas, los peones acasillados y los jornaleros «libres» y aparceros. Las comunidades indígenas suponían alrededor de un millón de personas, pero ya no disponían más que un 1% de las tierras útiles, según los cálculos más ajustados, o un 5%, de acuerdo con los más optimistas. El pleno triunfo de la propiedad privada, liberal, sobre otras formas de propiedad se consumó durante el largo período de gobierno de Porfirio Díaz, que desde 1876 se había hecho con la presidencia de la república, y la había conservado mediante reelecciones sucesivas.

La privatización de la tierra fue la base de la expansión de la economía mexicana en las últimas décadas de siglo. Una expansión en la que destacó de manera particular la región del Norte —Sonora, Chihuahua, Nuevo León, Coahuila— hasta entonces escasamente explotada y con un poblamiento humano débil; la nueva minería del cobre y otros metales no preciosos, la producción agropecuaria, el comercio exterior con los vecinos Estados Unidos, sustentaron el desarrollo regional más acelerado del México de la época. El «porfiriato» construyó un nuevo Norte, y con ello

modificó de manera sustancial la correlación regional histórica, hasta ese momento dominada por un México nuclear, central, escenario de los estados indígenas anteriores a la conquista y del estado colonial mismo. Esa emergencia regional, o si se quiere reducirla a determinados representantes sociales, la emergencia de la burguesía norteña —una burguesía en proceso de formación que comprendía por consiguiente estratos muy diversos— constituyó otro factor de la revolución. Los desequilibrios sociales y el nuevo ajuste regional convirtieron en revolución lo que inicialmente fue una grave crisis política del «porfiriato» que desembocó en una guerra civil.

Adolfo Gilly escribió que «la revolución se presenta como una gigantesca guerra campesina por la tierra»(1), y dentro de esa guerra la facción zapatista fue para él la más coherente, la única que se mantuvo permanentemente en armas, sin pactar, la que condicionó que la guerra iniciada en 1910 derivara efectivamente en una revolución y no se limitara a concluir en la sustitución en el poder de un sector de la burguesía por otro. Con todo, la revolución desbordó ampliamente el marco de la insurgencia zapatista y el resultado final no fue exactamente ni el de la derrota de la revolución ni el del triunfo del levantamiento campesino. De hecho esa identificación exclusiva, más mítica que real, entre zapatismo y revolución no

\* J. L. Martín Ramos es Director del Departamento de Historia Moderna y Contemporánea de la Universidad Autónoma de Barcelona  
1 A. Gilly en A. Gilly, A. Córdova, A. Bartra, M. Aguilar Mora y E. Semo, *Interpretaciones de la revolución mexicana* (México, 1979)

fue compartido ya en la época. Para algunos revolucionarios de entonces –los villistas o los obreros encuadrados en los «batallones rojos» que prestaron su apoyo al norteño Obregón– los campesinos zapatistas, con su desconfianza hacia el mundo urbano, su localismo, que les llevó a combatir siempre dentro de su región de origen, e incluso su simbología religiosa, mal podían ser considerados como los más legítimos representantes de una revolución que abarcaba la nación entera. En el polo opuesto de Gilly, Córdova recogió en los años setenta una crítica genérica al zapatismo: «ese retorno al pasado en el que se cifra el localismo del movimiento, la falta de un proyecto nacional de desarrollo y la falta de una concepción del Estado, son elementos que impiden concebirlo como una revolución»(2). Durante algún tiempo el debate historiográfico –y político– sobre la interpretación de la revolución mexicana se centró en su carácter, o no, campesino, y en la valoración del zapatismo, y su capacidad, o no, de configurarse como proyecto nacional. Hasta que terció una interpretación, nueva en la historiografía pero no absolutamente original. Fue la de Héctor Aguilar Camín, quien afirmó que la revolución «bajó del Norte», que no tuvo una carga esencialmente agraria, y menos zapatista, sino que se consumó cuando «ese mismo Norte, tan permeable a los cambios que quisieron los liberales (...) bajó en 1910, por los mismos ferrocarriles que lo unieron a la nación, para dominar militar y políticamente al país en los siguientes veinticinco años»(3). Fue una novedad con respecto a todas las interpretaciones explícitas de la revolución, desde las primeras iniciadas por Luis Cabrera o Silva Herzog, en los años treinta, hasta las de Gilly y Córdova. Aunque no lo era, ni implícitamente ni en el campo de la política, donde esa interpretación de la revolución como resultado de la invasión modernizadora del Norte la habían suscrita desde luego sus dos protagonistas fundamentales, Obregón y Calles –los que gobernaron México en esos cuarenta y cinco años–; y la hacía implícita ese partido, que era el legado de ambos, que con la curiosa denominación de Revolucionario Institucional sigue gobernando desde entonces.

### De la guerra civil a la revolución.

El 20 de noviembre de 1910 Francisco I. Madero desencadenó el movimiento insurreccional que abriría diez años de guerras y unos cuantos más de agitación post-revolucionaria. Sin embargo los motivos de Madero no eran en sí re-

volucionarios. Madero era un terrateniente de Coahuila, en el Nordeste de México, que irrumpió con fuerza en el escenario nacional de la política mexicana cuando, en 1908, publicó el libro *La sucesión presidencial en 1910*. En él Madero partía del liberalismo y enjuiciaba la obra del prolongado gobierno de Díaz, concediéndole como mérito el «progreso material» que se había experimentado en los últimos treinta años, pero constatando que el precio de la interrumpida permanencia de Díaz en el poder había sido el de la deformación de los principios políticos del liberalismo. Por ello Madero reclamaba una corrección democrática del régimen, que habría de tener como lema fundamental el del «sufragio electivo y no reelección». Madero se sumó así a las especulaciones sobre el futuro del régimen –habida cuenta de la avanzada edad del octogenario presidente– haciéndolo con una propuesta de transición: proponía un acuerdo con Díaz, de manera que éste continuara en la presidencia pero aceptando como vicepresidente al candidato que postularan los demócratas y permitiendo que «paulatinamente y sin sacudimiento se fueran renovando las autoridades municipales en toda la República, las legislaturas de los estados, los gobernadores y las cámaras de la Unión». No era el único que se planteaba cuál había de ser la continuación del régimen liberal a partir de la segunda década. Entre las filas de la élite política gobernante un sector se propuso adelantar esa transición de manera controlada desde el poder postulando en 1909 la candidatura presidencial de Bernardo Reyes, antiguo ministro de Guerra con Díaz y gobernador de Nuevo León. Por el contrario un «Partido Liberal Mexicano» fundado en 1906 por los hermanos Flores Magón, había promovido un movimiento insurreccional aquel mismo 1906, aislado y derrotado; aunque algunos grupos residuales se mantenían alzados y el directorio del partido seguía conspirando en el exilio en EE.UU..

Los levantamientos promovidos por los seguidores de los hermanos Flores Magón fueron tan locales, y de tan reducidas dimensiones que de ellos nadie se habría acordado cuatro años más tarde si no se hubiera producido la revolución. En 1908-1909 no se ponía en cuestión la caída del Estado liberal, ni la de Porfirio Díaz, sino como dicho Estado podía sobrevivir a la decadencia física del general y como éste podía facilitar él mismo la transición. En eso último confió la «rebelión de los notables», de Madero y Reyes. Pero se estrellaron

ante la rigidez de Díaz y de su «Partido nacional porfirista» –dominado por el ministro de Hacienda Limantour y el sector de los «científicos», hoy diríamos tecnócratas– que optaron por una nueva reelección sin más, sin dar ninguna opción ni a Madero, ni a Reyes. Rechazarlos significó también rechazar la regeneración democrática del liberalismo y con ese gesto Díaz empezó a hacer imposible la hipótesis de una transición pactada.

¿Lo hicieron porque no lo creyeron necesario, o simplemente porque menospreciaban a sus interlocutores? Tanto años de haber dominado a la clase política del liberalismo, la inercia de un régimen de autoritarismo personal, puede haber llevado a Díaz y Limantour al error que cometieron, sin necesidad de otras consideraciones. Por otra parte, el comportamiento de Reyes, que aceptó ser alejado de México con una supuesta misión a Europa, pareció confirmar el acierto de su decisión. Fue una falsa imagen. La rebelión de los notables prosiguió y se endureció, vertebrada por el Partido Antirreeleccionista, un grupo sustancialmente mesocrático, y liderada por Madero; éste, tras la retirada de Reyes, capitalizó en torno a su persona la creciente fronda política contra el inmovilismo de Díaz y los «científicos». En esos términos las elecciones de 1910 presentaron, por primera vez desde hacía treinta años, dos candidaturas nacionales realmente contendientes. La de Díaz movilizó el sumario aparato de estado existente y la red de complicidades y apoyos de los distintos caudillos regionales; nada nuevo, hasta entonces ese tipo de «campana por arriba» le había bastado y sobrado para asegurarse sin sobresaltos sus anteriores reelecciones. La de Madero partió de una oposición liberal inicialmente limitada a la capital y a sectores fragmentarios de la élite del nordeste, pero inmediatamente se amplió mediante una campaña electoral intensa en la que fue movilizándolo tanto la genérica oposición nacional a Díaz y los «científicos» como las concretas fuerzas sociales que en cada región se enfrentaban a los caciques porfiristas. Esa movilización constituyó el primer gran salto en la trayectoria política de Madero, que quedó convertido de manera explícita en un líder de masas.

En esas condiciones el régimen porfirista quiso truncar de manera expeditiva el ascenso de Madero haciéndolo encarcelar y celebrando, y amañando, las elecciones de junio de 1910 con la ausencia pública forzada del candidato de la oposición. Porfirio Díaz se

2 A. Córdova, *La ideología de la revolución mexicana* (México, 1973), pág. 154

3. H. Aguilar Camín, *Saldos de la revolución*, Cultura y política de México (1910-1980), México 1982 pág. 17



concedió una nueva reelección, pero no resolvió la crisis política. Madero rechazó el cómputo oficial de las elecciones y reclamó que la victoria era suya. Su paso siguiente fue fugarse de la cárcel y refugiarse en los Estados Unidos desde donde organizó el movimiento insurreccional que estalló en noviembre. La rebelión fracasó en las ciudades del centro del país —en Guadalajara, Puebla, Veracruz...— hasta entonces epicentro del movimiento político antirreeleccionista. Por contra triunfó en el Norte, en Sonora y en Chihuahua, y en el Sur; allí donde el movimiento rebelde no se limitó a acciones conspirativas de grupos de individuos de la clase media urbana —que se demostraron como fácilmente controlables por el aparato porfirista— sino que fue capaz de incorporar a sectores diversos de la población del campo y la ciudad, es decir de aglutinar todo el arco social de la oposición antiporfirista. La proclama insurreccional de Madero empezó a transformar lo que hasta entonces había sido una movilización política en una revolución con contenidos sociales diversos. Madero sumó a su condición de alternativa política al porfirismo la de la esperanza de una reforma del orden social. Por esa razón recibió, en marzo de 1911, la adhesión de una rebelión que había estallado en el estado de Morelos; liderada por Emiliano Zapata su motivo había sido —y así se mantuvo siempre— la exigencia de que les fueran devueltas a los pueblos campesinos sus tierras históricas, que les habían sido arrebatadas durante el porfiriato. Con todo en el desenlace relativamente rápido de la guerra intervinieron otros dos factores más. Uno fue la actitud del gobierno de los Estados Unidos, enfrentado con Porfirio Díaz por las concesiones de explotación petrolera hechas a empresas británicas, en detrimento de las norteamericanas; Estados Unidos dejó hacer a Madero y no se preocupó de la suerte de Díaz. El otro fue la actitud del propio Madero, para quien la insurrección había de atenerse a los objetivos políticos que él apuntara desde 1908: la transición hacia una regeneración democrática del estado liberal. Por ello, cuando los porfiristas le ofrecieron acabar la guerra mediante un pacto, en mayo de 1911, Madero lo suscribió, a pesar de la oposición de bastantes de sus partidarios.

En aras de la conciliación, Madero aceptó renunciar a ser reconocido como triunfador de las elecciones de junio de 1910, a cambio de la dimisión de Díaz —que abandonó México— y la formación de un gobierno provisional encargado de convocar nuevas elecciones presi-



denciales. El acuerdo incluyó también la aceptación por parte de Madero de la supervivencia del aparato de estado porfirista y, por el contrario, el desarme y disolución del ejército rebelde. Madero quiso recuperar el proyecto transaccional de 1908, considerando que su posición era ahora de fuerza. Sin embargo, si la conciliación ya era problemática en el estricto terreno político, se mostró imposible en la base social de la contienda. Los grupos locales que se habían sumado al levantamiento maderista se resistieron al desarme, y en particular el zapatismo lo rechazó de plano, conservando sus armas y su movilización. Aunque Madero ganó las elecciones y accedió por fin a la presidencia en noviembre de 1911, su gobierno puso en evidencia que el proyecto de transición política había quedado superado por las movilizaciones sociales generadas por la insurrección. Los zapatistas reactivaron su rebelión en el mismo mes de noviembre, ahora ante las inconcreciones de Madero frente a sus demandas de restitución de tierras. En Chihuahua, en marzo de 1912, Pascual Orozco inició otro levantamiento —este de características complejas dado el apoyo que obtuvo por parte de los terratenientes locales—. Para hacer frente a ambos Madero se puso en manos del ejército, que seguía dirigido por mandos porfiristas y que era, además, escenario de diversas conspiraciones contra el presidente y su proyecto de renovación democrática. El desenlace final fue un golpe militar, en octubre de 1912, que acabó con la vida de Madero y encumbró a la presidencia

al general Huerta, principal responsable de la lucha contra el zapatismo.

### El desenlace populista de la revolución

El golpe fue rechazado por el gobernador de Coahuila, Venustiano Carranza, y por grupos maderistas locales diversos, como el de Sonora —en el que empezaban a imponerse hombres como Obregón, Calles, Hill, De la Huerta— o el de Pancho Villa en Chihuahua. Y desde luego por los zapatistas, para quienes Huerta era un enemigo irreconciliable. Se inició con ello la segunda fase del proceso revolucionario. Al igual que la primera, sus objetivos explicitados públicamente eran fundamentalmente políticos. Carranza, por ser la autoridad de mayor rango que rechazó el golpe militar, asumió la jefatura política de la rebelión y proclamó que su fin era el restablecimiento de la legalidad constitucional, la expulsión del usurpador y la reforma democrática de la constitución liberal de 1857; asimismo manifestó que toda reforma social habría de ser aplazada para después de que se cubrieran aquellos objetivos. Carranza era, al igual que Madero, un rico propietario del Norte, y se atenia como él —e incluso más que Madero— a una lectura política del proceso revolucionario. No obstante, como en su primera fase, y de manera más notoria, la revolución era también un levantamiento social. Eso era claro en el caso de los diversos sectores campesinos alzados, como los zapatistas, o los que se incorporaron al villismo —que nunca fue un movimiento exclusivamente campesino—; pero también hay que considerar desde esa perspectiva el protagonismo creciente del grupo de Sonora. Álvaro Obregón era un empresario agrícola, que estaba haciendo fortuna exportando sus productos a Estados Unidos(4); Benjamín Hill, era un propietario rural medio; Plutarco Elías Calles era un administrador de una hacienda, hijo ilegítimo de un gran propietario, y antiguo maestro de escuela; Adolfo de la Huerta era, asimismo, un administrador de hacienda. Todos ellos formaban parte de la próspera clase media rural norteña, de una protoburguesía agraria que reclamaba gobernar su región de origen y acabó gobernando la república entera. El grupo de Sonora estableció alianzas con otros grupos sociales, con los trabajadores mineros, con los indios yaqui, y más adelante con los trabajadores industriales y de servicios del centro de México, siempre dejando claro su liderazgo, y organizó un ejército propio, disciplinado y relativamente bien remunerado.

4. Obregón, menos conocido fuera de México que Villa, Zapata o Madero, es la figura clave de la Revolución Mexicana. Sobre él puede consultarse: Linda B. Hall, Alvaro Obregón. Poder y Revolución en México (1911-1920), Fondo de Cultura Económica y H. Aguilar Camín op.cit.

La «revolución constitucionalista» acabó en julio de 1914 con la derrota absoluta del ejército federal, la huida de Huerta, y el inicio de una confusa interinidad. El bando vencedor era heterogéneo, incluía proyectos sociales diferentes, y había en él diversos aspirantes a ocupar el centro del poder. El objetivo de Carranza era reemprender la reforma política propugnada por Madero, ahora con la ventaja de no tener que gobernar ninguna transición; el régimen porfirista se había hundido definitivamente entre 1912 y 1914. Pero ahí acababa la propuesta de Carranza, para quien el estado liberal había de mantenerse tras su renovación, y el orden social tenía que recuperar su jerarquización tradicional; para él era indiscutible que él, que había sido el jefe político del movimiento constitucionalista, tenía ahora que asumir automáticamente la presidencia de la república. El objetivo de Zapata(5) y sus compañeros campesinos era una reconsideración de ese orden social, que las comunidades recuperaran sus tierras, y que el nuevo poder garantizara una distribución de la propiedad de la tierra más justa; sin embargo Zapata no reclamaba para él ni para los suyos una posición central en el poder del estado. Lo contrario de Pancho Villa, principal artífice de la derrota del ejército federal en 1914, que se consideró por ello, y por el amplio apoyo social con que contaba, con el derecho principal para ocupar la jefatura del Estado(6). Por otra parte Villa consideraba también la necesidad de determinadas transformaciones sociales y en particular la reforma de la propiedad de la tierra en un sentido antilatifundista.

La escisión revolucionaria se produjo de manera casi inmediata a la victoria. En un primer período Villa y Carranza polarizaron el conflicto. Zapata estableció una inestable alianza con Villa; y Obregón y el grupo de Sonora se decantaron en favor de Carranza. Entre 1914 y 1916 se desarrolló una nueva guerra civil, ahora en el seno del movimiento revolucionario. A pesar de su teórica alianza villistas y zapatistas lucharon cada uno por su cuenta; y éstos últimos acabaron recluyéndose en sus regiones originales al sur de la capital, practicando una guerra estrictamente defensiva. En cuanto al grupo sonorense, su apoyo a Carranza fue paralelo a la articulación de una base de poder pro-

pio, independiente de la autoridad de Carranza, que tenía como elementos claves el ejército mandado por Obregón y su pacto con la Casa del Obrero Mundial, es decir con la principal institución obrerista del México de la época. Entre medio de todos ellos, diversos caudillos militares regionales se hicieron también con su propio espacio de poder.

La superioridad militar del ejército de Obregón sobre el de Villa decidió esta tercera fase de la revolución en 1915. Con Zapata recluido en su retirada a Morelos y Villa derrotado y refugiado a caballo de los Estados Unidos y Chihuahua, Carranza se vio ratificado en la presidencia de la república por la Convención constitucional que el bando vencedor reunió en Querétaro, en noviembre de 1916. Aunque no se cerró aún el ciclo revolucionario. Como en 1914, los vencedores de 1916, se dividieron a la hora de definir las características del nuevo Estado. Obregón y los de Sonora —que en enero de 1915 había obligado a Carranza a aceptar una Ley Agraria, para neutralizar la incidencia de Zapata y Villa sobre el campesinado, y un mes más tarde habían firmado su pacto de alianza con el movimiento obrero— coincidieron con los grupos demócratas más radicales en la imposibilidad de una restauración simple del Estado liberal. Frente al liberalismo carrancista se formó un nuevo bloque que reclamó la institución de un nuevo Estado que asumiera como tal, desde sus normas constitucionales y desde su práctica de legislación y gobierno, lo que para ellos era la modernización económica de México; un Estado intervencionista y que para cumplir ese cometido necesitaba superar sus anteriores identificaciones criollas y oligárquicas, y convertirse en lugar de integración de las diversas clases sociales, a través de sus representantes. Esto última suponía asumir la reforma social como elemento fundador del nuevo Estado. Carranza, a pesar de ostentar la presidencia de la república, perdió la partida y la Constitución de 1917 —hoy vigente en México— estableció en su articulado el principio intervencionista del Estado, las bases de su actuación para futuros procesos de nacionalización y redistribución de la riqueza y las bases de un sistema de relaciones laborales que incluía —en 1917— el pleno reconocimiento de la interlocución sindical, la jornada de 8 ho-

ras y otras reivindicaciones históricas del movimiento obrero.

Carranza acató sin convencimiento la nueva Constitución, y no la aplicó; congeló el reparto de tierras previsto desde la ley de enero de 1915, se enfrentó al movimiento obrero y de manera particular a la Confederación Regional Obrera Mexicana, fundada en 1918 con el apoyo de Obregón y Calles; se enfrentó también al empresariado industrial; e intentó promover como su sucesor en la presidencia a un político de tercera fila, que todo el mundo entendió como su futuro testaferro. Además en 1919 cometió el error de tolerar el asesinato de Zapata, en vez de aceptar la negociación con el caudillo campesino, cuando éste, completamente aislado, inició un movimiento en ese sentido. El nuevo conflicto entre Carranza y Obregón no llegó a desencadenar una cuarta guerra civil; en parte por el propio agotamiento del país, pero acabó igualmente por medio de la violencia: Carranza fue destituido, en 1920, por un golpe militar encabezado por Obregón y Calles, y asesinado en su huida. De manera simbólica Obregón hizo su entrada en la capital de México, con su uniforme militar, flanqueado por el dirigente máximo de la C.R.O.M., Julio Morones, y el líder zapatista que se había impuesto a sus demás correligionarios en la pugna que entablaron tras el asesinato de Zapata.

### El Estado populista y sus cuentas pendientes

Obregón estableció durante su mandato presidencial (1920-1924)(7) las directrices de la construcción del nuevo estado populista. Premió a los diversos grupos sociales con su principal reivindicación; pero lo hizo en la medida en que estuvieran efectivamente organizados y apoyaran su gobierno. A las organizaciones campesinas les concedió tierras; a la C.R.O.M. la integró dentro del aparato del Estado y le garantizó un lugar de monopolio en el campo obrero, reprimiendo a la anarquista C.G.T.; a la burguesía le garantizó la inamovilidad de la economía de mercado, a pesar del intervencionismo estatal. En cualquier caso, el propio Estado populista era el garante del mantenimiento de esas concesiones.

5. La obra más conocida entre nosotros sobre Zapata es de J. Womack, *Zapata y la revolución mexicana*, siglo XXI
6. Friedrich Katz ha escrito una biografía de Pancho Villa, publicada por la Universidad de Chicago; puede consultarse la entrevista que Manuel Plana hizo a Katz y publicada en "Passato e Presente", n.º. 14/15, 1987. Sobre el pensamiento de Madero, Carranza, Villa, Zapata y Obregón puede consultarse también la obra de A. Córdova antes citada.
7. La mejor síntesis de historia contemporánea de México —que abarca de 1910 a 1960— es, en mi opinión, la *Historia de la Revolución Mexicana*, editada por el Colegio de México e inicialmente dirigida, hasta su muerte, por Daniel Cossío Villegas. A pesar de que los 23 volúmenes y la más de una docena de autores dan pie a claras desigualdades. Sobre el PRI y la política del bloque gobernante hasta mediados de los años cuarenta, L.J. Garrido, *El partido de la revolución institucionalizada. La formación del nuevo estado en México (1928-1945)*

La entrega de tierras a los pueblos campesinos no supuso una reforma agraria sino un reparto de tierras proporcionadas por el gobierno; la propiedad latifundista subsistió, aunque fuera a la defensiva y aunque para asegurar esa defensiva mantuviera en armas unas «guardias blancas» que disputaban a tiros el terreno con las organizaciones agraristas. No fue hasta la presidencia de Cárdenas (1934-1940) cuando el reparto empezó a hacerse a expensas de la gran propiedad, mediante expropiaciones sistemáticas, y empezó a beneficiar a los jornaleros —hasta entonces excluidos del reparto— estuvieran o no encuadrados en organizaciones agraristas. Ese fue el momento cumbre del agrarismo mexicano; después de Cárdenas, la administración de Ávila Camacho (1940-1946) puso el freno a la transformación del «reparto de tierras» en reforma agraria. Y lo propio ha de decirse del resto de concesiones sociales. La integración de la C.R.O.M. en el aparato de Estado excluyó todo tipo de control obrero sobre la economía; e incluso evitó que la C.R.O.M. llegara a asumir un poder excesivo, e independiente, del Estado. Ello desgastó al sindicato de Morones a finales de los años veinte; Cárdenas restableció el puente con el movimiento obrero marginando definitivamente a la C.R.O.M. y asociando a su mandato una nueva central sindical, la Confederación de Trabajadores de México, que integraba los sectores sindicales más activos, incluidos los comunistas. Pero tampoco Cárdenas permitió que la C.T.M. controlara ni siquiera toda la base popular del Estado y se negó a permitirle que extendiera su influencia entre el campesinado. Ávila Camacho y sus sucesores cerraron la operación impulsando la depuración de los elementos políticos disidentes —comunistas y otros izquierdistas— de la C.T.M., dirigida desde entonces, y hasta ahora por el hoy nonagenario Fidel Velázquez. En cuanto al empresariado se le garantizó su campo de acción económica como espacio natural, pero nunca se le permitió entrar en el campo político con un peso específico.

El juego de equilibrios entre las diversas clases sociales practicado por el Estado populista le ha permitido una apreciable estabilidad, a pesar de sus orígenes violentos, de que la violencia continuó siendo durante los años veinte un recurso habitual para la solución de los conflictos políticos, y de que posteriormente se hayan producido esporádicos estallidos —el más notorio hasta hace poco fue el de 1968—. Claro que ese juego de equilibrios gozó a partir de la nacionalización del petróleo, en 1938, de un lubricante extraordinario. La

renta del petróleo, generada por la empresa estatal P.E.M.E.X. permitió a partir de entonces el desarrollo de una masiva política social —el Estado del bienestar a la mexicana— sin tener por ello que establecer una presión fiscal importante sobre las empresas y los individuos. Ha sido precisamente la paulatina reducción de ese maná el que ha causado el mayor desgaste del Estado populista y de la hegemonía del P.R.I. a partir de los años ochenta.

Ese juego de integraciones sociales tuvo, además, otra consecuencia en absoluto despreciable, aunque pocas veces se explicita. Desde Obregón se ha generado una nueva identificación nacional mexicana, que ahora sí ha abarcado a la gran mayoría de la población, y no sólo a los sectores criollos como en el siglo XIX. Fue en primer lugar una consecuencia de la implicación de todos los sectores sociales y étnicos en una revolución nacional, a partir de 1910. Pero además el gobierno de Obregón lo fomentó deliberadamente, a través en primer lugar de su ministro Vasconcelos; éste defendió una doctrina que identificaba a la nación mexicana como el mestizaje de lo indígena y lo europeo, y la proponía como ejemplo anunciador de una futura «raza cósmica», única por mestiza, que sería la que englobaría a toda la humanidad. Vasconcelos, sobre ese principio, impulsó una política cultural y educativa nacionalista, abierta a todas las clases y etnias, la que se manifiesta, por ejemplo, en los grandes murales de Alfaro, Siqueiros, Orozco y otros pintores que él apoyó en sus inicios.

En el debe de Obregón, empero, hay que apuntar una decisión fundamental. Para imponer esa política populista, frente a sus enemigos liberales y frente a las constantes divisiones, muchas veces de tipo personal, en el bloque gobernante, Obregón

no dudó en sacrificar la democracia. No tuvo que renunciar a nada en ese sentido. Para Obregón, como para su sucesor Calles, el objetivo de la revolución no era el mismo de Madero, la regeneración democrática del Estado liberal; su objetivo era un nuevo Estado intervencionista, que primara la modernización económica y para ello resolviera un adecuado equilibrio social, directamente garantizado por el mismo Estado. En la década del veinte, la hipótesis de un pluralismo político y de un juego democrático real, que pusiera incluso en cuestión el programa populista, fue considerada por Obregón y Calles como una nueva amenaza de disgregación. En consecuencia impidieron esa vía imponiendo el monopolio político exclusivo del bloque gobernante, articulado a partir de 1929 en un sólo partido, el Partido Nacional Revolucionario, origen del actual P.R.I. Aparentemente podían existir otros partidos, aparentemente se celebraban elecciones. Sin embargo los resultados mostraban, sin ningún pudor, la manipulación de las formas democráticas: según los datos oficiales Obregón fue reelegido en 1928 con casi el 100% de los votos emitidos (y asesinado el día en que celebraba su victoria), Cárdenas en 1936 lo fue con el 98%, Ávila Camacho en 1940 con el 94%,... todavía en los años ochenta los votos del candidato presidencial del P.R.I. eran habitualmente más de dos tercios del total de votos emitidos, a pesar de las constantes denuncias de fraude electoral y abuso de poder. La asignatura pendiente de la democracia y la instrumentalización táctica de la reforma social han gravitado siempre sobre el populismo mexicano desde Obregón hasta Salinas de Gortari; aunque también es cierto que a pesar de ello el populismo mexicano ha sido hasta el presente capaz de mantener un alto nivel de integración social y política, incluso a costa, si era preciso, de intensificar la oferta de reformismo social, como en la época del primer Cárdenas. ●



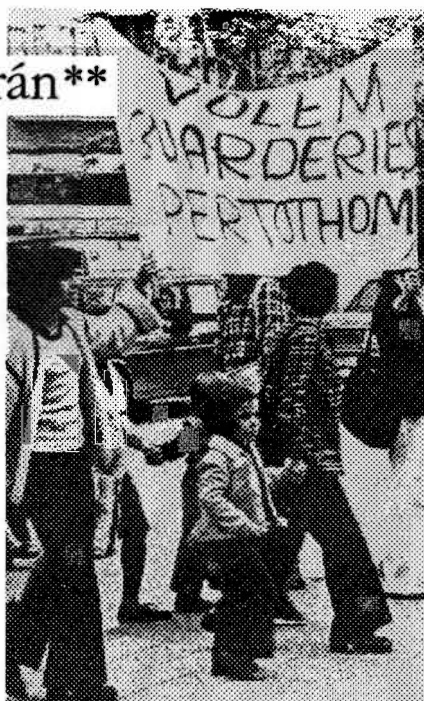
# Organizaciones sociales y vida cotidiana\*

Joaquín Miras Albarrán\*\*

**E**L ACTUAL MOVIMIENTO asociativo tiene sus orígenes, o prehistoria, en el sentido etimológico del término, en las luchas democráticas contra la dictadura franquista.

La fuerza mayoritaria de la izquierda organizada en la clandestinidad (PSUC), trabajaba entonces con el criterio político de organizar *Espacios de libertad*, y promovía todo tipo de microestructuras organizativas estables, plurales, territorializadas (desde la Comisión Obrera de empresa a la Asociación de Vecinos, con la Vocalía de Mujeres, los grupos de docentes dedicados a la renovación pedagógica desde la base, etc.), las cuales unían la lucha directamente política por la democracia, y la reivindicación y la protesta, con otros objetivos consistentes en la generación directa de actividades, en positivo (p. e. enseñar a mujeres de los barrios a bajar al centro de Barcelona, etc.) a partir de la propia participación de los miembros organizados en cada asociación.

La experiencia que poseía la militancia comunista española y la portuguesa —probablemente también la griega—, analizada retrospectivamente, era un patrimonio único en la izquierda europea, por su originalidad y su capacidad de crear en la práctica formas nuevas de participación popular en la política y por la vinculación de objetivos de protesta o reivindicación económica, salarial y laboral, con otros encaminados a exigir la democracia en las instituciones —elecciones libres, constitución, estatut de autonomía— e imponer la democracia directa en ámbitos de la vida cotidiana, al organizar democráticamente parcelas de la actividad humana desde las organizaciones de base existentes. Aunque no es menos cierto que la necesidad de lograr la



liquidación de la dictadura franquista y la propia represión de la misma contra el movimiento popular y sindical y contra las fuerzas políticas de la izquierda, impusiese límites a la capacidad organizativa directa y, necesariamente, esto obligase a una inmediata politización de los objetivos por los que luchar.

En España, las Asociaciones de Vecinos constituían una unidad territorial, cuyo núcleo unitario estaba constituido por la asamblea de vecinos. Esta se descomponía en grupos estables de trabajo, cada uno de los cuales poseía representación en la Junta de la Asociación de Vecinos, mediante la incorporación a la misma de un miembro vocal. Las vocalías de diferentes asociaciones estaban vinculadas entre sí, y se reunían periódicamente para decidir objetivos comunes, etc. A su vez, cada vocalía —fundamento microorganizativo de un movimiento general— tiraba de los vecinos del barrio, y en primer lugar, de los organizados en la Asociación de Vecinos, pues se mantenía en relación estructural con todos ellos, y podía incluso, convocar reunión de la asamblea de vecinos.

También en el Movimiento Obrero organizado en la clandestinidad se

produjo un debate sobre la necesidad de tener estructuras organizativas que lo territorializasen y permitiesen movilizar conjuntamente a todos los trabajadores de un lugar. Las Comisiones Obreras se estructuraron, en consecuencia, sobre dos «patas», la de Federación y la Unión Local, que permitía desarrollar el carácter «sociopolítico, no meramente reivindicativo y laboral» de las CC OO.

Estas microorganizaciones territoriales que permitían relacionarse y coordinarse a gentes que luchaban en distintos ámbitos y a partir de distintos problemas, pero dentro de un mismo barrio, localidad, o comarca, eran embriones de contrapoder dentro de su ámbito geográfico, pues apuntaban, aunque en forma muy larvaria aún, hacia la posibilidad de lanzar propuestas políticas globales, que regimentasen de una nueva manera, distinta y permanente, el conjunto de actividades que reproducían la vida de la comunidad.

La tarea del militante de izquierdas era la de organizar sociedad y participar en la activación y movilización de las organizaciones populares, democráticas y del movimiento obrero.

Con la llegada del régimen democrático, las anteriores formas de lucha fueron consideradas implícitamente instrumentos excepcionales de intervención política, propios de la situación de clandestinidad, y fueron abandonadas en la práctica por una izquierda que pasó a considerar la gestión de las instituciones del estado —diferentes administraciones— su principal función, y, en consecuencia, sustrajo cuadros de las asociaciones para dedicarlos a las nuevas tareas, abandonó la elaboración política de plataformas y programas de acción asociativa, y comenzó a

(\*) Texto de la ponencia presentada por el autor en las *Jornadas del movimiento popular asociativo* organizadas por el PCC el 8 de octubre de 1993 (\*\*) Joaquín Miras es director de la revista *Realitat*



sentir en el magro movimiento asociativo un partenaire incómodo y fiscalizador para su gestión. También en el movimiento obrero, se pierde rápidamente el carácter sociopolítico de la actividad sindical, y las uniones locales, o pata territorial, entran en una fuerte decadencia. Adquieren preeminencia las federaciones de rama, lo que determina que la acción sindical se encauce hacia la reivindicación salarial y laboral de quienes poseen un puesto de trabajo. Y se pierde, de otra parte, el carácter asambleario del sindicalismo, hecho que se patentiza, por ejemplo, en el abandono de la definición de «sindicato asambleario» en los estatutos de CC OO.

El primer movimiento que comenzó a organizarse al margen de estas asociaciones de vecinos fue el ecologista, que prende en España tras el advenimiento de la democracia, cuando las asociaciones vecinales entran en decadencia por el abandono de las mismas por parte del partido. Y esto es prueba de la debilidad en la que quedan las asociaciones populares a consecuencia de la inflexión producida en la política del partido y de las demás fuerzas políticas de la izquierda. También explica la ruptura o hiato que se produce entre la experiencia de los nuevos militantes sociales pertenecientes a este nuevo movimiento y los que continuaron, a pesar de todo, en los otros movimientos populares. Surgen así tradiciones o culturas liberadoras aisladas, que no intercambian experiencias, no evolucionan a la par, y generan celos e incomprendimientos recíprocos —sin comparación, por supuesto, con los celos que los políticos de las instituciones sienten hacia todos estos movimientos—. Estos celos están siendo superados en la actualidad, pues vemos cómo comienzan a darse formas de coordinación e intercambio, si bien muy elementales aún: por ejemplo, la candidatura a las elecciones europeas, de Joaquim Sempere, que aglutina en su apoyo a personas representativas de todos los movimientos, y es expresión política de un cambio en la relación entre los mismos.

Pero, volviendo al análisis histórico de las asociaciones populares, la valiente defensa del asociacionismo por parte de las individualidades y colectivos, que siguieron obstinadamente trabajando en ellas, (tanto las

de nuestra tradición, dividida luego en PSUC y PCC, como las de otras fuerzas, que continuaron defendiendo la necesidad de su existencia), efectuada empíricamente, sin una reflexión teórica en profundidad sobre su papel, y, en resumidas cuentas, sobre lo que se debía entender por actividad política, no evitaron la subordinación de los mismos a la política institucional.

#### **Causas de la subordinación de las asociaciones:**

**Fines:** Muy a menudo el fin o actividad planteado públicamente, al que se dirigen las diversas acciones, concretas y parciales, era y es puntual y «público» —lo que se entiende por tal en el mundo burgués que separa público y privado—: luchas concretas sobre problemas que afectan a toda la ciudadanía y que poseen un marcado carácter político. Leyes, impuestos, planes urbanísticos diseñados por los ayuntamientos, tarifas oficiales, sensibilización y denuncia sobre determinados problemas o ilegalidades, etc. Fines que, una vez conseguidos, clausuran el movimiento que se haya constituido en torno a ellos.

**Objetivos:** La protesta reivindicativa implica que los movimientos asociativos exijan que sea el estado, los políticos, quienes asuman la solución real de los problemas, utilizando desde las instituciones los recursos económicos recaudados como impuestos y la legislación. Con lo cual se subordinan al modelo político institucional, que puede ser denostado —«ellos», «los políticos»—, pero del que se depende para conseguir resultados. El objetivo es que las instituciones del estado asuman la reivindicación y gestionen su solución. Puede acusarse a los políticos de resolver los problemas sólo para conseguir clientela —clientelismo de las instituciones, tan hábilmente manejado por la Generalitat, p. e.—, pero el comportamiento adoptado es funcional a esto: protesta y espera.

**Medios o acciones:** Los medios suelen ser las campañas de sensibilización e información ciudadana, la denuncia pública, la *Protesta Reivindicativa*, y la organización eventual de grandes acciones de masas, recogidas de firmas, manifestaciones, cadenas humanas, etc. Es decir, la ex-

presividad pública de una mayoría social, que muestre su disconformidad ante la autoridad civil y haga sentir a la misma que se puede enajenar la voluntad de parte de la población en las próximas elecciones, etc.

**Organización:** Escasamente territorializada, con excepción del movimiento vecinal, sin microfundamentos que permitan la intervención permanente y directa, protagonista, de la mayoría de la sociedad. Excesivamente especializada en un tema y en la difusión del discurso ideológico sobre el mismo, planteada más como *servicio* permanente de información a la ciudadanía de la que se reclamará puntualmente su adhesión pública y una movilización o actividad de protesta (p.e. manifestaciones), y en nombre de la cual se harán proclamas, que como medio de organizar nuevas personas, para lo cual se debe disponer de un tipo de microorganización descentralizada y cuya función sea tratar los problemas directos e inmediatos de cada barrio, cada pequeña comunidad, y dentro de estos, cada grupo específico de problemas. A menudo, gira entorno a un comité, mesa, etc. formado por personalidades y notables del tema, que funciona a la manera de un estado mayor, y que propone movilizaciones generales. Eventualmente, puede haber una secretaría técnica de asesoramiento a los particulares interesados. Por ello, aunque, en la mente de los cuadros sociales, el fin intelectual perseguido no haya sido alcanzado con el logro de un éxito parcial, —p.e. el problema ecológico con la paralización del vertido de residuos en un río—, la plataforma organizativa conseguida se disuelve, y se vuelve a una situación de disgregación social análoga al principio. (Recordemos el ejemplo aleccionador del referéndum sobre el ingreso en la OTAN)

En resumen, los cuadros del movimiento asociativo, —pues ese carácter de cuadro posee el militante social de la izquierda— tienden a sustituir la intervención de la gente, en un doble sentido: de un lado la representan y realizan gestiones ante las instituciones, convocando asambleas informativas y movilizaciones en los momentos adecuados, y de otro lado, ofrecen otros servicios, además del de la representación, a los demás ciudadanos. A veces asumen ellos mismos los actos de protesta más vistosamente

te testimoniales: encierros, huelgas de hambre, ocupaciones de locales públicos, acciones románticas en botes neumáticos fuera borda, etc.

Esto los constituye potencialmente en cantera o filón de cooptaciones de los partidos de izquierda a las listas y cargos electorales e institucionales por ser personalidades de relieve público, y de las instituciones públicas a sus nóminas de funcionarios. Un mero ejemplo ilustrativo de esto último, de los tantos en los que se puede encontrar involucrada la consellería de Bienestar Social de la Generalitat, lo encontramos en el interés que sienten sus muy nacionalistas dirigentes por cooptar a los «jefes de las tribus bárbaras» de la Federación de Casas de Andalucía, alguno de los cuales está en nómina como funcionario con el fin de que se trajine, en todos los sentidos del término, la Fiesta de Abril, uno de los escasísimos eventos de masas genuinamente popular surgido en los últimos años en Cataluña, sin intervención ni talonario institucional.

Es justo reconocer que, en la mayoría de los casos, sin embargo, las instituciones no consiguen su finalidad por el talante moral de la mayoría de los cuadros sociales.

Evidentemente, las reflexiones que venimos haciendo no implican que el Movimiento Asociativo deba abandonar las luchas reivindicativas, ni las campañas de sensibilización y movilización ciudadana, sino, en todo caso, abrirse a nuevos tipos de actividad.

Tampoco implican que los problemas que vamos registrando sean achacables a las personas ejemplares que se mantienen sosteniendo lo que existe de movimiento asociativo, sino a un modelo teórico de entender la política, arraigado en las propias fuerzas políticas de izquierda, el liberal, que otorga a la intervención directa democrática, de la ciudadanía en la política —cuando lo hace— un papel subsidiario, puntual como instrumento para confrontarse con la fuerza opuesta, y basa su trabajo político en la representación de la ciudadanía en las instituciones y en la gestión de las mismas. Esto ha llevado a los partidos políticos a menospreciar el papel de las asociaciones y a abandonar la reflexión política sobre

los movimientos, y la militancia en los mismos.

**Organizar el control de la vida cotidiana.** Pero cuando las propias fuerzas políticas de la izquierda tratan de plantearse la transformación efectiva de la realidad social descubren que no tienen capacidad de conseguirlo: la actividad social, que produce y reproduce materialmente la vida de las personas, está organizada al margen de su capacidad de influencia, dado que toda la actividad material que produce y reproduce la Vida Cotidiana de las personas, está organizada al margen del Estado, en la Sociedad Civil. *La actividad que produce la Cultura material existente o Civilización*, en una palabra, está organizada conforme a intereses particulares y en competencia los unos con los otros, los de los capitalistas, y genera una dinámica social que escapa, resulta ajena o extraña a la voluntad de los individuos, incluidos los propios capitalistas.

A su vez, los individuos de las clases populares, carentes de organización que les permita asumir el control de su propia actividad, no se hallan en condiciones de atender directrices alternativas de acción eventualmente propuestas por los partidos de izquierda. La práctica social se organiza desde la actividad emprendida por las empresas de producción y servicios capitalistas o desde la administración del estado.

Esta impotencia real, material, de las gentes para gobernar su propia vida, y su misma actividad, cuyo control les es ajeno, y cuyas maneras concretas de vivirla se les imponen como si una fuerza extraña se apoderase de su voluntad, que es fruto de la falta de organización de las personas para plantearse estos temas, produce el doble desencuentro entre los movimientos asociativos, y los partidos de izquierda.

A consecuencia de esto, los partidos de izquierdas sienten que en cuanto ocupan algún cargo institucional, los movimientos los atosigan exigiéndoles acciones de gestión política institucional para las que los políticos descubren que carecen de capacidad o recursos; pasan a incumplir el propio programa electoral con el que se presentaron a elecciones y que, incluso, pudo haber sido discuti-

do y elaborado en asambleas públicas —como conato para conseguir articular «otra forma de hacer política»—, en las que ciudadanos sin organización y representantes de asociaciones cívicas intervinieron. Es el momento de la soledad del político: se sintió jaleado a la hora de recoger peticiones y necesidades, se siente sólo y falto de instrumentos para imponerlas, y además, frustrado ante ciudadanos, que no le entienden y a quienes pasa a juzgar «irresponsables». ¿Cómo prescindir, a título de odioso ejemplo, de las peligrosas centrales nucleares ya construidas, si el ciudadano no está dispuesto a consumir menos energía, ni a transferir dinero de otros gastos —vacaciones, coche— a la solución de ese problema: si no quiere cambiar su modo de vida? ¿Con qué fuerza enfrentarse con el grupo de presión de las compañías eléctricas? ¿Cómo va a poder resolver el político los problemas generados por la organización de la economía, por las formas de vida y la cultura material funcionales a ella, desde la administración del estado sea cual sea el escalón ocupado? Eso —arguye— es «fundamentalismo», fanatismo, dogmatismo de izquierdas, «conservadurismo de izquierdas», ignorancia, ilusión, etc. Por lo demás, el político de izquierdas que interioriza la impotencia, sin poder analizar el por qué de la misma, se va haciendo cínico, descreído, temeroso de los ciudadanos, mentiroso... y de derechas, en una palabra. Esto es,— él sí—, en un verdadero iluso que trata de autoconvencerse de que es mejor que él ordene y gestione desde la administración los proyectos burgueses a que lo haga la burguesía. El mentor del Príncipe acaba siempre o en la calle o corrompido, cuando no las dos cosas.

Por su parte, el ciudadano que participó en los debates políticos, el militante social que procede de la izquierda, imbuido de la idea de que los políticos están para hacer lo que se les mande, «que para eso los hemos puesto», y que el estado es una suerte de jauja poderosa desde la que todo se alcanza, exige ver realizadas sus expectativas y las promesas incumplidas. Desilusionado, rechaza la política a priori, se particulariza en sus puntos de vista, pierde él mismo sus ilusiones y creencias, y, algunos, a partir de la idea de que todos los políticos son iguales, tiran la

toalla y se vuelven a casa; otros, los menos, deciden arrimarse al sol que más calienta.

Pero desde la reivindicación al estado —que no debe, en ningún caso, ser abandonada— o desde la gestión en las instituciones mismas, no se construye una verdadera plataforma de control sobre la realidad, que podamos utilizar para cambiarla, si lo creemos oportuno.

La alternativa a la situación analizada pasa por cotidianizar, en todos los sentidos del término, la actividad de las organizaciones sociales, de forma que el resultado sea una masiva cantidad de microorganizaciones permanentes, que materialicen, todas juntas, un verdadero poder democrático sobre la realidad, con verdadera capacidad de decisión y control sobre la actividad que produce y reproduce la vida social. La revolución es una cuestión de poder, es decir, de control sobre la realidad. La transformación práctica de la realidad se produce en la medida que las fuerzas populares generan la capacidad democrática de controlar la práctica social. Por el contrario, la lucha tradicional del capitalismo contra el movimiento obrero organizado y sobre las clases populares ha sido siempre, fundamentalmente, por romper el control de las clases populares sobre su actividad y su cultura, según la cual vivían su vida. Las in-

novaciones tecnológicas del capitalismo, según explica John Rule (1), tuvieron como fin primordial durante el siglo XIX, no el aumento de la productividad, sino la fragmentación del



proceso productivo, de manera que el conocimiento técnico quedase en manos de una minoría de servidores de la clase dominante, sin lo cual el capitalismo corría permanentemente el riesgo de no poder reproducirse. Lo mismo revela el estudio de Rolan de Trepmpé (2). Sólo una clase obrera y unas clases populares con experiencia real de control sobre su actividad y su vida cotidiana son capaces de plantearse objetivos de lucha por el control democrático sobre la sociedad, potencialmente revolucionarios (3). Sólo la importancia de esta capacidad de control sobre la realidad social inmediata por parte de un poderoso y microfundamentado movimiento obrero y popular explica el por qué de la guerra civil que la bur-

guesía declara a las fuerzas populares en España, al experimentar el aumento del control popular sobre el ámbito productivo y sobre la cultura material de la vida cotidiana, al percatarse de la impenetrabilidad cultural del bloque popular para sus instrumentos, que retrocedían a ojos vista en su influencia y en su capacidad de ordenar la vida de las clases populares, con la iglesia católica institucional a la cabeza. Si no se tiene en cuenta esto a la hora de analizar los motivos de la guerra civil española, ésta se trivializa atribuyendo su causa a «los demonios familiares de los españoles» o considerándola un hecho inexplicable y extraño a la propia dinámica social, que se debe a la importación de ideologías extranjeras y a la influencia de servicios secretos extranjeros —fascismo, nazismo, espionaje británico, etc. los cuales también se dieron—, desencadenada por la estafalaria, y brutal, intervención de los militares africanistas.

La lucha cotidiana por incorporar a la actividad protagonista a la mayoría de la población y crear así un control directo sobre la propia actividad pone patentemente en entredicho, como señalaron siempre nuestros mejores teóricos, la estéril diferencia entre «programa mínimo» y «programa máximo», es decir, entre reforma y revolución: cuando se trata de la cuestión del control sobre la

1. John Rule *Clase obrera e industrialización*. Ed. Crítica, Barcelona, 1990.

2. Rolande Trepmpé *Les mineurs de Carmaux, 1848-1914*, 2 vols. Les Éditions Ouvrières, Paris 1971.

3. Para reflexionar sobre el efecto del poder sobre la propia actividad en las actitudes de los individuos, además de los dos libros citados puede leerse:

E. P. Thompson. *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, 2 vols. Ed. Crítica, 1989.

Del mismo autor, *Tradición, revuelta y consciencia de clase*, Ed Crítica, 1979 -selección de artículos-. Mismo autor *William Morris*, de romántico a revolucionario, Edicions Alfons el Magnanim; Valencia 1988. Y, en general, todo lo publicado por Thompson.

Eric Hobsbawm *El mundo del trabajo*, Ed Crítica, Barcelona 1987, y los demás de este autor.

William H. Sewel, Jr. *Trabajo y revolución en Francia* Ed Taurus, Madrid, 1992

Christopher Hill *El mundo trastornado*. El ideario popular extremista en la revolución inglesa del siglo XVII. Ed Siglo XXI, Madrid 1983.

Maurice Godelier *Lo ideal y lo material*, Ed Taurus, 1989

Del mismo *Economía fetichismo y religión*, Ed. Siglo XXI, Madrid, 1985

Mijaíl Bajtin *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento*, el contexto de Francois Rabelais Ed. Alianza, Madrid, 1988

Para reflexionar sobre lo mismo desde una perspectiva psicológica, vid. entre otros,

Alexis Leontiev *El desarrollo del Psiquismo* Ed Akal. Madrid 1983

del mismo autor *Actividad conciencia y personalidad* Ed Cartago, México 1984. En castellano, no hay más textos de este autor.

E. R. Luria *Desarrollo histórico de los procesos cognitivos* Ed Akal, Madrid, 1987, y los demás del autor.

L. S. Vigotski *El desarrollo de los procesos psicológicos superiores* Ed. Crítica, Barcelona 1978

del mismo «La conciencia como problema de la psicología del comportamiento» en *Obras Escogidas* vol 1. Ed. Centro de Publicaciones del Ministerio de Educación y Ciencia, Madrid, 1991, pp.39-60. Y demás obras de este autor.

Para reflexionar sobre la Vida Cotidiana:

Georg Lukács *Estética* Ed Grijalbo, Barcelona, 1ª ed. 1965. 4 vols. Particularmente, 1º y 4º.

Mismo autor *El Hombre y la democracia*, Ed Contrapunto, Buenos Aires, 1989

Mismo autor *Conversaciones con Lukács* Ed. Alianza, Madrid, 1971

Agnes Heller *Sociología de la Vida Cotidiana*, Ed Península, 1ª edición, Barcelona 1977

Misma autora *Historia y Vida Cotidiana*, Ed Grijalbo 1972

Para reflexionar sobre la necesidad de la existencia de un movimiento popular organizado y permanente para que exista democracia:

Arthur Rosenberg *Democracia y socialismo* historia política de los últimos ciento cincuenta años (1789-1937), Ed Cuadernos de Pasado y Presente, México, 1981.

El libro de Lukács, ya citado, sobre la democracia.



vida cotidiana y sobre los medios de producción —control que, como explica Marx, bajo el capitalismo, se expresa en lenguaje jurídico y se denomina «propiedad privada»—, transformar es revolucionar, es actuar ya, directamente, en el sentido conveniente, sin necesidad de plantearse «acumulaciones de fuerzas» que actúen en un futuro hipotético.

Trataremos aquí resumidamente el tema, de la vinculación de las asociaciones a la *Vida Cotidiana*, dividiéndolo en dos apartados.

1. En primer lugar, vincular las asociaciones a la vida cotidiana, significa, en su sentido más primario, aproximar la vida asociativa a los ciudadanos desorganizados, es decir, al tipo de experiencia de los mismos, fruto de su desorganización, recogida desde su Pensamiento Cotidiano, a consecuencia de la cual consideran a menudo inviable plantearse problemas muy generales que dependen de centros de decisión alejados de la inmediatez física donde se desenvuelven.

Toda organización social debe estar al alcance de cualquier ciudadano en cualquier barriada y lugar, si queremos que él pueda atreverse a poner los pies en la misma con naturalidad, y que, cuando lo haga, sea con la suficiente seguridad como para sentirse parte activa, y no en actitud reverente o subordinada, ni como usuario de otro servicio. La descentralización obligaría a compartir locales a diferentes organizaciones cívicas, lo cual no es ningún mal, por el contrario, ayudaría a vencer el especialismo en que, en la actualidad, se desarrollan los movimientos y a generar solidaridad.

El segundo elemento ha de ser ayudar a todos los individuos que se acerquen a ganar en protagonismo, a superar la subordinación respecto de quien, de entrada, aparece como líder natural, ayudándoles a ganar seguridad en sí mismos. La asociación no ha de ser un lugar al que uno acude en momentos muy especiales, cuando hay un gran problema, local o nacional, para recibir las directrices de movilización, que deberá obedecer, o las explicaciones técnicojurídicas que le expliquen la legislación, etc.

La movilización general, cuando es precisa, no se consigue porque el cuadro social sea genial a la hora de difundir información y argüir retóricamente ante «las amplias Masas». Su argumentación puede ser, o no, comprendida, e incluso compartida en su explicación, pero «se nos hacen tantas perradas en la vida y estamos tan solos...» o «a saber por qué se ocuparán tanto de nosotros...». La movilización, la actividad unánime, la adopción de decisiones juntos, se da sobre la confianza mutua. El militante social, que es directamente conocido, y que, por ello, no suscita fantasmas de desconfianza sobre él porque se sabe de qué vive y por qué hace cosas, y que revela durante tiempo preocuparse por los demás, sin buscar nada personal con su actividad, salvo dar sentido a su capacidad de acción, él, con esa actividad, crea las condiciones básicas para la actividad y la movilización colectiva: «Es buen chaval, aunque sea rojo y un pelín raro...».

Ha de ser fácil pasar de la vida en el piso, con los niños, a la sala de reuniones de la asociación, y con los niños además. Hay que tener en cuenta que el pensamiento cotidiano, que estructura todo cerebro humano, es simpráctico, antropocéntrico e inmediatista, y es sensatísimamente desconfiado de las situaciones que no consigue comprender y controlar o de las explicaciones que se aparten de lo real y de la experiencia poseída: para el pensamiento cotidiano, lo existente, lo real, tiene el prestigio de ser lo único posible —cabría pensar que, meditando sobre el pensamiento cotidiano, se escribió la célebre frase idealista «todo lo real es racional»—. Pero el pensamiento cotidiano está abierto a las respuestas intelectuales y a las propuestas de acción que den respuesta de forma empírica e inme-

diata, por tanto, comprensible, a los problemas inmediatos de la vida diaria, y en la reflexión sobre la inmediatez, resulta un pensamiento flexible, pues funciona por analogía.

El pensamiento cotidiano, por lo demás, no se equivoca: sin organizarnos de otra manera, no se pueden hacer la cosas de otra manera.

Estas consideraciones sirven tanto para la persona que es obrero manual y no posee conocimientos superiores, o para aquel segmento de población aún analfabeto, como para el técnico, o para el universitario, cuya capacitación intelectual lo pone por encima de los demás en cuanto a conocimientos teóricos y científicos, pero que carece de experiencia y saber a la hora de plantearse la organización colectiva, la elaboración de objetivos comunes y la actividad que modifica la vida real, y desconoce, en consecuencia, las potencialidades democráticas que posee el conocimiento de que dispone y que controla, una vez puesto al servicio de la actividad colectiva directa. Las formas organizativas de lucha que proponemos no son útiles solamente para los segmentos populares tradicionalmente protagonistas de las mismas, sino, también y muy en especial para aquéllos cuya capacitación intelectual les otorga un control enorme y directo sobre su actividad total, sin intervención externa de otro técnico, y disponen de los conocimientos estructuralmente fundamentales, de gran repercusión para la reproducción de la sociedad.

Se debe favorecer el desarrollo de las facultades y capacidades de decisión y acción de todos. Es la propia actividad, conscientemente dirigida y decidida, en sus consecuencias prácticas, 1) la que estimula al ser humano a plantearse nuevos interrogantes y problemas y a ampliar el horizonte intelectual de los mismos, 2) la que genera nuevas capacidades síquicas, la que convirtió al actual cuadro dirigente asociativo en el individuo con las capacidades que posee, p. e. la de entender la diferencia entre dirigir una familia y organizar la actividad de un grupo, la de saber intervenir y hacerse entender en público, etc. cuando, al principio, él, como cualquiera, era un bisoño inexperto.

El militante social debe plantear la



discusión sobre temas que tengan posibles soluciones activas inmediatas para el microgrupo organizado. Cualquier profesional de la educación activa sabe que la disociación entre medios y fines, es decir, entre conocimientos cuya finalidad o aplicación inmediata no es posible, pero que se trata de hacer aprender porque, en el futuro, pueden ser un instrumento útil (p.e., un tipo de operaciones matemáticas que sólo encontrarán su aplicación por parte de los alumnos cursos después), o entre el problema discutido (p. e., y para ironizar un poco sobre el colectivo docente de izquierdas, la Ley Orgánica y reforma de la enseñanza) y los medios percibidos por el sentido común (p.e. reunión de un centenar de afiliados al sindicato), es el mejor desmovilizador existente: nada tan sensato como el sentido común.

También sabe el profesional progresista de la enseñanza activa que se trata de lograr que *todos* los que participan en el aprendizaje consigan desarrollar facultades y capacidades activas nuevas, mediante la organización de la actividad colectiva, de forma que se opere una transformación interior, material, en el sujeto; por ello, a veces, en los grupos activos organizados para el trabajo, hay que controlar al adolescente que más sabe, pues, sin ser plenamente consciente de ello, usa sus conocimientos de un modo tal que reproduce su liderazgo dentro del grupo, resolviendo

do él personalmente los problemas colectivos con sus saberes, en lugar de «repartir juego» democratizar sus saberes y ayudar a todos los demás a desarrollar sus capacidades; así nunca surge el «hombre nuevo» y se re-



producen hábitos culturales de subordinación, aprovechables siempre, en resumidas cuentas por la derecha.

La apropiación activa, mediante la actividad protagonista del individuo, de todas estas capacidades y facultades, es, para el marxismo, no otra cosa que la apropiación, control o dominio, y desarrollo de las fuerzas productivas; escriben Marx y Engels: «La apropiación de estas fuerzas (productivas) no es, de suyo, otra cosa que el desarrollo de las capacidades individuales correspondientes a los instrumentos materiales de producción. La apropiación de una totalidad de instrumentos de producción es ya, de por sí, consiguientemente, el desarrollo de una totalidad de capacidades en los individuos humanos (Marx y Engels incluyen dentro de

los instrumentos, los saberes o conocimientos, y dentro de estos, no solamente a los conocimientos necesarios para manejar las herramientas y los objetos ya producidos, sino también a los conocimientos que permiten producir objetos, y entre ellos, las propias herramientas, y a los saberes organizacionales: las relaciones sociales de producción, la división del trabajo, son incluidos explícitamente por Marx y Engels dentro de las fuerzas productivas. Notas del autor.) (4) El militante social, si quiere que su grupo pueda ir planteándose nuevos problemas de esos que llamamos «cualitativamente superiores» debe distribuir tareas entre los miembros del grupo, de forma que no se cree una relación jerárquica de dependencia personal en torno suyo, y se desarrollen nuevas capacidades y experiencias entre los miembros de su grupo; para que esto avance, debe respetar, en primer lugar, la voluntad democráticamente expresada, de los miembros del grupo, aunque parezca mal orientada o mejorable.

A algo de todas estas cosas se refería el viejo Lenin cuando hablaba de la conciencia espontánea del proletariado, de la relación entre el Partido y las masas, y del papel de vanguardia del Partido, pero sólo un paso por delante de las masas, sin perder el contacto y la relación con las mismas, etc.

2. Pero la reflexión sobre el enraí-

4. Carlos Marx y Federico Engels, *La Ideología Alemana*, Ed Grijalbo, Barcelona, 1974, pag. 79.

Otro texto en que Marx trata indistintamente de las facultades (intelectuales) humanas y de las capacidades productivas, por ser ambas respectivamente la repercusión interior y la repercusión u objetivación exterior de la actividad posibilitada por nuevas formas de organización y trato entre los individuos (o nuevas Relaciones Sociales de producción) es la famosa Carta a Pavel Annenkov, de 1846: «¿Qué es la sociedad, cualquiera que sea su forma? El producto de la acción recíproca de los hombres. ¿Pueden los hombres elegir libremente esta o aquella forma social? Nada de eso. A un determinado nivel de desarrollo de las *facultades productivas* de los hombres, corresponde una determinada forma de comercio y de consumo. A determinadas fases de desarrollo de la producción, del comercio, del consumo, corresponden determinadas formas de constitución social, una determinada organización de la familia, de los estamentos, o de las clases; en una palabra, una determinada sociedad civil. A una determinada sociedad civil corresponde un determinado orden político (état politique), que no es más que la expresión oficial de la sociedad civil. (.)»

Huelga añadir que los hombres no son libres árbitros de sus *fuerzas productivas* -base de toda su historia-, pues toda fuerza productiva es una fuerza adquirida, producto de una actividad anterior. Por tanto, las fuerzas productivas son el resultado de la energía práctica de los hombres, pero esta misma energía se halla determinada por las *condiciones en que los hombres se hallan colocados*, por las fuerzas productivas ya adquiridas, por la forma social anterior a ellos, que ellos no crean y que es producto de la generación anterior. El simple hecho de que cada generación se encuentre con fuerzas productivas adquiridas por la generación precedente, que le sirven de materia prima para la nueva producción, crea en la historia de los hombres una conexión, crea una historia de la humanidad, que es tanto más la historia de la humanidad por cuanto las fuerzas productivas de los hombres, y, consiguientemente, sus relaciones sociales, han adquirido mayor desarrollo. Consecuencia obligada: la historia social de los hombres *no es más que su desarrollo individual*, tengan o no ellos mismos conciencia de esto. *Sus relaciones materiales forman la base de todas sus relaciones*. Estas relaciones materiales no son más que las formas necesarias bajo las cuales se realiza su actividad material e individual» (en *Obras Escogidas de Marx y Engels en tres volúmenes*, Ed. Progreso, Moscú, 1986, volumen 1, pags. 532 y 533)

zamamiento de las organizaciones sociales con la vida cotidiana —y vamos a terminar con este segundo punto— no queda restringida al análisis del tema desde la parte subjetiva; a saber —y recapitulando—: el protagonismo, por parte del sujeto, de su actividad, en positivo, mediante su incorporación a una microorganización que permite desarrollar prácticas que, individualmente, es imposible realizar —nueva división social del trabajo desde nuevas relaciones sociales—, las cuales, sin embargo, sí pueden ser decididas y generadas democráticamente entre todos los participantes. Nuevas prácticas democráticas de protagonismo directo, posibilitadas por los nuevos medios organizativos —microorganizativos—, que modifican la experiencia del Pensamiento Cotidiano y que desarrollan en los individuos facultades y características nuevas, y colectivamente, un poder real sobre la vida social.

El asunto de la relación con la Vida Cotidiana hay que tratarlo también desde el punto de vista objetivo.

La única posibilidad de que la realidad social pueda ser configurada conforme a los deseos y necesidades populares y que pueda existir un futuro en el que el ser humano tenga cabida es que las actividades que producen y reproducen la propia vida cotidiana pasen a depender directamente de la voluntad de los *ciudadanos libres asociados*, en todos sus ámbitos o esferas, lo cual implica disputar el control de las mismas a la organización social existente de las mismas.

Una vez nos planteamos la necesidad del control directo de la actividad realizada por parte de los agentes inmediatos de la misma, y planteamos que éste se extienda al conjunto de actividades objetivadas que producen y reproducen la Vida Cotidiana de las personas, es decir, a la totalidad de la cultura material o civilización, nos percatamos que quedan superadas las distinciones artificiales que pretenden crear categorías distintas entre las diversas microorganizaciones estables existentes que pretenden luchar por aumentar el control directo —el poder democrático— sobre la actividad inmediata de la gente, en el nivel que sea y con la eficacia que se tenga en esa lucha.

Es ficticia —abrimos aquí un pe-

queño excurso o digresión— la distinción entre asociaciones que luchan en ámbitos de la cultura humana cuya actividad organiza directamente el capital, la empresa privada, o en aquéllos otros ámbitos de la cultura material al margen de la empresa privada; o la que distingue entre microorganizaciones estables que luchan contra el capital organizando al consumidor e incluso tratando de darle alternativas de consumo, mediante cooperativas, etc. y aquellas otras que luchan por el control de la actividad inmediata desde el propio seno de las empresas capitalistas —el comité de empresa, etc.—.

Todo este tipo de diferencias es ficticio porque es ficticia la diferencia antropológica entre las diversas actividades que producen y reproducen la cultura material o civilización humana, tanto más cuanto nos percatamos que el criterio de discriminación entre los distintos ámbitos de la praxis es si los resultados, o valores de uso de la misma han sido puestos bajo control del capital y convertidos en mercancías, o no.

Precisamente, la diferencia *Praxis / Interacción*, que ha sido teorizada por la socialdemocracia y otras fuerzas de izquierda que se percatan de la imposibilidad de sostener las democracias liberales sin la presión de la ciudadanía organizada, pero rechazan la socialización de los medios de producción, es ficticia, pues distingue entre ámbitos humanos en donde se desarrolla la praxis —o «producción», concepto en el que se confunde la producción de bienes o servicios en forma de mercancías, es decir, la actividad organizada por el capital, con la actividad en general— de otros donde se desarrolla simplemente la «interacción», la acción comunicativa, el pragmatismo lingüístico. Habermas, por ejemplo, atribuye al ámbito de la praxis, confundido con la producción capitalista de mercancías, la organización eficiente de la actividad productiva de bienes de uso mediante la incorporación de tecnología moderna, la cual, según el autor, impediría su uso en cualquier otro modo que no fuese la propiedad privada. Como si la tecnología no invadiese todos los ámbitos de la vida cotidiana, incluidos los del consumo; no estuviese, precisamente, en manos de los asalariados, en el ámbito de la producción, y no pudiese ade-

cuarse a prácticas de control democrático, en su estado actual, o ser reorganizada para acomodarse mejor a éstas.

Toda organización que trata de actuar, en positivo, desarrolla una actividad que produce y reproduce la cultura material humana, genera *Praxis* y la controla. Incluidas las organizaciones que, en el ámbito de la actividad organizada por el capital no se contentan con discutir las condiciones económicas a cambio de las cuales se entregará el control de la propia actividad a la voluntad ajena, y tratan de imponer, en la medida de su fuerza, control democrático sobre la propia actividad inmediata. La *Interacción* es una noción analítica errada —resulta imposible pensar en una organización humana para intercambiar opiniones y que no genere actividad, ningún antropólogo sensato se atrevería a señalar algo así en cualquier cultura material distinta de la capitalista—. Sin embargo, al tratar de la cultura en la que se desarrolla el capitalismo, se piensa ideológicamente, que la racionalidad instrumental, o praxis tal y como ellos la entienden entonces, es una esfera separada de la de la racionalidad conforme a valores —la que se desea confiar a las microorganizaciones para que la defiendan—. Pero, si algo puede parecerse a lo que estas categorías tratan de definir, esto sería el tipo de actividad de mera protesta reivindicativa, aunque, como es manifiesto, tampoco se agota la protesta en mera interacción comunicacional de intercambio de ideas, también se objetiva en acción.

En consecuencia, —y volviendo al hilo central de este artículo—, se trata, de un lado, de dar respuesta a las necesidades sociales que no reciben respuesta por falta de sujeto que las resuelva, o por falta de medios económicos que permitan acceder a ellas a la gente, cuando las resuelve el capital. De otro lado, hay que disputar el control de las actividades aún desempeñadas por el Estado —organizándose desde dentro y desde fuera—, actividades que, por otra parte, el Estado cada vez realiza más deficientemente por falta de recursos económicos. Por último, hay que dar respuesta a las necesidades de apropiación del control sobre la propia actividad humana que tienen los asalariados, y, en general toda la socie-

dad (cuyo objetivo límite es la socialización de los medios de producción).

Toda esa enorme cantidad de Servicios, prestaciones, prácticas productivas etc. puede ser organizada por nosotros, porque los explotados hoy poseemos el control del conocimiento técnico y una enorme cantidad de tiempo libre, a consecuencia de la incapacidad del capital para explotar toda la fuerza de trabajo disponible. Esto implica, de entrada, abandonar la posición, supeditada al Estado, de suma desprotección y dependencia respecto de los poderes públicos, para pasar a resolver, en positivo, con nuestra actividad voluntaria, solidaria, gratuita, las propias necesidades del colectivo inmediato, porque necesitamos satisfacer necesidades no resueltas y porque necesitamos salir del marasmo personal y dar sentido a nuestro tiempo vacío y tomarnos la medida objetivándonos en nuestra actividad.

Hay que abandonar también el prejuicio pseudo revolucionarista de que esto significa resolverle problemas y contradicciones al Estado. Como ya hace mucho nos enseñara el barbas de Tréveris, la actividad del Estado, garante de los intereses generales de la sociedad y del ciudadano, es la contraparte imprescindible de la actividad particular organizada según los intereses privados del burgués. Intereses generales/ Intereses particulares es una dicotomía que debemos rebasar con nuestra actividad material, no reconociéndola como guía orientadora de la misma.

Lo Público, la publicidad democrática de la actividad que produce y reproduce la vida cotidiana es la meta. Es una trampa confundir publicidad con estatalidad (5). El Estado ha de pasar, incluso, a ser subsidiario de la verdadera actividad pública, democrática, de los *individuos libres*

*asociados*, los cuales deben ser los que, en su caso, reclamen, utilicen y gestionen los recursos estatales. También deben pasar a ser públicas, por tanto, las actividades organizadas por las empresas capitalistas particulares.



De forma inmediata, y con relativa facilidad, toda una serie enorme de actividades que se requieren y nadie proporciona, pueden ser completamente organizadas por nosotros mismos, desde el cuidado de niños en guarderías, al consumo cooperativista, la diversión, los circuitos de formación y cultura, el arte, etc. Crear y controlar nueva actividad resultará más fácil que alcanzar el control pleno de los medios de producción que hoy están en manos del capitalismo. Pasar a resolver las necesidades de otro modo, pasar a crear y satisfacer otras necesidades y a prescindir de algunas anteriores, ir generando otra cultura material sobre otros principios éticos y de solidaridad, que vaya disminuyendo las áreas de la vida que no están bajo control y dependen directamente del capitalismo, y crear una cultura material basada en la solidaridad inmediata, real, que cree confianza entre las personas y que se asiente sobre nuevos valores; esa es la tarea del asociacionismo fuera del marco productivo controlado por la burguesía.

Respecto a la producción capitalista y al mercado de fuerza de trabajo, problemas tan enormes e inmediatos como el del reparto del trabajo, que van a topar frontalmente con la oposición del capital debido a que disputan parte del nivel de control

sobre la propia capacidad de trabajo dentro de la empresa, no son solucionables desde el Estado y la legislación. Sin la lucha desde todas las microorganizaciones por una nueva cultura que sea solidaria, sin que se genere confianza entre las gentes, sin dar salidas al aumento de tiempo libre mientras se dispone de menos dinero, y sin la posibilidad de control ramificado y microfundamentado, no se puede evitar un grado enorme de efectos perversos de esas medidas (aumento del trabajo negro y de la economía sumergida).

Sin esta meta de la confianza, que sólo se puede generar desde la organización directa en todos los ámbitos de la vida, cómo poder plantearse el cierre de ramas de la producción que fabrican productos ecológicamente nocivos, o favorecer campañas que aconsejen el abandono de prácticas de consumo de tales productos y su sustitución por otras alternativas, sin que el capitalismo logre enfrentarnos los unos con los otros —piénsese en el automóvil: en SEAT—.

Porque el capitalismo topa frontalmente con esta línea de actuación, y debemos hacernos a la idea: en primer lugar, porque la superación material de la diferencia público/privado lleva a ofrecer gratis servicios y productos que el capital ofrece —piénsese en las cooperativas de enterramiento actuales y la lucha de las funerarias por destruirlas—: aquí el capital puede exacerbar el corporativismo de los que sienten en peligro su puesto de trabajo y denuncian como «intrusismo» la actividad del denominado «voluntariado».

En segundo lugar porque una sociedad que favorece la democracia directa y el control de la propia actividad, es un gravísimo peligro para el capital en un período en que los puestos de trabajo de las ramas estratégicas de la producción vuelven a requerir del asalariado la posesión

5. Manuel Sacristán Luzón acuñó el concepto «Escuela Pública», como contribución personal a la elaboración de una alternativa escolar, en los debates que el partido impulsaba al respecto, durante los últimos años del franquismo. Con este término, que un uso indebido ha convertido en sinónimo de escuela estatal, pretendía referirse a una alternativa de institución escolar, controlada y gestionada colectivamente por profesores directamente implicados, alumnos y asociaciones de padres, vinculada y abierta al barrio o ubicación geográfica donde encuentra, en contraposición, tanto del modelo estatalista, que depende de la administración, como de la empresa privada. El mejor desarrollo programático de la misma, se halla en los documentos fundacionales del Sindicato de Enseñanza de Comisiones Obreras de Cataluña, cuya elaboración le fue solicitada, y cuya autoría intelectual le pertenece, a excepción de algún matiz introducido por alguna enmienda congresual.



directa de una altísima cualificación e iniciativa personal, y el «gorila amaestrado» producto del Fordismo, que Gramsci analizaba, el cual desconoce la tecnología en que se basa el proceso productivo, e incluso puede ser analfabeto, pues trabaja como apéndice de una cadena productiva que descompone la producción global en multitud de pasos simples que no requieren conocimientos, pasa a la historia. Asistimos a un proceso, producto de la competencia intercapitalista, que es el opuesto al que se daba durante el siglo XIX y gran parte del XX, y que Marx analizó en el primer libro de *El Capital*, denominándolo paso de la «Subordinación formal» a la «Subordinación real del trabajo al capital» (6). En el nuevo período el capitalismo necesita garantizarse la fidelidad directa de los trabajadores a la empresa y la confrontación competitiva e insolidaria entre ellos para garantizarse el control el proceso productivo —Toyotismo—.

En tercer lugar, porque, como hemos apuntado, el capitalismo no es una mera forma eficiente de resolver la producción —racionalidad instrumental— al margen de valores y principios. El capitalismo sólo es posible como forma de organizar la economía a partir de una cultura material

que se fundamenta en los principios y valores antropológicos de la acumulación individual de riqueza y el deseo de poder personal, del siempre continuado aumento del consumo y de la capacidad de disposición, del control particular al margen de los demás de los bienes, de la propiedad de los mismos, de la competitividad insolidaria y el éxito, etc. Una cultura material, cotidiana, basada en otros valores cortocircuita la posibilidad de reproducción del mismo. Allí donde el capitalismo ha querido penetrar ha tenido que destruir previamente las culturas existentes, comenzando por la aniquilación civilizatoria que debió emprender en la propia Europa, donde la cultura popular material del obrero artesano y del campesinado, basadas en la autoorganización y el control directo, fueron trituradas; Marx escribe en *El Capital*, sobre el trato dado a los campesinos europeos, tras ser expropiados de sus tierras por el capitalismo: «De esta suerte, la población rural, expropiada por la violencia de sus tierras y reducida al vagabundaje, fue obligada a someterse, mediante una *legislación terrorista* y a fuerza de latigazos» (7).

Una cultura material basada en la autoorganización solidaria y activa y en la confianza diluye los fustes de reproducción del capitalismo: de la civilización capitalista. Una cultura que ordena la vida cotidiana de la gente a partir de la acción libre y solidaria de las microorganizaciones sociales, y de la actividad que éstas permiten desarrollar y vehicular, a partir de las personas libremente organizadas, no sólo permite plantearse una alternativa al mundo existente: es la alternativa, en la medida en que cuaja y existe. Rebase, como hemos dicho, los planteamientos vetustos de la estrategia de la «acumulación de fuerzas» que, de entrada, no tiene ningún efecto, pero, —se supone— lo tendrá en el futuro, y de la división entre programa mínimo, aplicable pero reformista y no superador del capitalismo, y programa máximo, apocalíptico, pero al que no se encamina ningún esfuerzo de realización o actividad, y

sólo sirve para asustar a los niños.

Pero para ello, los microgrupos que organicen la actividad social deben ser estables, y deben plantearse, no sólo la protesta al Estado —cosa que no hay que desdeñar—, sino cómo pasar a ser ellos mismos los que adopten las iniciativas que produzcan la actividad que resuelva los problemas directamente. La red posible, tupida, de multitud de microorganizaciones conscientes, activas y solidarias es la Sociedad Civil potencial de la Civilización alternativa y de la cultura material emancipatoria posible y necesaria: el socialismo

\*\*\*

Una leyenda venerable narra la historia de un joven que salió al campo a buscar las burras de su padre y se encontró un reino. La tradición ilustrada, a la que, como marxistas pertenecemos, nunca confió en la espontaneidad como medio de salir de la explotación. El viejo Karl Korsch nos recuerda que Marx consideró siempre negativamente, como sinónimos de Enajenación, los términos «Naturaleza» Y «Espontaneidad», que, sin embargo, los románticos tenían como valores positivos (8); por el contrario, consideró siempre como positiva la Consciencia, la Razón, y la Actividad orientada y regulada por éstas otras dos, según valores y principios.

La propia historia nos ha mostrado contundentemente que espontáneamente y por azar, sin claridad de ideas, sin organización, sin participación activa y consciente, sin proyecto alternativo no lograremos nada —y es mucho, sin embargo, lo que nos va en el envite—. Nosotros poseemos consciencia del objeto de nuestra Esperanza: nuestro proyecto de liberación humana y de plenitud individual, de nueva civilización fundamentada en la moral; y para darle fundamento de razón, fundamento científico, estamos aquí. Pero precisamente nosotros, los militantes sociales, los impulsores de las asociaciones populares, con nuestra actividad conscientemente guiada, es decir, nosotros: el movimiento real, somos la condición indispensable de existencia de la Esperanza. ●

6. Carlos Marx *El Capital*, libro primero, Ed. Siglo XXI, Madrid, Capítulo XXIV, pág. 923 y sig. También vid. Cap. XIV

7. Carlos Marx, *El Capital*, libro 1º, p. 922, cap. XXIV. Marx cita también varias veces a lo largo de su obra —una de ellas en *El Capital* libro 1º— el dato aportado por Tomás Moro, según el cual, durante el reinado de Enrique VIII de Inglaterra, se ejecutó a más de 72.000 pobres, a los que se había sometido a unas condiciones de vida que los obligaba a robar. El uso reiterado por parte de Marx, de esta información revela la lógica impresión que le había causado

8. Karl Korsch *Karl Marx*, Traducción de Manuel Sacristán Luzón. Ed Ariel, Barcelona, 1975, pp. 169-170



# L'original marxisme americà de Mariàtegui.

Alex Guillamón\*



**E**L DIA 8 DE JULIOL DE 1919 en coneixer-se la notícia de l'alliberament de tres dirigents de la vaga general de finals de maig, es paralizà tota l'activitat de Lima i el Callao. En el parc de Neptú es reuneixen «més de 4.000 persones». Està naixent el moviment obrer peruà. Després del miting, una manifestació recorre Lima. En passar per davant de la redacció de «La Razón», l'únic periòdic que havia fet costat a la vaga, la gent es para i aplaudeix fins que surten al balcó els dos directors. Un d'ells, un jove de 25 anys pàlid i esquifit, acaba fent un parlament a la gent congregada. Aquest jove, un demòcrata radical admirador de la revolució russa, que tot just acaba de «descobrir» la classe obrera, es diu José Carlos Mariàtegui.

## El marxisme de Mariàtegui.

Però si hem de fer cas a ell mateix, va ser més tard, en el transcurs del seu exili a Itàlia, quan Mariàtegui començà a madurar la seva opció comunista: «Vaig residir més de dos anys a Itàlia, on vaig em casar amb una dona (1) i amb algunes idees».

Efectivament, la seva estada a Itàlia va ser bastant decisiva en la forma que Mariàtegui, ja predisposat, s'apropà al marxisme. Entre els anys 20 i 22 asisteix personalment a esdeveniments tan importants com l'ocupació de fàbriques a Torí o el

congrès de fundació del PCI a Livorno, i alhora pot observar l'ascens del feixisme.

Encara que no està clar que arribés a conèixer Gramsci (2) personalment, Mariàtegui escull «L'Ordine Nuovo», la revista de la fracció comunista del dirigent italià, com a font d'anàlisi dels esdeveniments que observa. A més, en la que va ser la seva biblioteca, han restat anotades i subrallades les principals obres de Marx, Lenin, Kautsky, Trotsky i Bukharin. A pesar d'això, el seu domini dels «clàssics», va ser sempre una mica irregular comparat amb el d'altres pensadors marxistes de l'època. Crida l'atenció, per exemple, l'absència de referències en els seus escrits a l'obra d'Engels.

En canvi, és palesa l'empenta, al llarg de la seva obra, d'altres pensadors influents en l'atmosfera cultural italiana de l'època com Croce, Gentile, Gobetti, d'alguns tant polèmics com Nietzsche o Unamuno i, sobretot, de Georges Sorel (3), al qual compararà sovint amb Marx com a pensador revolucionari.

## La influència de Sorel.

En això hi van influir dos factors fonamentals. En primer lloc, perquè Mariàtegui, marxista autodidacta i allunyat de les dures polèmiques an-

tre els diferents corrents del marxisme europeu, no es va sentir pressionat per algunes «regles del joc», forjades en la tradició de la II Internacional. Per exemple, sempre es va mantenir aliè a les concepcions segons les quals tot possible desenvolupament de la teoria marxista hauria d'estar contingut, extensivament o embrionàriament, en l'obra de Marx i Engels, i per tant, que les noves aportacions o adaptacions haviessin de trobar fonament o legitimació en els clàssics. Mariàtegui no es va limitar a un mètode de «desenvolupament intern» del marxisme: «A través de Sorel el marxisme assimila els elements dels corrents filosòfics posteriors a Marx. Superant les bases racionals i positivistes del socialisme de la seva època. Sorel troba en Bergson (4) i els pragmatistes idees que vigoritzen el pensament socialista(...)»

I, en segon lloc, perquè en el jove peruà arribat a Itàlia, hi havia una gran predisposició cap els continguts de l'obra de Sorel. El sindicalisme revolucionari connectava amb l'experiència de l'anarcosindicalisme limeny. La visceral crítica de la societat burgesa i del reformisme socialista com a part d'aquesta, la defensa del paper revolucionari de la violència, el qüestionament del progrés capitalista (tan a contracorrent en el pensament socialista de l'època que pràcticament identificava modernitat

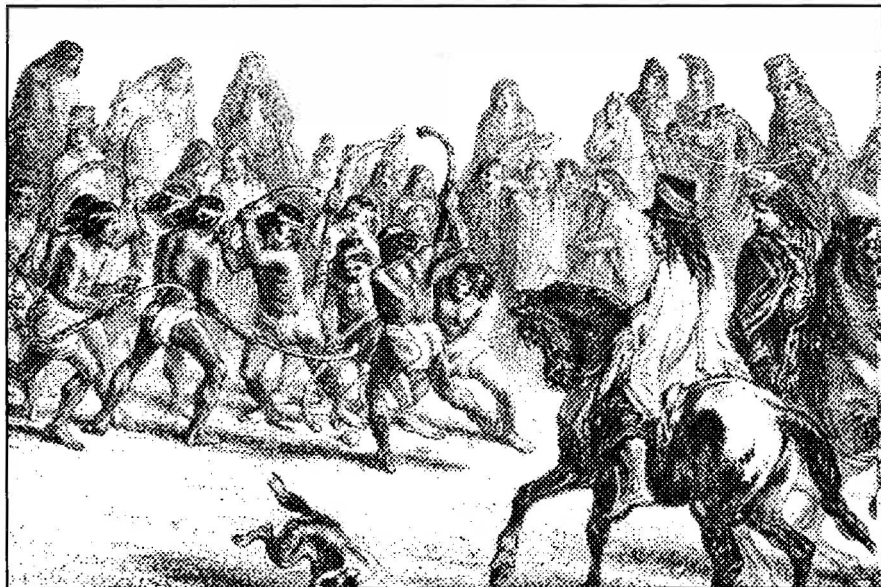
(\*) Alex Guillamón és antropòleg. L'article fou publicat a «Revolta», nº 34, febrer de 1989. Agraïm a l'autor i a Revolta el permís per a publicar-lo aquí.

1) Poc parlen els biògrafs de Mariàtegui d'Anna Maria Chiappe, la sienesa amb qui es va casar. Com a màxim, es resalta la seva lluita per a recuperar i publicar l'obra del seu marit.

2) Només el camarada de Gramsci, Terracini, recorda un jove «el Peruà», que freqüentava la Universitat de Torí, «sense una personalitat gaire definida, que no es distingia d'entre tots aquells que seguien els passos de l'acció dels obrers torinesos» (Robert Pais, «La formació ideològica de J.C. Mariàtegui»).

3) Sociòleg francès, encara que enginyer de professió (1.847-1922). Fent una mena de síntesi entre Marx i Proudhon, otorga un paper essencial al sindicalisme en l'estratègia revolucionària. Encara que rabiosament anti-parlamentarista i defensor de la violència, és acusat d'ambigüitat política i conciliació amb l'idealisme filosòfic.

4) Henri Bergson, filòsof francès neoromàntic (1859-1941) protagonista involuntari d'algunes disputes filosòfiques marxistes, en ser utilitzat per alguns per a combatre les idees evolucionistes i mecanicistes dominants en el marxisme de l'època. Mariàtegui coneixia bé al «Materialisme i empiriocritisme» de Lenin, on aquest critica la filosofia bergsoniana i tracta Sorel de «confusionista ben conegut».



i revolució) tenien el camp abonat en el bagatge filosòfic, ètic i, fins i tot, psicològic que Mariátegui portava del seu país. La teoria dels mites socials com a motors subjectius de les revolucions resultava molt atractiva per a un Mariátegui provinent d'un país en el qual el pensament mític tenia (i té encara avui) tanta importància en la formació de la ideologia entre les classes populars: «La intel·ligència burgesa s'entreté en una crítica racionalista del mètode, de la teoria, de la tècnica dels revolucionaris. Quina incomprensió! La força dels revolucionaris no rau en la seva ciència: és en la fe, en la passió, en la seva voluntat. Es una força religiosa, mística, espiritual. Es la força del Mite... Els motius religiosos s'han desplaçat del cel a la terra. No són divins; són humans, són socials»(5).

No tindriem una idea prou completa del seu pensament, si no tinguéssim en compte que, a la vegada, Mariátegui va ser un dels pocs marxistes de l'època admiradors del corrents culturals d'avantguarda del moment com el futurisme (abans de la seva absorció pel feixisme italià), el surrealisme, el psicoanàlisi...

### El retorn

L'any 23, quan Mariátegui torna al Perú, ho fa amb l'aureola que, dins dels cercles intel·lectuals de l'època, li han atorgat les «Cartes d'Itàlia», publicades en «El Tiempo» on havia anat analitzant els esdeveniments de

l'Europa que va poder contemplar.

Victor Raúl Haya de la Torre, fundador i líder històric de l'APRA, el va «captar» de seguida per a la redacció de la revista «Claridad», que va dirigir quan es va haver d'exiliar a Mèxic, i per a la realització d'un cicle de xerrades que, sota el títol «Història de la crisi mundial», va tenir lloc a la Universitat Popular González Prada. Va ser precisament després de la última conferència «Elogi a Lenin», en motiu de la mort del dirigent bolxevic, quan va sofrir una recaiguda en la seva malaltia, originada en un accident de la infància, i se li va haver d'amputar una cama com a únic remei contra el càncer que l'amenaçava. A partir d'aleshores restarà en cadira de rodes fins a la seva mort.

Res d'això però, el va desviar dels objectius que s'havia proposat al seu retorn d'Europa: la contrastació de la teoria marxista amb la realitat peruana i l'organització d'una força política revolucionària.

### La qüestió índia

La dècada dels 20 és una d'aquestes fases periòdiques de la història peruana en que l'anomenada qüestió índia, sempre donada per acabada, torna a trucar obstinadament les portes del Perú oficial.

Des de l'any 19 fins el 24, especialment, es van succeir un seguit de sublevacions indígenes camperoles

per tot el sud andí que, al crit de «¡Abajo los gamonales! ¡Vivan los campesinos! ¡Viva el Tahuantinsuyo!»(6) reclamaven la terra per a les comunitats índies. Aquests moviments, anomenats milenaristes en la història oficial, estaven inspirats pel «Comité pro-Derecho indígena Tahuantinsuyo». Aquesta organització, finalment prohibida el 1927, estava constituïda per dirigents indis que es percebien a si mateixos com a continuadors de les rebel·lions dels darrers inques (1532-72), de Santos Atahualpa i Tupac Amaru (finals del s. XVIII), d'Astuspària i Ucchu Pedro (1885), i de Rumi Maqui (1913). Però a la vegada, també van rebre certa influència de l'anarco-comunisme del moviment obrer. En alguns llocs els hisendats van tardar tres anys a tornar a les seves possessions, un cop «pacificada» la zona.

D'altra banda, alguns sectors de la intel·lectualitat progressista, influïts pels reptes que suposaven les noves investigacions arqueològiques i etnològiques, per una part, i la rebel·lió índia per l'altra, començaven a reflectir una visió diferent de la història i a fer seva la causa índia. L'exemple més il·lustratiu d'aquest fenomen és la constitució del grup «Resurgimiento» al Cusco, el principal portanveu del qual, Luis E. Valcárcel, és l'autor de «Tempestades en los Andes», la més expressiva manifestació d'essencialisme indígena de l'època, obra prologada per Mariátegui, del qual era amic i col·laborador.

Va ser curiosament a Europa on Mariátegui va començar a interessar-se en aquesta qüestió entenent-la com un dels problemes fonamentals de la revolució peruana. Les seves posicions en aquest tema van estar sempre delimitades per una polèmica en tres fronts. Contra l'indigenisme oficial, deia: «La qüestió indígena arrenca de la nostra economia. Té les seves arrels en el règim de propietat de la terra. Qualsevol intent de resoldre-la amb mesures d'administració o policia, amb mètodes d'ensenyança o amb obres de vialitat constitueix un treball superficial (...)» (7). El segon front era el del progressisme crioll «(...) en el Perú les masses (la classe treballadora), són en les seves quatre

5) En «El hombre i el Mito» (1925).

6) L'imperi incàsic; en el present el terme expressava l'anhel d'una societat governada pels indis. Els «gamonales» són els terratinents.

7) En «Sobre el problema indígena. Sumaria de visión històrica», (1928).

cinquenes parts indígenes. El nostre socialisme no seria, doncs, peruà (ni seria socialisme), si no es solidaritzés, primerament, amb les reivindicacions indígenes»(8). I pel que fa a l’essencialisme indigenista: «Està doncs, aclarit que de la civilització incàsica, més que el que n’ha mort, ens preocupa el que n’ha quedat(...) El passat ens interessa en la mesura en què pot servir-nos per a explicar el present. Les generacions constructives senten el passat com un arrel, com una causa. Mai com un programa»(9).

### El comunisme incàsic

Mariátegui no va intentar fer encaixar les seves anàlisis sobre la societat incàsica amb les etapes clàssiques del materialisme històric. Les recents investigacions i teoritzacions li van servir de base per a l’elaboració d’un concepte polèmic, però que va utilitzar per a donar coherència a passat, present i projecte socialista: el de «comunisme incàsic». Tot i aclarint que: « El comunisme modern és una cosa distinta del comunisme incàsic(...) Un i altre són producte de diferents experiències humanes(...) La dels inques va ser una civilització agrària. La de Marx i Sorel és una civilització industrial(...) L’autocràcia i el comunisme són incompatibles en la nostra època, però no ho van ser en societats primitives» (10).

Segons Mariátegui, la pervivència en les comunitats índies de les formes comunals de treball, les relacions de reciprocitat i solidaritat, etc..., eren restes d’aquella antiga societat, mantinguts zelosament contra la dominació colonial i criolla, que avui podrien permetre, allà on subsistien, i en aliança amb la classe obrera, un pas directe al socialisme sense la necessitat de passar abans per les relacions capitalistes (11).

En un terreny polític més pràctic, Mariátegui donava molta importància a la captació de miners indis, molts d’ells treballadors a temporades, pel seu caràcter d’intermediaris

entre la classe obrera i el camperolat indi, a la vegada que expressava la necessitat de dirigir-s’hi en quètxua.

### La construcció del partit

Des de 1923 fins el 27 Mariátegui participà en el projecte d’Haya de la Torre de creació d’una organització popular anti-imperialista: l’APRA. Les coincidències sobre els enemics fonamentals de la revolució (l’oligarquia i l’imperialisme), i l’exemple de la col.laboració del PC xinès amb el Koumintang (12), feien que no sentís una necessitat especial de desmarcar-se de l’aprisme. Com a màxim hi consolidà un corrent marxista a través de la revista «Amauta».

Però al llarg d’aquests anys, les diferències es van anar accentuant. L’estil «cabdillista» d’Haya, la seva predilecció per les «classes mitjanes» i la progressiva decantació cap a l’anticomunisme (juntament amb el trist final de l’experiència del Koumintang), van anar impulsant Mariátegui a la ruptura, després d’una crua polèmica amb el líder aprista.

El 28 serà un any d’intensa creativitat. Es publiquen els «Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana», es constitueix la Confederació General de Treballadors del Perú, surt a la llum la revista «Labor», per a impulsar el treball sindical i, el 7 d’octubre, es funda el Partit Socialista Peruà.

Però això no serà més que l’inici d’una nova polèmica, aquesta vegada amb la Komintern. Per molt que s’autodefinís com marxista-leninista, l’adopció del nom «Socialista» no va entusiasmar en una III Internacional llançada a una lluita frontal contra la socialdemocràcia. Altrament no era només una qüestió de noms. ..Amb l’experiència encara viva de l’APRA, i la constatació de les arrels que aquest partit anava guanyant en amplis sectors de les classes populars («el pueblo aprista» com després es diria), Mariátegui concebrà la idea d’un partit d’amplia base, encara que amb una direcció comunista discipli-

nada, en la qual tingués cabuda tant la classe obrera, com el camperolat, en oberta oposició a les tesis de la Komintern, partidària d’organitzar només el proletariat.

La primera quinzena de juny del 29, el PSP assisteix a la I Conferència Comunista Llatinoamericana a Buenos Aires. Per a l’ocasió s’havien elaborat zelosament dos documents: «El problema de les races a Amèrica Latina» i «Punt de vista anti-imperialista». Ambdós van topar amb l’oposició frontal del delegat de la Komintern i de la majoria de la Conferència. De manera que, encara que Mariátegui no hi va poder assistir, tothom sabia d’on provenien aquelles estranyes idees sobre el caràcter de la lluita anti-imperialista, de la revolució, sobre el partit, sobre la qüestió indigeno-camperola, etc... A partir d’aleshores començarà una contundent operació per desallotjar Mariátegui de la direcció del partit i convertir el PSP en un partit comunista sota la direcció de la Internacional.

A començaments del 30, Mariátegui, triplement assetjat (per la repressió del govern, per una nova recaiguda i per la Komintern) planeja un viatge a Buenos Aires, que mai no podrà fer perquè abans, el 16 d’abril, la malaltia l’acabarà vencent.



8) En «Replica a Luís Alberto Sánchez», (1927).

9) En «Las corrientes de hoy. El indigenismo» de «7 ensayos de interpretación de la realidad peruana», (1928).

10) En «7 ensayos...».

11) Mariátegui no va poder conèixer els escrits de Marx sobre el «mode de producció asiàtic», publicats en 1939, en què avui s’acostuma a incloure a la societat incàsica; ni la carta d’aquest a Vera Zàsulich (populista russa), amb la qual expressa les seves expectatives sobre el paper revolucionari de la comunitat camperola russa («els «mir»»).

12) Coalició amb el partit nacionalista de Xang Kai Xeq, que va acabar quan aquest va dirigir una forta repressió, que va suposar pràcticament l’extermini de militants comunistes a les zones obreres.



### El mariateguisme.

Després de tres dècades pràcticament d'oblit, avui l'obra de Mariátegui és reconeguda com la més important aportació personal al marxisme americà. El seu prestigi en el Perú ultrapassa els límits de l'esquerra per a transformar-se en una figura de caràcter nacional (sovint a base de buidar-lo de contingut). Mariátegui va iniciar un treball d'arrelament del marxisme a la realitat americana que va tardar bastant en trobar continuïtat. Aquesta és, potser una de les raons perquè el Perú sigui avui dels països d'Amèrica on el comunisme arriba a amplis sectors de les classes populars sense necessitat de «pseudònim». Totes aquestes són raons suficients per a justificar la reivindicació del mariateguisme.

A l'hora de valorar l'obra de Mariátegui, però, s'ha de vèncer la

temptació de treure conclusions precipitades fent abstracció de les circumstàncies concretes en què es va desenvolupar. Nou anys escassos de creació teòrica no són, potser, suficients per a poder parlar d'un pensament acabat i consolidat. Si tenim en compte altrament que van coincidir amb el decenni liberal de Leguía, una època de relativa calma política (almenys en la Lima de la qual no va poder sortir), es comprendrà la dificultat per a trobar en la seva obra solucions a problemes que mai va tenir oportunitat d'afrontar. A més, l'estil periodístic i polemista dels seus escrits, tots en forma d'article o petit assaig, dificulta encara més els intents de trobar una coherència unívoca a la seva obra, sovint contradictòria (13). Només oblidant això i extraient cites del seu context, és possible avui oferir un mariateguisme a mesura: «marxista-leninista», «eurocomunista», «anti-estalinista», «precursor del maoisme», «indigenista» o «europeista». Només així

és pot arribar a veure la línia d'arribada allí on Mariátegui no havia fet més (ni menys) que estudiar la direcció apropiada i donar els primers passos.

Potser una cita del propi Mariátegui on es refereix a un dels seus mestres, González Pradas, ens pot donar més pistes sobre què podria consistir avui la continuació de la seva obra: «Penso, a més que González Prada no reconeixeria en la nova generació peruana una generació de deixebles i hereus si no es trobés la voluntat i l'alè indispensables per a superar-lo. Miraria amb menyspreu els repetidors mediocres de les seves frases. Estimaria només una joventut capaç de traduir en acte el que en ell no va poder ser més que idea i no se sentiria renovat i renascut, sinó en qui sabés dir una paraula, veritablement nova, veritablement actual» (14). ●

13) L'únic llibre en que Mariátegui intentava sistematitzar el seu pensament, «Ideología y política en el Perú», es va perdre en algun lloc entre Lima i l'editorial madrilenya «Historia Nueva» que l'havia de publicar.

14) Flores Galindo acaba amb aquesta cita el seu assaig «La agonía de Mariátegui. La polémica con la Komintern».

### BIBLIOGRAFIA

- JOSÉ CARLOS MARIATEGUI, «Obras Completas», Ed. Casa de las Américas, La Habana, 1982; «7 ensayos de interpretación de la realidad peruana», Ed. Era, México 1979.  
 WILFREDO KAPSOLI, «Ayllus del Sol: anarquismo y utopía andina» Ed. Tarca, Lima, 1984; «Los movimientos campesinos en el Perú», d. Atusparia, Lima, 1987.  
 ALBERTO FLORES GALINDO, «El pensamiento comunista», Ed. Mosca Azul, Lima 1979; «La agonía de Mariátegui. La polémica con la Komintern», DESCO, Lima 1982.  
 ANIBAL QUIJANO, "Introducción a Mariátegui» Ed. Era, México, 1982.  
 MICHEL LÖWY, «El marxismo romántico de Mariátegui, revista «Márgenes» n°. 2, Lima, o «Inprecor» n. 62.

## Subscripció a Avant

*Preu de la subscripció anual  
(45 números)*

Catalunya i Espanya ..... 4.500.-  
 Resta del món ..... 5.300.-  
 Subscripció d'ajuda ..... 6.000.-

Nom i cognoms.....

Adreça.....

..... Districte postal.....

Població..... Telèfon.....

Titular del compte / Llibreta.....

Oficina.....

Número del compte / Llibreta .....

Signatura:

Ompliu la butlleta amb totes les dades i no oblideu de signar-la.  
**Envieu-la a:**

Avant, Av. Portal de l'Àngel, núm. 42 2<sup>n</sup>. 08002 Barcelona.  
 Tels. 318 42 82 i 318 45 50



# El problema de las razas en la América Latina\*

José Carlos Mariátegui

## I. Planteamiento de la cuestión

El problema de las razas sirve en América Latina, en la especulación intelectual y burguesa, entre otras cosas, para encubrir o ignorar los verdaderos problemas del continente. La crítica marxista tiene la obligación impostergable de plantearlo en sus términos reales, desprendiéndolo de toda tergiversación casuista o pedante. Económica, social y políticamente, el problema de las razas, como el de la tierra, es, en su base, el de la liquidación de la feudalidad.

Las razas indígenas se encuentran en la América Latina en un estado clamoroso de atraso y de ignorancia, por la servidumbre que pesa sobre ellas, desde la conquista española. El interés de la clase explotadora —española primero, criolla después—, ha tendido invariablemente, bajo diversos disfraces, a explicar la condición de las razas indígenas con el argumento de su inferioridad o primitivismo. Con esto, esa clase no ha hecho otra cosa que reproducir, en esta cuestión nacional interna, las razones de la raza blanca en la cuestión del tratamiento y tutela de los pueblos coloniales.

El sociólogo Vilfredo Pareto, que reduce la raza a sólo uno de los varios factores que determinan las formas del desenvolvimiento de una sociedad, ha enjuiciado la hipocresía de la idea de la raza en la política imperialista y esclavizadora de los pueblos blancos en los siguientes términos:

La teoría de Aristóteles sobre la esclavitud natural es también la de los pueblos civiles modernos para justificar sus conquistas y su dominio sobre pueblos llamados por ellos de raza inferior. Y como Aristóteles decía que

existen hombres naturalmente esclavos y otros patrones, que es conveniente que aquéllos sirvan y éstos manden, lo que además es justo y provechoso para todos; parecidamente los pueblos modernos, que se gratifican ellos mismos con el epíteto de civilizados, dicen existir pueblos que deben naturalmente dominar, y son ellos, y otros pueblos que no menos naturalmente deben obedecer y son aquellos que quieren explotar; siendo justo, conveniente y a todos provechoso que aquéllos manden, éstos sirvan. De esto resulta que un inglés, un alemán, un francés, un belga, un italiano, si lucha y muere por su patria es un héroe; pero un africano si osa defender su patria contra esas naciones, es un vil rebelde y un traidor. Y los europeos cumplen el sacrosanto deber de destruir a los africanos, como por ejemplo en el Congo, para enseñarles a ser civilizados. No falta luego quien beatamente admira la obra de «paz, de progreso, de civilidad». Es necesario agregar que, con la hipocresía verdaderamente admirable, los buenos pueblos civiles pretenden hacer el bien de los pueblos a ellos sujetos, cuando los oprimen y aún los destruyen; y tanto amor les dedican que los quieren «libres» por la fuerza. Así los ingleses liberaron a los indios de la «tiranía» de los raia, los alemanes liberaron a los africanos de la «tiranía» de los reyes negros, los franceses liberaron a los habitantes de Madagascar y, para hacerlos más libres, mataron a muchos reduciendo a los otros a un estado que sólo en el nombre no es de esclavitud; así los italianos liberaron a los árabes de la opresión de los turcos. Todo esto dicho seriamente y hay quien lo cree. El gato atrapa al ratón y se lo come, pero no dice que hace esto por el bien del ratón, no proclama el dogma de la



igualdad de todos los animales y no alza hipócritamente los ojos al cielo para adorar al «Padre común» (Trattato di Sociologia Generale, Vol II).

La explotación de los indígenas en la América Latina trata también de justificarse con el pretexto de que sirve a la redención cultural y moral de las razas oprimidas.

La colonización de América Latina por la raza blanca no ha tenido, en tanto, como es fácil probarlo, sino efectos retardatarios y deprimentes en la vida de las razas indígenas. La evolución natural de éstas ha sido interrumpida por la opresión envilecedora del blanco y del mestizo. Pueblos como el quechua y el azteca, que habían llegado a un grado avanzado de organización social, retrogradaron, bajo el régimen colonial, a la condición de dispersas tribus agrícolas. Lo que en las comunidades indígenas del Perú subsiste de elementos de civilización es, sobre todo, lo que sobrevive de la antigua civilización autóctona. En el agro feudalizado, la civilización blanca no ha creado focos de

(\*) Este texto presentado en la *Primera Conferencia Comunista Latinoamericana* fue escrito, en su primera parte («Planteamiento de la cuestión») por J.C. Mariátegui y en el resto («Situación económico-social de la población indígena del Perú» y «La lucha indígena contra el gamonalismo»), que aquí no publicamos por falta de espacio) y «Conclusiones sobre el problema indígena y las tareas que impone»), por el doctor Hugo Pesce que, sobre el esquema básico de Mariátegui, aportó la mayor parte del texto.

vida urbana, no ha significado siempre siquiera industrialización y maquinismo: en el latifundio serrano, con excepción de ciertas estancias ganaderas, el dominio del blanco no representa, ni aún tecnológicamente, ningún progreso respecto de la cultura aborígen.



Llamamos problema indígena a la explotación feudal de los nativos en la gran propiedad agraria. El indio, en el 90 por ciento de los casos, no es un proletario sino un siervo. El capitalismo, como sistema económico y político, se manifiesta incapaz, en América latina, de edificación de una economía emancipada de las taras feudales. El prejuicio de la inferioridad de la raza indígena, le consiente una explotación máxima de los trabajos de esta raza; y no está dispuesto a renunciar a esta ventaja, de la que tantos provechos obtiene. En la agricultura, el establecimiento del asalariado, la adopción de la máquina, no borran el carácter feudal de la gran propiedad. Perfeccionan, simplemente, el sistema de explotación de la tierra y de las masas campesinas. Buena parte de nuestros burgueses y «gamonales» sostiene calurosamente la tesis de la inferioridad del indio: el problema indígena es, a su juicio, un problema étnico cuya solución depende del cruzamiento de la raza indígena con razas superiores extranjeras. La subsistencia de una economía de bases feudales se presenta, empero, en inconciliable oposición con un movimiento inmigratorio suficiente para producir esa transformación por el cruzamiento. Los salarios que se pagan en las haciendas de la costa y de la sierra (cuando en estas últimas se adopta salario) descartan la posibilidad de emplear inmigrantes europeos

en la agricultura. Los inmigrantes campesinos no se avendrían a trabajar en las condiciones de los indios; sólo se les podría atraer haciéndolos pequeños propietarios. El indio no ha podido ser nunca reemplazado en las faenas agrícolas de las haciendas costeras sino con el esclavo negro o el «coolí» chino. Los planes de colonización con inmigrantes europeos tienen, por ahora, como campo exclusivo, la región boscosa del oriente, conocida por el nombre de Montaña. La tesis de que el problema indígena es un problema étnico no merece siquiera ser discutida; pero conviene anotar hasta qué punto la solución que propone está en desacuerdo con los intereses y las posibilidades de la burguesía y del gamonalismo, en cuyo seno encuentra sus adherentes.

Para el imperialismo yanqui o inglés, el valor económico de estas tierras sería mucho menor, si con sus riquezas naturales no poseyesen una población indígena atrasada y miserable a la que, con el concurso de las burguesías nacionales, es posible explotar extremadamente. La historia de la industria azucarera peruana, actualmente en crisis, demuestra que sus utilidades han reposado, ante todo, en la baratura de la mano de obra, esto es en la miseria de los braceros. Técnicamente, esta industria no ha estado en ninguna época en condiciones de concurrir con la de otros países en el mercado mundial. La distancia de los mercados de consumo, gravaba con elevados fletes su exportación. Pero todas esas desventajas eran compensadas largamente por la baratura de la mano de obra. El trabajo de esclavizadas masas campesinas, albergadas en repugnantes «rancherías», privadas de toda libertad y derecho, sometidas a una jornada abrumadora, colocaba a los azucareros peruanos en condiciones de competir con los que, en otros países, cultivaban mejor sus tierras o estaban protegidos por una tarifa proteccionista o más ventajosamente situados desde el punto de vista geográfico. El capitalismo extranjero se sirve de la clase feudal para explotar en su provecho estas masas campesinas. Mas, a veces, la incapacidad de estos latifundistas (herederos de los prejuicios, soberbia y arbitrariedad medievales) para llenar la función de jefes de empresa capitalista, es tal que aquel se ve obligado a tomar en sus propias manos la administración de latifundios y centra-

les. Esto es lo que ocurre, particularmente, en la industria azucarera, monopolizada casi completamente en el valle de Chicama por una empresa inglesa y una empresa alemana.

La raza tiene, ante todo, esta importancia en la cuestión del imperialismo. Pero tiene también otro rol, que impide asimilar el problema de la lucha por la independencia nacional en los países de América con fuerte porcentaje de población indígena, al mismo problema en el Asia o el África. Los elementos feudales o burgueses, en nuestros países, sienten por los indios como por los negros y mulatos, el mismo desprecio que los imperialistas blancos. El sentimiento racial actúa en esta clase dominante en un sentido absolutamente favorable a la penetración imperialista. Entre el señor o el burgués criollo y sus peones de color, no hay nada en común. La solidaridad de clase, se suma a la solidaridad de raza o de prejuicio, para hacer de las burguesías nacionales instrumentos dóciles del imperialismo yanqui o británico. Y este sentimiento se extiende a gran parte de las clases medias, que imitan a la aristocracia y a la burguesía en el desdén por la plebe de color, aunque su propio mestizaje sea demasiado evidente.

La raza negra, importada a la América Latina por los colonizadores para aumentar su poder sobre la raza indígena americana, llenó pasivamente su función colonialista. Explotada ella misma duramente, reforzó la opresión de la raza indígena por los conquistadores españoles. Un mayor grado de mezcla, de familiaridad y de convivencia con éstos en las ciudades coloniales, la convirtió en auxiliar del dominio blanco, pese a cualquier ráfaga de humor turbulento o levantisco. El negro o mulato, en sus servicios de artesano o de doméstico, compuso la plebe de que dispuso siempre más o menos incondicionalmente la casta feudal. La industria, la fábrica, el sindicato, redimen al negro de esta domesticidad. Borrando entre los proletarios la frontera de la raza, la conciencia de clase eleva moral, históricamente, al negro. El sindicato significa la ruptura definitiva de los hábitos serviles que mantienen, en cambio, en él la condición de artesano o criado.

El indio por sus facultades de asi-



milación al progreso, a la técnica de la producción moderna, no es absolutamente inferior al mestizo. Por el contrario, es, generalmente superior. La idea de inferioridad racial está demasiado desacreditada para que merezca, en este tiempo, los honores de una refutación. El prejuicio del blanco, que ha sido también el del criollo, respecto a la inferioridad del indio, no reposa en ningún hecho digno de ser tomado en cuenta en el estudio científico de la cuestión. La cocomanía y el alcoholismo de la raza indígena, muy exagerados por sus comentadores, no son otra cosa que consecuencias, resultados de la opresión blanca. El gamonalismo fomenta y explota estos vicios, que bajo cierto aspecto se alimentan de los impulsos de la lucha contra el dolor, particularmente vivos y operantes en un pueblo subyugado. El indio en la antigüedad no bebió nunca sino «chicha», bebida fermentada de maíz, mientras que desde que el blanco implantó en el continente el cultivo de la caña, bebe alcohol. La producción del alcohol de caña es uno de los más «saneados» y seguros negocios del latifundismo, en cuyas manos se encuentra también la producción de coca en los valles cálidos de la montaña.

Hace tiempo que la experiencia japonesa demostró la facilidad con que pueblos de raza y tradición distintas de las europeas, se apropian de la ciencia occidental y se adaptan al uso de su técnica de producción. En las minas y en las fábricas de la Sierra del Perú, el indio campesino confirma esta experiencia.

Y ya la sociología marxista ha hecho justicia sumaria a las ideas racistas, producto todas del espíritu imperialista. Bukharin escribe en *La théorie du materialisme historique*:

La teoría de las razas es ante todo contraria a los hechos. Se considera a la raza negra como una raza «inferior», incapaz de desarrollarse por su naturaleza misma. Sin embargo, está probado que los antiguos representantes de esta raza negra, los kushitas, habían creado una civilización muy alta en las Indias (antes que los hindúes) y en Egipto. La raza amarilla,

que no goza tampoco de un gran favor, ha creado en la persona de los chinos una cultura que era infinitamente más elevada que las de sus contemporáneos blancos; los blancos no eran entonces sino unos niños en comparación de los chinos. Sabemos muy bien ahora todo lo que los griegos antiguos tomaron de los asirio-babilonios y a los egipcios. Estos hechos bastan para probar que las explicaciones sacadas del argumento de las razas no sirven para nada. Sin



embargo, se nos puede decir: “Quizá tenéis razón; pero ¿podéis afirmar que un negro medio iguale por sus cualidades a un europeo medio?” No se puede responder a esta cuestión con una salida como la de ciertos profesores liberales: todos los hombres son iguales; según Kant la personalidad humana constituye un fin en sí misma; Jesucristo enseñaba que no había ni helenos ni judíos, etcétera (ver, por ejemplo, en Khvestov: «es muy probable que la verdad esté de lado de los defensores de la igualdad de los hombres»...» *La Théorie du processus historique*). Pues, tender a la igualdad de los hombres, no quiere decir reconocer la igualdad de sus cualidades, y, por otra parte, se tiende siempre hacia lo que existe todavía, porque otra cosa sería forzar una puerta abierta. Nosotros no tratamos por el momento de saber hacia qué se debe tender. Lo que nos interesa es saber si existe una diferencia entre el nivel de cultura de los blancos y de los negros en general. Ciertamente, esta diferencia existe. Actualmente los «blancos» son superiores a los otros. ¿Pero que prueba esto? Prueba que actualmente las razas han cambiado de lugar. Y esto contradice la teoría de las razas. En efecto, esta teoría reduce todo a las cualidades de las razas,

a su «naturaleza eterna». Si fuera así esta «naturaleza» se habría hecho sentir en todos los periodos de la historia. ¿Qué se puede deducir de aquí? Que la «naturaleza» misma cambia constantemente, en relación con las condiciones de existencia de una raza dada. Estas condiciones están determinadas por las relaciones entre la sociedad y la naturaleza, es decir, por el estado de las fuerzas productivas. Por tanto, la teoría de las razas no explica absolutamente las condiciones de la evolución social. Aparece aquí claramente que hay que comenzar su análisis por el estudio del movimiento de las fuerzas productivas» (*«La théorie du materialisme historique»* p.129 a 130).

Del prejuicio de la inferioridad de la raza indígena, empieza a pasarse al extremo opuesto: el de que la creación de una nueva cultura americana será esencialmente obra de las fuerzas raciales autóctonas. Suscribir esta tesis es caer en el más ingenuo y absurdo misticismo. Al racismo de los que desprecian al indio, porque creen en la superioridad absoluta y permanente de la raza blanca, sería insensato y peligroso oponer el racismo de los que superestiman al indio, como fe mesiánica en su misión como raza en el renacimiento americano.

Las posibilidades de que el indio se eleve material e intelectualmente dependen del cambio de las condiciones económico-sociales. No están determinadas por la raza sino por la economía y la política. La raza, por sí sola, no ha despertado ni despertaría al entendimiento de una idea emancipadora. Sobre todo, no adquiriría nunca el poder de imponerla y realizarla. Lo que asegura su emancipación es el dinamismo de la economía y una cultura que portan en su entraña el germen del socialismo. La raza india no fue vencida, en la guerra de conquista, por una raza superior étnica o cualitativamente; pero sí fue vencida por su técnica que estaba muy por encima de la técnica de los aborígenes. La pólvora, el hierro, la caballería, no eran ventajas raciales; eran ventajas técnicas. Los españoles

derribaron a estas lejanas comarcas porque disponían de medios de navegación que les consentían atravesar los océanos. La navegación y el comercio les permitieron más tarde la explotación de algunos recursos naturales de sus colonias. El feudalismo español se superpuso al agrarismo indígena, respetando en parte sus formas comunitarias; pero esta misma adaptación creaba un orden estático, un sistema económico cuyos factores de estagnación eran la mejor garantía de la servidumbre indígena. La industria capitalista rompe este equilibrio, interrumpe este estancamiento, creando nuevas fuerzas productoras y nuevas relaciones de producción. El proletariado crece gradualmente a expensas del artesano y la servidumbre. La evolución económica y social de la nación entra en una era de actividad y contradicciones que, en el plano ideológico, causa la aparición y desarrollo del pensamiento socialista.

En todo esto, la influencia del factor raza se acusa evidentemente insignificante al lado de la influencia del factor economía-producción, técnica, ciencia, etc.—. Sin los elementos materiales que crea la industria moderna, o si se quiere el capitalismo, ¿habría posibilidad de que se esbozase un plan, la intención siquiera de un estado socialista, basado en las reivindicaciones, en la emancipación de las masas indígenas? El dinamismo de esta economía, de este régimen, que torna inestables todas las relaciones, y que con las clases opone las ideologías, es sin duda lo que hace factible la resurrección indígena, hecho decidido por el juego de fuerzas económicas, políticas, culturales, ideológicas, no fuerzas raciales. El mayor cargo contra la clase dominante de la república es el que cabe formularle por no haber sabido acelerar, con una inteligencia más liberal, más burguesa, más capitalista de su misión, el proceso de transformación de la economía colonial en economía capitalista. La feudalidad opone a la emancipación, al despertar indígena, su estagnación y su inercia; el capitalismo, con sus conflictos, con sus instrumentos mismos de explotación empuja a las masas por la vía de sus reivindicaciones, las conmina a una lucha en la que se capacitan material y mentalmente para presidir un orden nuevo.

El problema de las razas no es común a todos los países de América Latina ni presenta en todos los que lo sufren las mismas proporciones y caracteres. En algunos países latinoamericanos tiene una localización regional y no influye apreciablemen-



te en el proceso social y económico. Pero en países como el Perú y Bolivia, y algo menos en el Ecuador, donde la mayor parte de la población es indígena, la reivindicación del indio es la reivindicación popular y social dominante.

En estos países el factor raza se complica con el factor clase en forma que una política revolucionaria no pudo dejar de tener en cuenta. El indio quechua o aymara ve a su opresor en el «misti», en el blanco. Y en el mestizo, únicamente la conciencia de clase es capaz de destruir el hábito del desprecio, de la repugnancia por el indio. No es raro encontrar en los propios elementos de la ciudad que se proclaman revolucionarios, el prejuicio de la inferioridad del indio, y la resistencia a reconocer este prejuicio como una simple herencia o contagio mental del ambiente.

La barrera del idioma se interpone entre las masas campesinas indias y los núcleos obreros revolucionarios de raza blanca o mestiza.

Pero, a través de propagandistas indios, la doctrina socialista, por la naturaleza de sus reivindicaciones, arraigará prontamente en las masas indígenas. Lo que hasta ahora ha faltado es la preparación sistemática de estos propagandistas. El indio alfabeto, al que la ciudad corrompe, se convierte regularmente en auxiliar de los explotadores de su raza. Pero en la

ciudad, en el ambiente obrero revolucionario, el indio empieza ya a asimilar la idea revolucionaria, a apropiarse de ella, a entender su valor como instrumento de emancipación de esta raza, oprimida por la misma clase que explota en la fábrica al obrero, en el que descubre un hermano de clase.

El realismo de una política socialista segura y precisa en la apreciación y utilización de los hechos sobre los cuales toca actuar en estos países, puede y debe convertir el factor raza en factor revolucionario. El estado actual en estos países, puede y debe convertir el factor raza en factor revolucionario. El estado actual en estos países reposa en la alianza de la clase feudal terrateniente y la burguesía mercantil. Abatida la feudalidad latifundista, el capitalismo urbano carecerá de fuerzas para resistir a la creciente obrera. La representa una burguesía mediocre, débil, formada en el privilegio, sin espíritu combativo y organizado que pierde cada día más su ascendiente sobre la fluctuante capa intelectual. (...)

### (...) 3. Conclusiones sobre el problema indígena y las tareas que impone.

El problema indígena se identifica con el problema de la tierra. La ignorancia, el atraso y la miseria de los indígenas, no son, repetimos, sino la consecuencia de su servidumbre. El latifundio feudal mantiene la explotación y la dominación absolutas de las masas indígenas por la clase propietaria. La lucha de los indios contra los «gamonales» ha estribado invariablemente en la defensa de sus tierras contra la absorción y el despojo. Existe, por tanto, una instintiva y profunda reivindicación indígena: la reivindicación de la tierra. Dar un carácter organizado, sistemático, definido a esta reivindicación es la tarea que tenemos el deber de realizar activamente.

La «comunidades» que han demostrado bajo la opresión más dura condiciones de resistencia y persistencia realmente asombrosas, representan en el Perú un factor natural de socialización de la tierra. El indio tiene arraigados hábitos de cooperación. Aún cuando de la propiedad comunitaria se pasa a la apropiación individual y no sólo en la Sierra sino en la Costa, donde un mayor mestizaje actúa contra las costumbres indíge-

nas, la cooperación se mantiene; las labores pesadas se hacen en común. La «comunidad» puede transformarse en cooperativa, con mínimo esfuerzo. La adjudicación a las «comunidades» de las tierras de los latifundios, es en la Sierra la solución que reclama el problema agrario. En la Costa, donde la propiedad es igualmente omnipotente, pero donde la propiedad comunitaria ha desaparecido, se tiende inevitablemente a la individualización de la propiedad del suelo. Los «yanaconas», especie de aparceros duramente explotados, deben ser ayudados en sus luchas contra los propietarios. La reivindicación natural de estos «yanaconas» es la del suelo que trabajan. En las haciendas explotadas directamente por sus propietarios, por medio de peonadas, reclutadas en parte en la Sierra, y a las que en esta parte falta vínculo en el suelo, los términos de la lucha son distintos. Las reivindicaciones por las que hay que trabajar son: libertad de organización, supresión del «enganche», aumento de los salarios, jornada de ocho horas, cumplimiento de las leyes de protección del trabajo. Sólo cuando el peón de hacienda haya conquistado estas cosas, estará en la vía de su emancipación definitiva.

Es muy difícil hacer que la propaganda sindical penetre en las haciendas. Cada hacienda es, en la Costa, como en la Sierra, un feudo. Ninguna asociación que no acepte el patronato y tutela de los propietarios y de la administración es tolerada; y en este caso sólo se encuentran las asociaciones de deporte o recreo. Pero con el aumento del tráfico automovilístico se abre poco a poco una brecha en las barreras que cerraban antes la hacienda a toda propaganda. De ahí la importancia que la organización y la movilización activa de los obreros del transporte tiene en el desarrollo del movimiento clasista en el Perú. Cuando las peonadas de las haciendas, sepan que cuentan con la solidaridad fraternal de los sindicatos y comprendan el valor de éstos, fácilmente se despertará en ellas la voluntad de lucha que hoy les falta y de que han dado pruebas más de una vez. Los núcleos de adherentes al trabajo sindical que se constituyan gradualmente en las haciendas, tendrán la función de explicar a las masas sus derechos, de defender sus intereses, representarlos de hecho en cualquier reclamación y de aprovechar la primera oportu-

unidad de dar forma a su organización, dentro de lo que las circunstancias consientan.

Para la progresiva educación ideológica de las masas indígenas, la vanguardia obrera dispone de aquellos elementos militantes de raza india que, en las minas o los centros urbanos, particularmente en los últimos, entran en contacto con el movimiento sindical y político. Se asimilan sus principios y se capacitan para jugar un rol en la emancipación de su raza. Es frecuente que obreros procedentes del medio indígena, regresen temporal o definitivamente a éste. El idioma les permite cumplir eficazmente una misión de instructores de sus hermanos de raza y clase. Los indios campesinos no entenderán de veras sino a individuos de su seno que les hablen su propio idioma. Del blanco, del mestizo, desconfiarán siempre; y el blanco y el mestizo a su vez, muy difícilmente se impondrán el arduo trabajo de llegar al medio indígena y de llevar a él la propaganda clasista.

Los métodos de autoeducación, la lectura regular de los órganos del movimiento sindical y revolucionario de América Latina, de sus opúsculos, etc., la correspondencia con los compañeros de los centros urbanos, serán los medios de que estos elementos llenen con éxito su misión educadora.

La coordinación de las comunidades de indígenas por regiones, el socorro de los que sufren persecuciones de la justicia o la policía (los «gamonales» procesan por delitos comunes a los indígenas que les resisten o a quienes quieren despojar), la defensa de la propiedad comunitaria, la organización de pequeñas bibliotecas y centros de estudios, son actividades en las que los adherentes indígenas a nuestro movimiento deben tener siempre actuación principal y dirigente, con el doble objeto de dar a la orientación y educación clasista de los indígenas directivas serias y de evitar la influencia de elementos desorientadores (anarquistas, demagogos, reformistas, etc.).

En el Perú, la organización y educación del proletariado minero es con la del proletariado agrícola una de las cuestiones que inmediatamente se plantean. Los centros mineros, el principal de los cuales (La Oroya) está en vías de convertirse en la más impor-

tante central de beneficio de Sudamérica, constituyen puntos donde ventajosamente operar la propaganda clasista. Aparte de representar en sí mismos importantes concentraciones proletarias con las condiciones anexas al asalariado, acercan a los braceros indígenas a los obreros industriales, a los trabajadores procedentes de las ciudades, que llevan a esos centros su espíritu y principios clasistas. Los indígenas de las minas, en buena parte continúan siendo campesinos, de modo que el adherente que se gane entre ellos es un elemento ganado también en la clase campesina.

La labor, en todos sus aspectos, será difícil; pero su progreso dependerá fundamentalmente de la capacidad de los elementos que la realicen y de su apreciación precisa y concreta de las condiciones objetivas de la cuestión indígena. El problema no es racial, sino social y económico; pero la raza tiene su rol en él y en los medios de afrontarlo. Por ejemplo, en cuanto sólo militantes salidos del medio indígena pueden, por la mentalidad y el idioma, conseguir un ascendiente eficaz e inmediato sobre sus compañeros.

Una conciencia revolucionaria indígena tardará quizás en formarse; pero una vez que el indio haya hecho suya la idea socialista le servirá con una disciplina, una tenacidad y una fuerza, en la que pocos proletarios de otros medios podrán aventajarlo.

El realismo de una política revolucionaria, segura y precisa, en la apreciación y utilización de los hechos sobre los cuales toca actuar en estos países, en que la población indígena o negra tiene proporciones y rol importantes, puede y debe convertirse el factor raza en un factor revolucionario. Es imprescindible dar al movimiento del proletariado indígena o negro, agrícola e industrial, un carácter neto de lucha de clases.

Hay que dar a las poblaciones indígenas o negras esclavizadas —dijo un compañero del Brasil— la certidumbre de que solamente un gobierno de obreros y campesinos de todas las razas que habitan el territorio, los emancipará verdaderamente, ya que éste solamente podrá extinguir el régimen de los latifundios y el régimen industrial capitalista y librarlos definitivamente de la opresión imperialista. ●



# EL DETERMINISMO MARXISTA

*J.C. Mariátegui*

**O**TRA ACTITUD frecuente de los intelectuales que se entretienen en roer la bibliografía marxista, es la de exagerar interesadamente el determinismo de Marx y su escuela con el objeto de declararlos, también desde este punto de vista, un producto de la mentalidad mecanicista del siglo XIX, incompatible con la concepción heroica, voluntarista de la vida, a que se inclina el mundo moderno, después de la guerra. Estos reproches no se avienen con la crítica de las supersticiones racionalistas y utopísticas y de fondo místico del movimiento socialista. Pero Henri de Man no podía dejar de echar mano de un argumento que tan fácil estrago hace en los intelectuales del Novecientos, seducidos por el esnobismo de la reacción contra «el estúpido siglo diecinueve». El revisionista belga observa, a este respecto, cierta prudencia. «Hay que hacer constar —declara— que Marx no merece el reproche que con frecuencia se le dirige de ser un fatalista, en el sentido de que negara la influencia de la volición humana en el desarrollo histórico; lo que ocurre es que considera esta volición como predeterminada». Y agrega que «tienen razón los discípulos de Marx, cuando defienden a su maestro del reproche de haber predicado una especie de fatalismo». Nada de esto le impide, sin embargo, acusarlos de su «creencia en otro fatalismo, el de los fines categoriales ineluctables», pues «según la concepción marxista, hay una volición social sometida a leyes, la cual se cumple por medio de la lucha de clases y el resultado ineluctable de la evolución económica que crea oposiciones de intereses».

En sustancia, el neo-revisionismo adopta, aunque con discretas enmiendas, la crítica idealista que reivindica la acción de la voluntad y del espíritu. Pero esta crítica concierne sólo a la ortodoxia social-democráti-

ca que como ya está establecido no es marxista sino lassalleana, hecho probado hasta por el vigor con que se difunde hoy en la social-democracia tedesca esta palabra de orden: «el retorno a Lassalle». Para que esta crítica fuera válida habría que empezar por probar que el marxismo es la socialdemocracia, trabajo que Henri de Man se guarda de intentar. Reconoce por el contrario en la III Internacional la heredera de la Asociación Internacional de Trabajadores, en cuyas asambleas alentaba un misticismo muy próximo al de la cristiandad de las catacumbas. Y consigna en su libro este juicio explícito:

«Los marxistas vulgares del comunismo son los verdaderos usufructuarios de la herencia marxista. No lo son en el sentido de que comprenden a Marx mejor con referencia a su época, sino porque lo utilizan con más eficacia para las tareas de su época, para la realización de sus objetivos. La imagen que de Marx nos ofrece Kautsky se parece más al original que la que Lenin popularizó en-

tre sus discípulos; pero Kautsky ha comentado una política en que Marx no ha influido nunca, mientras que las palabras que, como santo y seña, tomó Lenin de Marx son la misma política después de muerto éste y continúan creando realidades nuevas»

A Lenin se le atribuye una frase que enaltece Unamuno en su *Agonía del cristianismo*; la que pronunciara una vez, contradiciendo a alguien que le observaba que su esfuerzo iba contra la realidad: «¡Tanto peor para la realidad!» El marxismo, donde se ha mostrado revolucionario —Vale decir donde ha sido marxismo— no ha obedecido nunca a un determinismo pasivo y rígido. Los reformistas resistieron a la revolución, durante la agitación revolucionaria post-bélica, con razones del más rudimentario determinismo económico. Razones que, en el fondo, se identificaban con las de la burguesía conservadora, y que, denunciaban el carácter absolutamente burgués, y no socialista, de ese determinismo. A la mayoría de sus críticos, la revolución



rusa aparece, en cambio, como una tentativa racionalista, romántica, antihistórica, de utopistas fanáticos. Los reformistas de todo calibre, en primer término, reprobaban en los revolucionarios su tendencia a forzar la historia, tachando de «blanquista» y «putschista» la táctica de los partidos de la III Internacional.

Marx no podía concebir no proponer una política realista y, por eso, extremó la demostración de que el proceso mismo de la economía capitalista, cuando más plena y vigorosamente se cumple, conduce al socialismo; pero entendió, siempre como condición previa de un nuevo orden, la capacitación espiritual e intelectual del proletariado para realizarlo, a través de la lucha de clases. Antes que Marx, el mundo moderno había arribado ya a un momento en que ninguna doctrina política y social podía aparecer en contradicción con la historia y la ciencia. La decadencia de las religiones tiene un origen demasiado visible en su creciente alejamiento de la experiencia histórica y científica. Y sería absurdo pedirle a una concepción política eminentemente moderna en todos sus elementos como el socialismo, indiferencia por este orden de consideraciones. Todos los movimientos políticos contemporáneos a comenzar por los más

reaccionarios, se caracterizan, como lo observa Benda en su *Trahison des Clercs*, por su empeño en atribuirse una estricta correspondencia con el curso de la historia. Para los reaccionarios de «L'Action Française», literalmente más positivistas que cualquier revolucionario, todo el periodo que inauguró la revolución liberal, es monstruosamente romántico y antihistórico. Los límites y función del determinismo marxista están fijados desde hace tiempo. Críticos ajenos a todo criterio de partido, como Adriano Tilgher, suscriben la siguiente interpretación.

La táctica socialista, para conducir a buen éxito, debe tener en cuenta la situación histórica sobre la que le toca operar y, donde ésta es todavía inmadura para la instauración del socialismo, guardarse bien de forzarle la mano, pero, de otro lado, no debe remitirse quietistamente a la acción de los sucesos, sino insertándose en su curso, tender siempre a orientarlos en sentido socialista, haciéndolos madurar para la transformación final. La táctica marxista es, así, dinámica y dialéctica como la doctrina misma de Marx; la voluntad socialista no se agita en el vacío, no prescindir de la situación preexistente, no se ilusiona de mudarla con llamamientos al buen corazón de los hombres,

sino que se adhiere sólidamente a la realidad histórica, mas no resignándose pasivamente a ella; antes bien, reaccionando contra ella siempre más enérgicamente, en el sentido de reforzar económicamente y espiritualmente al proletariado, de acentuar en él la conciencia de su conflicto con la burguesía, hasta que habiendo llegado al máximo de la exasperación, y la burguesía al extremo de las fuerzas del régimen capitalista, convertido en un obstáculo para las fuerzas productivas, pueda ser útilmente derribado y sustituido con ventaja para todos, por el régimen socialista. («La crisi Mondiale e Saggi critici di Marxismo e Socialismo»)

El carácter voluntarista del socialismo no es, en verdad, menos evidente, aunque sí menos entendido por la crítica, que su fondo determinista. Para valorarlo, basta, sin embargo, seguir el desarrollo del movimiento proletario, desde la acción de Marx y Engels en Londres en los orígenes de la I Internacional, hasta la actualidad, dominada por el primer experimento de Estado socialista: la URSS. En ese proceso, cada palabra, cada acto del marxismo tiene un acento de fe, de voluntad, de convicción heroica y creadora, cuyo impulso sería absurdo buscar en un mediocre y pasivo sentimiento determinista. ●



**AQUEST** llibre de 448 pp. recull les ponències i intervencions de les Jornades que, amb el mateix títol, es desenvoluparen al Col·legi d'Arquitectes de Barcelona, els dies 5, 6 i 7 d'octubre de 1990

La seva importància radica no només en la vàlua dels seus autors, sino també en l'interés i l'actualitat de la temàtica tractada. En ell podreu trobar les ponències de:

*Samir Amin, Jacques Bidet, Jacques Texier, Lucien Séve, Giulio Girardi, Kiva Maidanik, Vladimir Kalashnikov, Ludovico Geymonat, Constanzo Preve, Samir Saad, Stefano Garroni, Joao Arsenio Nunes, Sergio Cararo, Fausto Sorini, Jose Maria Valverde, Josep Fontana, Benjamín Bastida, Felipe Aranguren, Rafael Grasa, Miquel Candel, José Miguel Céspedes, Carlos Valmaseda, Joan Martínez Alier, Francisco Fernández Buey, Francesc Roca, Juan Manuel Patón, Joan Pallisé, Francesc Trillas, Dolores Juliano, Carles Riera, Aureli Argemí, Pep Valero, Joan Tafalla i Joaquín Miras.*

Desitjo rebre un exemplar de *Les Raons del Socialisme*  
Faré efectiu el seu import de 1000 Ptes. mitjantçant:

Xec bancari adjunt pel total  
 Gir postal n° \_\_\_\_\_

L'enviament de l'exemplar es farà a:

En/Na \_\_\_\_\_

Adressa \_\_\_\_\_

Localitat \_\_\_\_\_

C.P. \_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_ a \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de 1994

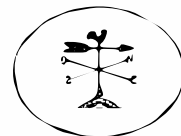
Signatura: \_\_\_\_\_

Si tens interès en rebre un exemplar, retalla o copia aquesta butlleta i envia-la a:

**Realitat,**  
**Portal de l'Angel, 42, 2º,**  
**08002 Barcelona**

# Una modesta propuesta sobre el papel de los intelectuales y sobre la perspectiva comunista\*

Mario Vegetti\*\*



1.- Un discurso sobre los intelectuales y la perspectiva de la refundación comunista exige, de entrada, alguna precisión, a fin de no recaer en viejas fórmulas y viejos vicios que han dañado tanto al movimiento comunista como a los propios intelectuales.

En primer lugar: no puede pensarse ya en los intelectuales en la tradicional figura de los «humanistas», sean escritores, profesores o artistas. Si la función del intelectual que nos interesa es la de conocimiento y comprensión crítica del mundo, dicha función pertenece hoy a una amplísima gama de figuras sociales, que operan en los más diversos sectores del saber, técnico-científico además de humanista, y en los más diversos roles profesionales, cada vez menos ligados a los espacios tradicionales de la cultura universitaria y parauniversitaria.

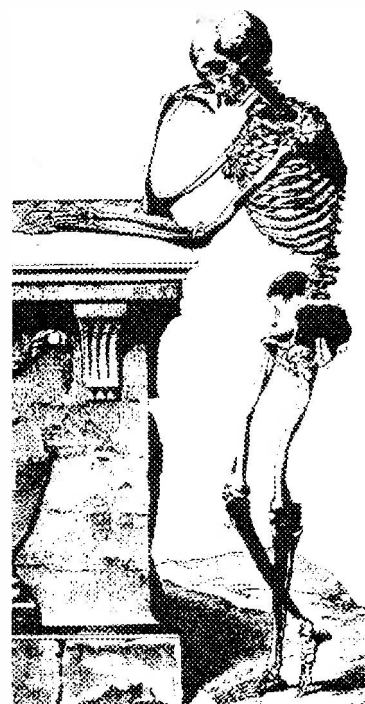
Recíprocamente: por amplio que sea el espectro de los roles y las profesiones intelectuales, la *intelligenza comunista* no pertenece en exclusiva a unos y otras, ni se agota en ellos. La intelectualidad comunista es un patrimonio social difuso que pertenece a amplias capas de hombres y mujeres: procede de la experiencia directa de la explotación y del horizonte de esperanza de una sociedad justa; y ha sido reforzado por la obra de decenios de educación de masas llevada a cabo por el movimiento comunista, que ha ofrecido a aquella experiencia y a esta esperanza instrumentos de análisis y de comprensión (y que, digámoslo, ha sido hoy culpablemente abandonada: en esto consiste a mi modo de ver uno de los errores más trágicos, de alcance histórico, cometidos por los partidos obreros tradicionales, primero el PSI y más tarde el PCI-PDS, en su aceptación del capitalismo como realidad no superable).

Es claro que esta intelectualidad comunista difusa no puede crecer y articularse sin los instrumentos elaborados por el trabajo intelectual. Pero es igualmente claro que este último está destinado inevitablemente a la integración y el servilismo, si —aun en sus necesarias especializaciones— no hace re-

ferencia constante a la «inteligencia» comunista de masas, a su patrimonio de experiencias y a su horizonte de esperanzas.

Y aquí entro en la segunda cuestión, que puede parecer obvia pero que vale la pena de tanto en cuanto remachar. Si el movimiento comunista tiene necesidad de los intelectuales, es igualmente cierto que los intelectuales tienen necesidad del comunismo, como movimiento real de transformación de lo existente y como horizonte ideal de emancipación y de liberación. Lo necesitan porque sin este movimiento y este horizonte no hay trabajo intelectual libre, es decir crítico y constructivo; sin este movimiento y este horizonte no existe en absoluto trabajo intelectual, sino esa caricatura del mismo que consiste en satisfacer las exigencias de integración y de ornato, de funcionalidad y de aceptabilidad, del sistema de dominio existente. Sin comunismo, no queda a los intelectuales más que la alternativa entre la asunción de una función mercenaria del sistema, el encierro en una marginalidad acaso privilegiada pero socialmente frustrante y cargada de rencor, o bien transformar su servilismo en un espectáculo indecoroso.

2.- A partir de esta premisa, quisiera indicar algunos sectores en los que el compromiso del trabajo intelectual más radical me parece hoy necesario para el desarrollo de la perspectiva de refundación comunista, en los límites, obviamente, de mi ámbito de reflexión. Nos enfrentamos en primer lugar a la crisis de los países del Este, y de los regímenes del llamado socialismo real. Se ha repetido que se trata de la crisis del modelo comunista y de la ideología del movimiento comunista; y hemos dicho, justamente, que es preciso partir de una reflexión sobre esta derrota. Yo opino que se trata más bien de una crisis a nivel mundial del proyecto socialdemócrata y en particular de su variante, por así decirlo, de izquierdas, adaptada a los países social y económicamente atrasados en la primera mitad de este siglo. Pero no es



esto, seguramente, lo más importante. La crisis de estos regímenes es un episodio extraordinario y epocal de la crisis de un proyecto que tiene raíces muy profundas y remotas. Se trata del fracaso del proyecto iluminista, y de las grandes formaciones estatales e ideológicas del S. XIX, de una transformación radical de la humanidad según modelos de homologación concebidos sobre la base de las relaciones de producción capitalistas, de la sociedad burguesa y de sus modos liberal-democráticos de representación política. Esta transformación ha fracasado: quitada, por así decirlo, la tapadera de los grandes aparatos estatales-ideológicos, debajo hemos descubierto una humanidad no *cocida* —para usar la terminología antropológica— por la experiencia ya fuera burguesa, liberal-demócrata o socialdemócrata, sino aún *cruda*, es decir por una parte empujada por la necesidad inmediata y brutal del enriquecimiento individual, y en los casos en que este instrumento de integración y de asimilación queda menoscabado, lanzada a niveles arcaicos de identificación de grupo como los del racismo étnico y religioso.

Se trata pues, más que de una crisis

\* Traducción de Arturo Obach. El texto corresponde a la Intervención de Mario Vegetti en el Seminario "Intelectuales y renovación de la perspectiva comunista en Italia", Milán, 11/91 \*\* Mario Vegetti es filósofo italiano

de régimen, de la crisis de un proyecto antropológico. Una crisis que afecta no sólo al «socialismo real» sino también al imperialismo: ha sido ejemplar en ese sentido el fracaso del proyecto de transformación de la Persia del Sha en una avanzadilla del capitalismo en Oriente Medio, con el retorno de Irán a la tierra de cultivo de un arcaico integrismo islámico. Más en general, el imperialismo halla su límite –en el momento mismo de su triunfo planetario– donde no está en condiciones de mantener inmediatamente las expectativas, inmediatas y primitivas, de enriquecimiento generalizado que ha suscitado. En su lugar se abren camino justamente esas dinámicas antropológicas de base étnico-religiosa, que han sido útiles para derrotar al sistema adversario pero antropológicamente homólogo, y que ahora se revelan como una contradicción devastante en el seno del mismo campo imperialista. Éste parece en efecto disponer hoy de la potencialidad de un dominio económico mundial –el de las multinacionales–, de un gobierno planetario –el de los Estados Unidos, aunque sea enfrentado en medida creciente con el de Alemania–, y de un poder militar centralizado –el que tiene su base en los Estados Unidos pero actúa cada vez más a menudo como una gendarmería internacional mercenaria, como ha demostrado la guerra del Golfo, librada por los americanos pero financiada en gran parte por Arabia Saudita y el Japón). Pero dispone cada vez menos de una base nacional, así como ideológica. Los Estados Unidos aparecen cada vez más como un país sometido al dominio imperialista, en lugar de como la nación dominante. La pobreza que se extiende, los conflictos étnicos, religiosos, sexuales, hacen que la presidencia de Bush aparezca mucho más como un poder mundial que como el gobierno de los Estados Unidos, y vaya perdiendo consenso interno en la medida en que adquiere poder exterior. Esto significa que el proyecto imperialista se encamina a su fracaso antropológico en la que ha sido su nación-guía, desde el punto de vista del efímero triunfo de la homologación capitalista-burguesa.

¿No significa acaso todo esto que Marx tenía razón una vez más, cuando decía que la época del capitalismo no representa sino la prehistoria del género humano? ¿Es decir, que el proyecto iluminista y ochocentista de una transformación antropológica no es posible, no se ha demostrado posible, en el seno de los sistemas burgueses, liberal-demócratas y socialdemócratas, y de su proyección imperialista, si a finales del segundo milenio nos dejan

frente a una humanidad aún despedazada por toda la arcaica herencia de la que se habían querido liberar, el fanatismo religioso, el odio racial, la guerra de todos contra todos por el dinero y el poder de opresión?

La verdadera historia –la historia de la modernidad– debe aún completarse o acaso ni siquiera ha empezado. Sólo será posible a partir de una recuperación y una reedificación –una refundación, justamente– del proyecto comunista. Que consiste en una radical transformación del modo de producción en el sentido más extenso de las relaciones sociales; es decir en un proyecto antropológico que comporte una transformación de la humanidad según un modelo comunista capaz de superar las diferencias (aun conservando su valor) en una universalización que no sea ya la de la mercancía y el dinero. Para esta universalización, para la construcción de un nuevo proyecto antropológico, tenemos necesidad de una ética, que ninguna tradición historicista, incluida la marxista, ha sido nunca capaz de elaborar. Ha existido y existe, afortunadamente, una moral comunista: altruista, generosa hasta el sacrificio, austera; un patrimonio que en modo alguno debe dispersarse en los humos embriagadores del post-modernismo. Pero no existe una ética, es decir una teoría normativa capaz de valer para todos y de demostrar argumentalmente su universalidad; no sólo una ética del deber, a la manera cristiana y kantiana, sino una ética de la felicidad, es decir que ofrezca a todos (hombres y mujeres, ricos y pobres, explotados y explotadores) la perspectiva de una vida liberada de la común servidumbre, y por tanto más digna de ser vivida. Sólo a este nivel podremos oponernos a la creciente necesidad de religión, que pasa a través de las brechas abiertas por la común crisis del modelo ochocentista de las ideologías burguesas, ya fueran de derechas o de izquierdas.

3.- Quisiera entrar por último en algunas consideraciones más directamente políticas. Está escrito en el programa de Refundación Comunista que se tratará de un partido de masas, capaz de partir de las «necesidades de la gente». Todo esto naturalmente es correcto pero exige un esfuerzo no banal de interpretación. ¿Qué son las «necesidades de la gente»? Sabemos que se trata con mucha frecuencia de necesidades inducidas en las conciencias por la presión persuasiva de los modelos consumistas propios de las exigencias de mercado del capitalismo evolucionado. La necesidad es naturalmente la felicidad, pero la felicidad es inmediata-

mente mercantilizada en una gama que va de los jeans (en el caso de los jóvenes de los países del Este) a los aparatos de vídeo o las vacaciones exóticas (para los de nuestras metrópolis terciarias). ¿Queremos, por el contrario, hablar de las necesidades «reales», como los transportes, la asistencia sanitaria, las pensiones, la casa? Estas ciertamente existen, de modo apremiante y desesperado aun cuando la propaganda del sistema tiende a convertirlas en invisibles e inexistentes, como los obreros muertos en Macondo de la novela de García Márquez. Sin embargo no hay que olvidar nunca que satisfacer estas necesidades no basta para satisfacer la necesidad. ¿Cómo, si no, explicar la gran fuga de gente de la Alemania del este, donde esas necesidades estaban satisfechas, hacia los guetos occidentales? ¿Por qué no sacuden grandes sublevaciones populares las periferias de nuestras ciudades, donde aquellas están hondamente insatisfechas? Hay aquí un punto sordo de nuestra comprensión social e incluso política. Hay aquí, sobre todo, la exigencia de «interpretar» las necesidades hasta el límite: de producir la conciencia de las necesidades, que serán para la conciencia difusa de muchos más un punto de llegada del crecimiento de la inteligencia comunista, que un punto de partida «objetivo».

Si esto es así, también el concepto de partido de «masas» deberá entenderse en modo virtual. Es decir no en el sentido de un partido que se hace representante y mediador de los intereses efectivos de amplios grupos sociales: esta concepción ha llevado en los últimos decenios al PCI a la incapacidad de decidir, de asumir un punto de vista «de clase», a la parálisis política. Sino en el sentido de un partido capaz de aceptar su propia parcialidad social y política y de partir de ahí para interpretar y comprender los problemas y las exigencias de toda la sociedad, de las masas populares en primer lugar, y proponerles soluciones. Un partido no integrista pues, es decir consciente de la parcialidad del propio punto de vista, pero al mismo tiempo capaz de universalizar, en una perspectiva tanto político-social como antropológica y ética, esta parcialidad suya.

Son, es cierto, problemas difíciles, también en relación a las exigencias inmediatas que tenemos enfrente, de defensa de la democracia y de las condiciones sociales de los trabajadores. Pero creo que un proyecto de refundación comunista no puede menospreciar la ambición de conjugar, con tenacidad y paciencia, exigencias inmediatas y perspectivas de largo alcance. ●



## *Te quiero*

Tus manos son mi caricia  
mis acordes cotidianos  
te quiero porque tus manos  
trabajan por la justicia

si te quiero es porque sos  
mi amor mi cómplice y todo  
y en la calle codo a codo  
somos mucho más que dos

tus ojos son mi conjuro  
contra la mala jornada  
te quiero por tu mirada  
que mira y siembra futuro

tu boca que es tuya y mía  
tu boca no se equivoca  
te quiero porque tu boca  
sabe gritar rebeldía

si te quiero es porque sos  
mi amor mi cómplice y todo  
y en la calle codo a codo  
somos mucho más que dos

y por tu rostro sincero  
y tu paso vagabundo  
y tu llanto por el mundo  
porque sos pueblo te quiero

y porque amor no es aureola  
ni cándida moraleja  
y porque somos pareja  
que sabe que no está sola

te quiero en mi paraíso  
es decir que en mi país  
la gente vive feliz  
aunque no tenga permiso

si te quiero es porque sos  
mi amor mi cómplice y todo  
y en la calle codo a codo  
somos mucho más que dos.

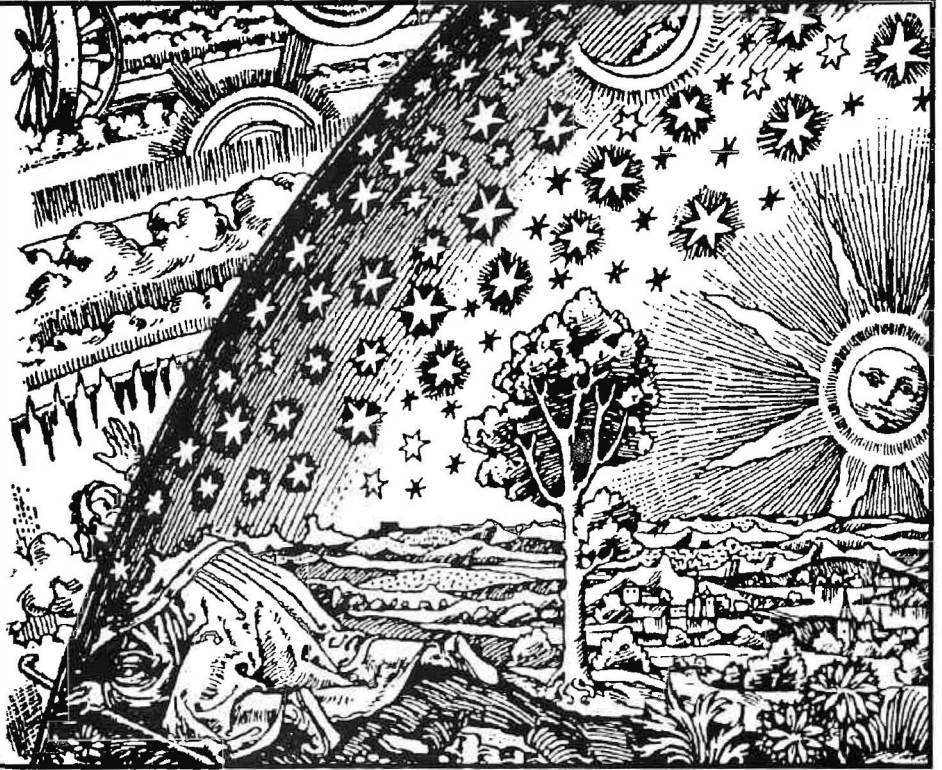
*Mario Benedetti*





# Subscriu-te a *Realitat*

Per descobrir  
la part oculta  
i essencial  
dels fets  
històrics,  
socials,  
econòmics  
o culturals...



Si actualment gaudeixes d'una subscripció a la nostra revista, renova-la i estimula a d'altres per a que es suscribeixen.

Y si encara no ets subscriptor, anima't. Retalla o copia el cupó adjunt i envia'l a:

REALITAT,  
Portal de l'Àngel, 42, 2<sup>on</sup>  
08002 Barcelona.  
Tel. 318 42 82

Així podràs rebre REALITAT directament al teu domicili i contribuiràs a millorar i ampliar la potència d'una veu que, segurament, té resonàncies de la teva pròpia veu.

## Subscripció

- Desitjo subscriure'm a la revista REALITAT.
- Faré efectiu l'import de la subscripció que assenyalo, mitjançant domiciliació bancària.

### PREUS DE LES SUBSCRIPCIONS:

- Catalunya i Espanya, anyal ..... 3500.-
- Resta del món, anyal ..... 5000.-
- Subscripció semestral ..... 2000.-
- Subscripció d'ajuda, anyal ..... 5000.-



NOM: \_\_\_\_\_

ADREÇA: \_\_\_\_\_

D.P.: \_\_\_\_\_

POBLACIÓ: \_\_\_\_\_

TELÈFON: \_\_\_\_\_

### DADES BANCÀRIES:

TITULAR (Compte/Llibreta): \_\_\_\_\_

BANC/CAIXA: \_\_\_\_\_

AGÈNCIA NÚM.: \_\_\_\_\_

NÚM. (Compte/Llibreta): \_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_|\_\_\_\_\_|\_\_\_\_\_|\_\_\_\_\_|\_\_\_\_\_|\_\_\_\_\_|\_\_\_\_\_|\_\_\_\_\_|\_\_\_\_\_|\_\_\_\_\_|  
Entitat    Oficina    DC    N° cuenta

a    de    de 1994

SIGNATURA: \_\_\_\_\_

Envieu-lo a: Realitat, Portal de l'Àngel, n° 42, 2<sup>on</sup> 08002 Barcelona

*“Con frecuencia, el progreso tecnológico conduce no a una disminución general del esfuerzo productivo sino a un aumento del paro. El móvil de lucro y la competencia entre capitalistas determinan la inestabilidad en la acumulación y utilización del capital, lo que a su vez provoca crisis económicas cada vez más graves. La competencia ilimitada implica el desperdicio de enormes cantidades de trabajo y la deformación de la conciencia social de los individuos. Considero que esta mutilación del hombre es la peor de las lacras del capitalismo. Todo nuestro sistema educativo padece este mal: se inculca en el estudiante una actitud exageradamente competitiva, y se le induce a reverenciar el triunfo en términos adquisitivos y a hacer de ello su objetivo profesional.*

*Estoy convencido de que sólo existe una forma de eliminar estos graves males, a saber, implantando una economía socialista que vaya acompañada de un sistema educativo orientado hacia objetivos sociales. En una economía de este tipo, la misma sociedad es propietaria de los medios de producción y los utiliza de manera planificada. Una economía planificada que ajustara la producción a las necesidades de la comunidad, distribuiría el trabajo necesario entre todos los que fueran aptos para trabajar y garantizaría la subsistencia a todo hombre, mujer o niño...”*

**Albert Einstein.**

Fragmento de *“Por qué el Socialismo”*, artículo publicado por el autor en *Monthly Review*, vol I, nº 1, mayo de 1949

