



Barataria

La Paz, Bolivia | marzo - abril, 2005 | Año 1, N° 2



Rafael Archondo | Cesar Soto | Daniel Kohn-Bendit
Héctor Díaz-Polanco | Álvaro García Linera
Walter Chávez | Shirley Orozco | Carlos Soria G.
Marcos Roitman | HCF Mansilla | Carlos Crespo
Mark Saint-Upéry | Rafael Fernández Buey

SER DE IZQUIERDA HOY

el poder estatal y la **CONSTITUYENTE**

80 títulos anuales
hacen una montaña
de experiencia

plural
EDITORES



editores
impresores
distribuidores

Rosendo Gutierrez 595, Tel. 591-2-2411018, Email: plural@acelerate.com, La Paz, Bolivia

Barataria

"El que es vencido hoy puede ser vencedor mañana"

(Sancho Panza, CAP. LXXIV, Don Quijote de la Mancha)



Ser de izquierda hoy por Walter Chávez	2
El desencuentro de dos razones revolucionarias: Indianismo y marxismo por Álvaro García Linera	4
Trayectoria política e ideológica: Historia del Movimiento al Socialismo (MAS) por Shirley Orozco Ramírez	16
Los desafíos de una red libertaria boliviana. Ser de izquierda es ser anarquista por César Soto y Carlos Crespo	23
Retrospectiva sobre un tema existencial: La izquierda armada por Carlos Soria Galvarro	30
Apuntes críticos Izquierda, intelectuales y movimiento étnico por H.C.F. Mansilla	41
Una lectura crítica. Izquierda boliviana y etnonacionalismo por Rafael Archondo	47

América Latina: La izquierda y el poder político por Marcos Roitman Rosenmann	52
La izquierda hoy: desafíos y perspectivas por Héctor Díaz-Polanco	60
Europa Reflexiones y propuestas para un movimiento emergente. La izquierda verde europea por Daniel Cohn-Bendit	70
Para repensar el marxismo 25 tesis provisionales sobre una ¿pseudo ciencia, historia u ontología? Los derroteros del marxismo por Marc Saint-Upéry	78
Homenaje Actualidad de Antonio Gramsci por Francisco Fernández Buey	89
Reflexiones teóricas Poder estatal y la constituyente por Raúl Prada Alcoreza	100

Barataria es la revista trimestral de *El Juguete Rabioso*. El nombre lo hemos tomado de Cervantes y su *Quijote*, Barataria es la ínsula que efímeramente gobernó Sancho Panza.

EDITORES DE El Juguete Rabioso: Walter Chávez, Sergio Cáceres
DIRECTORA DE Barataria: Claudia Benavente
CONSEJO DE REDACCIÓN: Álvaro García Linera (Bolivia),
Marc Saint-Upéry (Ecuador), Guillermo Almeyra (México)
COLABORADORES: Rafael Archondo, Shirley Orozco,
César Soto, Carlos Crespo, H.C.F. Mansilla, Carlos Soria
Galvarro, Marcos Roitman, Héctor Díaz-Polanco, Daniel
Cohn-Bendit, Francisco Fernández Buey, Raúl Prada

DISEÑO Y DIAGRAMACIÓN: Tomás Lizárraga
DISEÑO DE TAPA: Sergio Vega
LOGO DE Barataria: Mabel Mori (homenaje a Charles Loupe)
TAPA: Fotografía de Tim Wright, rediseñada por Mario Conde
CORRECCIÓN: Antonio Vera
© Editorial Malatesta. D.L.: 4-3-84-04
® Marca Registrada
Queda prohibida su reproducción parcial o total

La redacción no recibe originales no solicitados, tampoco mantiene correspondencia sobre los artículos publicados. La revista no comparte necesariamente las opiniones firmadas de sus colaboradores. **DIRECCIÓN:** Carlos Medinaceli 1204, Alto Sopocachi, La Paz.
e-mail: jugueterabioso@yahoo.com • Administración y Publicidad: 71265663.

La izquierda hoy

Por Walter Chávez

EL EMPLEO DEL TÉRMINO “izquierda” en política se debe a un azar topográfico. Durante la instauración de la Convención Nacional francesa, en 1791, los llamados *jacobinos*, que pretendían una abrogación total de las facultades monárquicas, se ubicaron en el lado izquierdo del foro; mientras que los *girondinos*, entusiastas de la restauración del viejo orden se situaron a la derecha. El centro fue ocupado por una masa indiferenciada que tomó el nombre de *llano* o *marisma*, políticamente: la nada.

Pero por defender una causa nueva y emancipatoria –el fin del absolutismo monárquico– la praxis de los “izquierdistas” de entonces rápidamente le dio una resemantización definitiva al apelativo que los nombraba. El término “izquierda” pasó a definir mucho más que una simple ubicación geográfica y se convirtió en un concepto que aún hoy en día sigue definiendo horizontes políticos.

Hasta la Revolución Francesa, las monarquías usufructuaban políticamente de la concepción cristocéntrica –que se fue elaborando desde el Anónimo Normando (siglo XI) hasta su especificación definitiva en las doctrinas corporativas de la Iglesia, elevadas a dogma por el Papa Bonifacio VIII– que sostenía que el rey era un vicario puesto por Dios en la tierra para ejercer el gobierno de los hombres. A semejanza de Cristo, tenía dos cuerpos, el natural (físico, y sujeto a las debilidades humanas) y el político

(invisible, inmortal, infalible, imposible de contradecir y sujeto a la continuidad sin interrupciones). En esta dualidad se basaba su autoridad discrecional, imprescriptible –*nullum tempus currit contra regem*– y absoluta (1).

Con la Revolución Francesa esa autoridad, lo mismo que la concepción que la sostenía, es respondida, inviabilizada de facto: “El rey reina, pero no gobierna” sentenció Thiers. De este modo, los “izquierdistas”, que en la Convención pretendían imponer un nuevo sustento conceptual para el momento político, en realidad estaban trocando una superstición política –la autoridad del rey– por una pretensión racional: la libertad, la igualdad y la fraternidad entre todos los hombres.

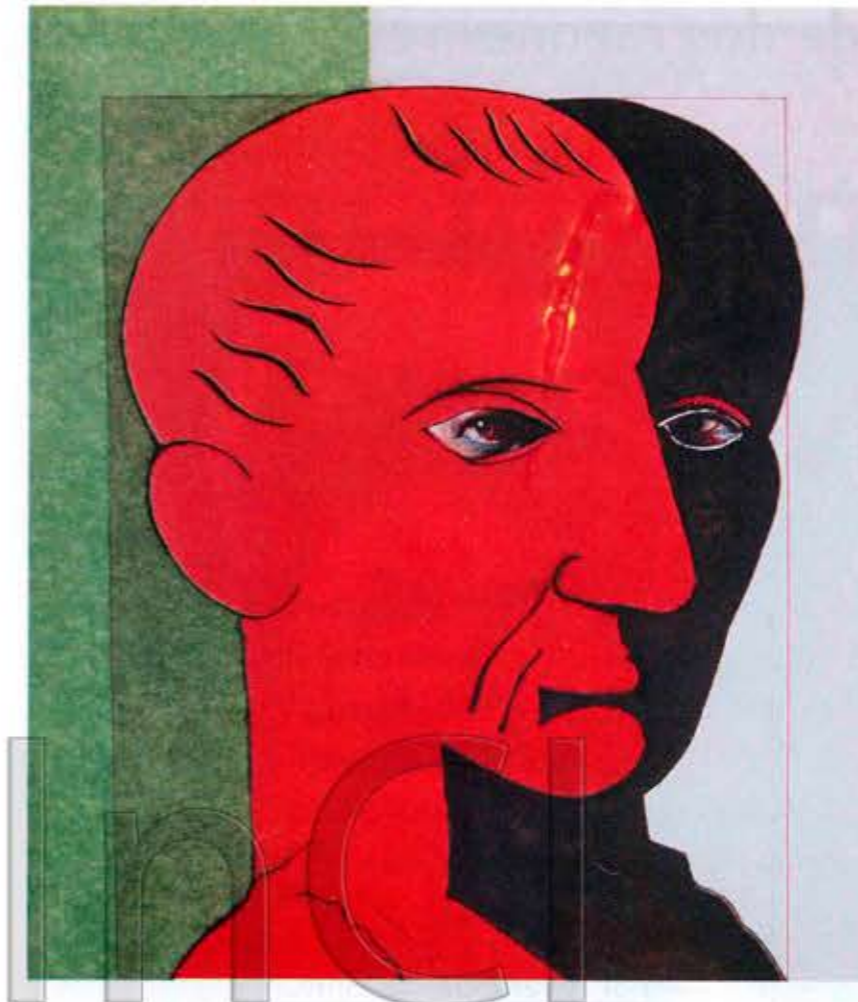
DESDE ENTONCES, en el lenguaje quedó formalizada una situación política que terminó universalizándose: la izquierda se hizo portadora de la noción de emancipación; mientras que la derecha se asimiló a la idea de conservación de la tradición. Poco a poco, la izquierda pasó a monopolizar los sentidos de movilidad, cambio, transgresión, derechos humanos –condenados por el Papa Pío VI en 1791, porque políticamente cancelaban a los derechos divinos–, progreso, igualdad, justicia, etc. Y frente a este estado de cosas, naturalmente, la “derecha”, que trató de sostener al *Anciene Régime*, cargó con la tipificación de retardataria,

oscurantista, insolidaria, autoritaria, deista y apegada a los órdenes establecidos.

Entre los siglos XIX y XX, con la asimilación de las teorías marxistas, la izquierda llevó adelante una dura lucha en el nivel de lo simbólico –la teoría y la propaganda– para consolidar un imaginario que le otorgó hasta hoy una incuestionable superioridad moral por sobre la derecha. Ser de izquierda era ser revolucionario, utópico y soñador; significó también pertenecer a una élite intelectual, portadora de una ética comunitaria –frente al individualismo de la derecha–, sensible a los males del mundo y dispuesto a sacrificarse para lograr un cambio. Incluso se acuñó una frase que lo dice todo: la *gauche divine* (la izquierda divina) y Jean Paul Sartre liquidó la cuestión con un prejuicio estético: “Es imposible una buena literatura de derechas”.

Esta situación generó un profundo complejo de “inferioridad política de identificación” (2) en la derecha que perdura hasta hoy. Nadie quiere reconocerse de derecha. Mientras que los partidos y movimientos de izquierda florecen, hoy, nominalmente, ha desaparecido la derecha; los partidos de derecha se manejan con eufemismos y prefieren denominarse “de centro” o camuflarse en posturas nacionalistas.

Durante todo el siglo XX hasta hoy, los términos “izquierda” y “derecha” se convirtieron en conceptos operatorios; es decir, en térmi-



MARIO CONDE

nos que se utilizaron para operar sobre una realidad, sin que quienes los empleaban tuvieran la necesidad de marcar de manera estricta sus sentidos y sus alcances. Bastó que un grupo político enarbolará un programa de cambio y de compromiso social para que fuera inscrito dentro de la izquierda. Así fue apareciendo una izquierda variopinta, al punto de que hoy los politólogos prefieren hablar de “las izquierdas”. El pensador español Gustavo Bueno catalogó unas seis izquierdas: la radical, la liberal, la libertaria o anarquista, la socialdemócrata, la comunista y la asiática (3). Pero Bueno se olvidó del espacio latinoamericano; nosotros tendríamos que agregar a esa taxonomía otras varias izquierdas: la indígena boliviana y ecuatoriana, la bolivarianista de Chávez, la zapatista mexicana, la lulista brasileña

y, tal vez, la kirchnerista argentina.

Es posible hablar de tantas izquierdas gracias a la flexibilización del concepto, pues el grueso de éstas optaron por una postura reformista –renunciando al proyecto emancipatorio propio de la izquierda tradicional: la revolución social– y sólo pretenden encontrar fórmulas de asimilación a las estructuras de poder o, a lo más, aspiran a lograr aperturas en la institucionalidad estatal. Este cambio de perspectivas respecto a la toma del poder –como lo exigía el marxismo– se ha dado seguramente por las continuas derrotas de las experiencias revolucionarias armadas en casi todo el mundo. El líder del zapatismo, el subcomandante Marcos, por ejemplo, se definió no como un revolucionario, sino como un simple “rebelde social”; el revolucionario aspira a la

toma del poder para producir cambios en la sociedad; el rebelde social buscaría producir cambios en la sociedad sin tener necesidad de tomar el poder.

EN ESTA MISMA dinámica se desenvuelven los denominados movimientos sociales latinoamericanos, que generalmente son identificados con la izquierda. Por su propia naturaleza, carecen de estructura, de idearios y programa, conservan el sentido antiimperialista de la izquierda tradicional, circunscriben su discurso a una contenciosa prédica antineoliberal –en realidad se oponen genéricamente a las políticas emanadas del Consenso de Washington– cuestionan el ALCA y los transgénicos.

La gran discusión de fondo entre la izquierda latinoamericana actual y los partidos que representan a la derecha versa sobre la “cantidad” de Estado y de mercado que debe pervivir, porque hasta hoy ninguna izquierda ha sido capaz de proponer un modelo económico alternativo que logre la emancipación de las personas de la opresión capitalista. Más todavía, las izquierdas latinoamericanas que ya llegaron al poder como la de Lula, la de Chávez o la de Tabaré, han optado por dar continuidad al modelo neoliberal y al sometimiento de sus Estados al mandato imperialista. De este modo, el sentido esencial de la denominación “izquierda” –su real contenido emancipatorio– ha entrado en moratoria. De ahí que para los latinoamericanos repensar el concepto de izquierda hoy sea una tarea de primer orden.

1. Ernst H. Kantorowicz, *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Alianza Editorial, Madrid, 1985.
2. Angel Rodríguez Kauth, “Izquierda y derecha en Política”, *Realidad* No 82, julio-agosto, 2001, Universidad Centroamericana José Simeón Caña, San Salvador.
3. Gustavo Bueno, *El Mito de la izquierda*, Ediciones B, Barcelona, 2003.

El desencuentro de dos razones revolucionarias

Indianismo y MARXISMO

En Bolivia, el antiguo marxismo no es significativo ni política ni intelectualmente, y el marxismo crítico, proveniente de una nueva generación intelectual, tiene una influencia reducida y círculos de producción aún limitados. Por el contrario, el indianismo, poco a poco, se ha ido constituyendo en una narrativa de resistencia que en estos últimos tiempos se propuso como una auténtica opción de poder

Por Álvaro García Linera*

EN LOS ÚLTIMOS cien años, en Bolivia se han desarrollado cinco grandes ideologías o "concepciones del mundo" de carácter contestatario y emancipatorio. La primera de estas narrativas de emancipación social fue el anarquismo, que logró articular las experiencias y demandas de sectores laborales urbanos vinculados al trabajo artesanal y obrero en pequeña escala y al comercio. Presente desde fines del siglo XIX en algunos ámbitos laborales urbanos, su influencia más notable se da en los años 30 y 40 del siglo XX, cuando logra estructurar federaciones de asociaciones agremiadas de manera horizontal en torno a un programa de conquista de derechos laborales y a la formación autónoma

de una cultura libertaria entre sus afiliados (1).

Otra ideología que ancla sus fundamentos en las experiencias de siglos anteriores es la que podríamos llamar indianismo de resistencia, que surgió después de la derrota de la sublevación y del gobierno indígena dirigidos por Zárate Willka y Juan Lero, en 1899. Reprimido este proyecto de poder nacional indígena, el movimiento étnico asumió una actitud de renovación del pacto de subalternidad con el Estado mediante la defensa de las tierras comunitarias y el acceso al sistema educativo. Sustentado en una cultura oral de resistencia, el movimiento indígena, predominantemente aymara combinará de manera

*Sociólogo y matemático, autor de varios libros, el más reciente es *Sociología de los movimientos sociales*, Oxfam, La Paz, 2005.



GASTÓN UGALDE

de manera práctica. No es casual que este pensamiento se acercara a la oficialidad del ejército –la institución clave en la definición del poder estatal– y que varios de sus promotores, como Paz Estenssoro, participaran en gestiones de los cortos gobiernos progresistas militares que erosionaron la hegemonía política conservadora de la época. Tampoco es casual que, con el tiempo, los nacionalistas revolucionarios combinaran de manera decidida sublevaciones (1949), con golpes de Estado (1952) y participación electoral como muestra de una clara ambición de poder.

Obtenido el liderazgo de la revolución de 1952 por hechos y propuestas prácticas, el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) hará que su proyecto partidario devenga en toda una concepción del mundo emitida desde el Estado, dando lugar a una reforma moral e intelectual que creará una hegemonía política cultural de 35 años de duración en toda la sociedad boliviana, independientemente de que los sucesivos gobiernos sean civiles o militares.

El marxismo primitivo

Si bien se puede hablar de una presencia de pensamiento marxista desde los años 20, a través de la actividad de intelectuales aislados como Tristan Marof (2), el marxismo, como cultura política en disputa por la hegemonía ideológica cobrará fuerza en los años 40, por medio de la actividad partidaria del Partido de Izquierda Revolucionaria (PIR), el Partido Obrero Revolucionario (POR) y la producción intelectual de sus dirigentes (Guillermo Lora, José Aguirre Gainsborg, José Antonio Arce, Arturo Urquidí, etc.).

El surgimiento del marxismo y su recepción en el ámbito social vendrá marcado por dos procesos constitutivos. El primero radica en una producción ideológica directamente vinculada a la lu- ➤➤➤

fragmentada la negociación de sus autoridades originarias con la sublevación local hasta ser sustituido, como horizonte explicador del mundo en las comunidades, por el nacionalismo revolucionario a mediados de siglo.

El nacionalismo revolucionario y el marxismo primitivo serán dos narrativas políticas que emergerán simultáneamente con vigor después de la Guerra del Chaco, en sectores relativamente parecidos (clases medias letradas), con

propuestas similares (modernización económica y construcción del Estado nacional) y enfrentados a un mismo adversario, el viejo régimen oligárquico y patronal.

A diferencia de este marxismo naciente, para el cual el problema del poder era un tema retórico que buscaba ser resuelto en la fidelidad canónica al texto escrito, el nacionalismo revolucionario, desde su inicio, se perfilará como una ideología portadora de una clara voluntad de poder que debía ser resuelta

cha política, lo que conjuró la tentación de un "marxismo de cátedra". Los principales intelectuales que se adscriben a esa corriente participan del activismo político, ya sea en la lucha parlamentaria o en la organización de las masas, lo que influirá tanto en las limitaciones teóricas de la producción intelectual de la época —más apegada a una repetición de los sencillos esquemas de los manuales de economía y filosofía soviéticos—, como en la constante articulación de sus reflexiones con el acontecer político práctico de la sociedad.

El otro hecho notable de este nacimiento lo representa la recepción del marxismo, y del propio nacionalismo revolucionario en el mundo laboral, que viene precedida de una modificación de la composición de clase de los núcleos económicamente más importantes del proletariado minero y fabril boliviano, que se hallan en pleno tránsito del "obrero artesanal de empresa" al "obrero de oficio de gran empresa". Esto significa que el marxismo se enraza en el *locus* obrero en el momento en que se está consolidando la mutación de la centralidad de los saberes individuales del trabajo y del virtuosismo tradicional artesanal que caracterizaba la actividad productiva en los talleres y las industrias, en la primacía del soporte técnico industrial y en una división del trabajo eslabonada en el tiempo de los obreros industriales en las empresas mineras de estaño y de las fábricas, principalmente textiles urbanas (3).

Se trata, por tanto, de un proletariado que interioriza la racionalidad técnica de la modernización capitalista de gran empresa, y que está subjetivamente dispuesto a una razón del mundo guiada por la fe en la técnica como principal fuerza productiva, en la homogeneización laboral y la modernización industrial del país. Se trata ciertamente del surgimiento de un

tipo de proletariado que se halla en proceso de interiorización de la subsunción real del trabajo al capital como un prejuicio de masa (4) y será sobre esta nueva subjetividad proletaria que ocupará el centro de las actividades económicas fundamentales del país, que el marxismo, con un discurso de racionalización modernizante de la sociedad, logrará enraizarse durante décadas.

El marxismo de esta primera época es, sin lugar a dudas, una ideología de modernización industrial del país en lo económico, y de consolidación del Estado nacional en lo político. En el fondo, todo el programa revolucionario de los distintos marxismos de esta etapa, hasta los años 80, tendrá —aun cuando lleve diversos nombres, la revolución "proletaria" del POR, "democrática-burguesa en transición al socialismo" del Partido Comunista Boliviano (PCB), de "liberación nacional" del Ejército de Liberación Nacional (ELN), "socialista" del Partido Socialista 1 (PS-1)— objetivos similares: despliegue incesante de la modernidad capitalista del trabajo, sustitución de las relaciones "tradicionales" de producción, especialmente de la comunidad campesina que deberá "colectivizarse" u "obrerizarse", homogeneización cultural para consolidar el Estado y una creciente estatalización de las actividades productivas como base de una economía planificada y de una cohesión nacional-estatal de la sociedad. En el fondo, este marxismo primitivo, por sus fuentes y sus objetivos, será una especie de nacionalismo revolucionario radicalizado y de ahí que no sea raro que los militantes y los cuadros marxistas de las fábricas y minas, especialmente "poristas" y "piristas", se hayan incorporado rápidamente al partido triunfador de abril del 52, o que la masa proletaria de influencia de estos partidos marxistas, en los hechos, haya actuado

bajo el comando ideológico movimientista en los momentos de la definición política. De esta forma, mientras que en los congresos mineros o fabriles se podía aprobar el programa de transición trostkista, en las elecciones presidenciales y en el comportamiento político se era movimientista, pues, en el fondo, lo que diferenciaba a marxistas y nacionalistas no era tanto el discurso, modernizante, estatalista y homogeneizante, sino la voluntad de poder de los últimos para llevar adelante lo prometido.

Con todo, el marxismo llegó a formar una cultura política extendida en sectores obreros, asalariados y estudiantiles basada en la primacía de la identidad obrera por encima de otras identidades, en la convicción acerca del papel progresista de la tecnología industrial en la estructuración de la economía, del papel central del Estado en la propiedad y distribución de la riqueza, de la nacionalización cultural de la sociedad en torno a estos moldes y de la "inferioridad" histórica y clasista de las sociedades campesinas mayoritarias en el país.

Esta narrativa modernista y teleológica de la historia, por lo general adaptada de los manuales de economía y filosofía, creará un bloque cognitivo y una imposibilidad epistemológica sobre dos realidades que serán el punto de partida de otro proyecto de emancipación que con el tiempo se sobrepondrá a la propia ideología marxista: la temática campesina y étnica del país.

Considerada desde la perspectiva del capitalismo europeo, cuna del proletariado llamado a hacer la revolución y a partir de la disolución de las relaciones tradicionales campesinas, la izquierda marxista ubicará a la realidad agraria como representante del "atraso" que debe dar paso al "progreso" de la industria que permitiría pensar en la emancipación. En ese sentido, el agro se presentará como un

lastre para los sujetos de la revolución social, los proletarios, que deberán buscar la mejor manera de "arrastrar" a los "pequeños propietarios" de la tierra. La lectura clasista de la realidad agraria que hará el marxismo no vendrá por el lado de la subsunción formal y real, que hubiera permitido develar las condiciones de explotación de este sector productivo; se lo hará desde el esquema —prejuicio— del enclavamiento a partir de la propiedad, con lo que trabajadores directos quedarán en el saquillo de "pequeños burgueses" de dudosa fidelidad revolucionaria por su apego a la propiedad.

En este esquema, la comunidad y sus relaciones productivas sencillamente no existirán en el horizonte interpretativo de este marxismo (5) y mucho menos cualquier otra identidad social que no sea la estrictamente económica; en este caso, campesina. Los repertorios culturales de las clases sociales, la diversidad identitaria de la sociedad o la existencia de naciones y pueblos indígenas serán un no lugar en la literatura y en la estrategia izquierdista, a excepción de Ovando Sáenz (6), cuyo pionero aporte rápidamente será silenciado por la vulgata partidaria de "clases" sociales identificadas, ni siquiera por la estructura de las relaciones de producción y reproducción social, sino tan sólo por las relaciones de propiedad, lo que producirá un reduccionismo clasista de la realidad social boliviana y un reduccionismo jurídicista y legalista de la conformación de las "clases sociales" (7).

Para este marxismo no había ni indios ni comunidad, con lo que una de las más ricas vetas del pensamiento marxista clásico queda bloqueada y rechazada como herramienta interpretativa de la realidad boliviana (8); además, esta posición obligará al emergente indianismo político a afirmarse precisamente en combate ideológico,

tanto contra las corrientes nacionalistas como contra las marxistas, que rechazaban y negaban la temática comunitaria agraria y étnico nacional como fuerzas productivas políticas capaces de servir de poderes regenerativos de la estructura social, tal como precisamente lo hará el indianismo.

Las posteriores conversiones respecto a esa temática por parte de la izquierda a fines de los 80, a partir de las cuales se "descubrirán" a la comunidad y la diversidad nacionalista del país, no sólo serán meramente testimoniales —pues la izquierda marxista primitiva había entrado en franca decadencia intelectual y marginalidad social—, sino que además la temática será abordada de la misma manera superficial e instrumental con la que décadas atrás fue interpretada la centralidad proletaria.

Al final, una lectura mucho más exhaustiva de la temática indígena y comunitaria vendrá de la mano de un nuevo marxismo crítico y carente de auspicio estatal que, desde finales del siglo XX y a principios del XXI, apoyándose en las reflexiones avanzadas por Zavaleta, buscará una reconciliación de indianismo y marxismo, capaz de articular los procesos de producción de conocimiento local con los universales (9).

El indianismo

El voto universal, la reforma agraria, que acabó con el latifundio en el altiplano y los valles, y la educación gratuita y universal, hicieron del ideario del nacionalismo revolucionario un horizonte de época que envolvió buena parte del imaginario de las comunidades campesinas que hallaron en este modo de ciudadanía, de reconocimiento y movilidad social, una convocatoria nacionalizadora y culturalmente homogeneizante, capaz de desplazar y diluir el programa nacional étnico de resis-

cia gestado décadas atrás. Fueron momentos de una creciente desentramación del discurso e ideario campesino, una apuesta a la inclusión imaginada en el proyecto de cohesión cultural mestiza irradiada desde el Estado y de la conversión de los nacientes sindicatos campesinos en la base de apoyo del Estado nacionalista, tanto en su fase democrática de masas (1952-1964), como en la primera etapa de la fase dictatorial (1964-1974).

El sustento material de este período de hegemonía nacional estatal será la creciente diferenciación social en el campo y permitirá mecanismos de movilidad interna vía los mercados y la ampliación de la base mercantil de la economía rural, la acelerada descampesinización que llevará a un rápido crecimiento de las ciudades grandes e intermedias y a la flexibilidad del mercado de trabajo urbano que habilitará la creencia de una movilidad campo-ciudad exitosa mediante el acceso al trabajo asalariado estable y el ingreso a la educación superior como modos de ascenso social.

Los primeros fracasos de este proyecto de modernización económica y de nacionalización de la sociedad se comenzarán a manifestar en los años 70, cuando la etnicidad, bajo la forma del apellido, el idioma y el color de piel, será reactualizada por las élites dominantes como uno más de los mecanismos de selección para la movilidad social, renovando la vieja lógica colonial de enclavamiento y desclasamiento social que se tenía, junto a las redes sociales y a la capacidad económica, como los principales medios de ascenso y descenso social.

Ello, sumado a la estrechez del mercado laboral moderno, incapaz de acoger a la creciente migración, habilitará un espacio de naciente disponibilidad para el resurgimiento de la nueva visión ➔➔➔



GASTÓN UGALDE

8

del mundo indianista que, en estos últimos 34 años, ha transitado varios períodos: el período formativo, el período de la cooptación estatal y el período de su conversión en estrategia de poder.

Gestación del indianismo katarista

El primer período es el de la gestación del indianismo katarista, en tanto construcción discursiva, política y cultural formadora de fronteras culturales como modo de visibilización de exclusiones y jerarquías sociales. Inicialmente el indianismo katarista nace como discurso político que comienza a resignificar de manera sistemática la historia, la lengua y la cultura. En unos casos, esta formación discursiva revisará la historia colonial y republicana para mostrar las injusticias, las usurpaciones y discriminaciones de las que serán

objeto los pueblos indígenas en la gestión de las riquezas y poderes sociales. En otros casos, se denunciarán las trabas en los procesos de ciudadanía y de ascenso social ofertados por el proyecto mestizo nacionalista iniciado en 1952. En ambas vertientes complementarias, se trata de un discurso denunciativo e interpelatorio que, asentado en la revisión de la historia, echa en cara la imposibilidad de cumplir los compromisos de ciudadanía, de mestizaje, de igualdad política y cultural, con la cual el nacionalismo se acercó al mundo indígena campesino después de 1952.

Esto va a suceder desde los años 70, en plena vigencia del modelo estatal centralista y productor, y se va a llevar adelante por medio de la actividad de una intelectualidad aymara migrante, temporal o permanente, que accede a procesos de escolarización

superior y vida urbana, pero manteniendo aún vínculos con las comunidades rurales y sus sistemas de autoridad sindical. Estos intelectuales, en círculos políticos autónomos o en pequeñas empresas culturales (el fútbol, los programas de radio, charlas en las plazas, etc.) (10), van construyendo, entre dirigentes de sindicatos agrarios, redes de comunicación y de relectura de la historia, la lengua y la etnicidad que comienzan a disputar la legitimidad de los discursos campesinistas con los que el Estado y la izquierda convocaban al mundo indígena.

El aporte fundamental de este período es la reinención de la indianidad, pero ya no como estigma, sino como sujeto de emancipación, como designio histórico, como proyecto político. Se trata de un auténtico renacimiento discursivo del indio a través de la reivindicación y reinención de su

historia, de su pasado, de sus prácticas culturales, de sus penurias, de sus virtudes, que ha de tener un efecto práctico en la formación de autoidentificaciones y formas organizativas.

En esta primera etapa del período formativo se destacará la obra de Fausto Reinaga, que puede ser considerado como el intelectual del indianismo más relevante e influyente de todo este período histórico. Su obra está dirigida a construir una identidad y en la medida en que no hay identidad colectiva que se construya, por lo menos en un inicio, más que afirmándose frente y en contra de las otras identidades, el indianismo en esta época no sólo se diferenciará de la "otra" Bolivia mestiza y colonial, sino también de la izquierda obrerista, fuertemente asociada al proyecto homogeneizante y modernista del Estado nacionalista.

De entrada, el indianismo rompe lanzas frente al marxismo y se le enfrenta con la misma vehemencia con la que critica a otra ideología fuerte de la época, el cristianismo, considerados ambos como los principales componentes ideológicos de la dominación colonial contemporánea. En esta descalificación indianista del marxismo como proyecto emancipador ha de contribuir la propia actitud de los partidos de izquierda que seguirán subalternizando al campesino frente a los obreros, se opondrán a la problematización de la temática nacional indígena en el país y, como hoy lo hacen las clases altas, considerarán un retroceso histórico respecto de la "modernidad" cualquier referencia a un proyecto de emancipación sustentado en potencialidades comunitarias de la sociedad agraria.

A partir de este fortalecimiento, en oposición, el discurso katarista indianista, a fines de los años 70, se va a dividir en cuatro grandes vertientes. La primera, la sin-

dical, que va a dar lugar a la formación de la Confederación Sindical Unica de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), hecho que sella simbólicamente la ruptura del movimiento de los sindicatos campesinos con el Estado nacionalista en general y, en particular, con el pacto militar campesino que había inaugurado una tutela militar sobre la organización campesina. La otra vertiente es la política partidaria, no solamente con la formación del Partido Indio, a fines de los años 60, sino de del Movimiento Indio Túpac Katari (MITKA) y el Movimiento Revolucionario Túpac Katari (MRTK), que van a incorporarse, de manera frustrada, en varias competencias electorales hasta fines de los años 80. La tercera vertiente, al lado de la política y la sindical, va a ser la corriente académica, historiográfica y de investigación sociológica. Se ha dicho que todo nacionalismo es en el fondo un revisionismo histórico y de ahí que no sea raro que una amplia generación de migrantes aymaras, que entran al mundo universitario entre los años 70 y 80, se dedique precisamente a llevar adelante, de manera rigurosa, este revisionismo histórico mediante el estudio de casos de levantamientos, de caudillos, de reivindicaciones indígenas desde la Colonia hasta nuestros días.

Si bien hay varias corrientes en este momento, la fuerza del movimiento indianista katarista va a estar centrada en la CSUTCB. Pero como en toda identidad de los subalternos, esta fuerza de movilización no va a dejar de presentar el trenzado de múltiples pisos estratégicos de interpelación al Estado. Así, si bien, por una parte es posible encontrar una fuerte retórica etnicista en los discursos de los dirigentes, en la simbología usada para identificarse —los retratos de los líderes indígenas, la *wiphala*—, en los hechos, la fuerza discursiva

movilizable de la CSUTCB ha de estar básicamente centrada en reivindicaciones de tipo clasista y económica, como aquellas que dieron lugar al primer gran bloqueo de caminos de la flamante dirección sindical a la cabeza de Genaro Flores, en diciembre de 1979. Las movilizaciones de la CSUTCB con predominio en la convocatoria política y étnico nacional por encima de las reivindicaciones estrictamente campesinas, recién se darán con las rebeliones del año 2000, 2001 y 2003.

Un segundo momento de este período de formación discursiva y de élite de la identidad aymara se va a producir cuando, desde los primeros años de la década de los 80, se produce una lenta pero creciente descentralización de este discurso; los ideólogos y activistas del indianismo katarista se fragmentan dando lugar a tres grandes corrientes. La culturalista, que se refugia en el ámbito de la música, la religiosidad y que hoy en día es denominada como la de los "pachamámicos". Básicamente es un discurso que ha perdido la carga política inicial y tiene una fuerte carga de folclorización de la indianidad. Una segunda vertiente, menos urbana que la anterior, se ha denominado la de los discursos políticos "integracionistas", en la medida en que enarbola una reivindicación del ser indígena como fuerza de presión para obtener ciertos reconocimientos en el orden estatal vigente. Se trata de una formación discursiva de lo indígena en tanto sujeto querellante, demandante de reconocimiento por parte del Estado, para incorporarse a la estatalidad y ciudadanía vigente, pero sin perder por ello sus particularidades culturales. El ala katarista del movimiento de reinención de la indianidad es la que dará cuerpo a esta posición. Aquí, el indígena es la ausencia de igualdad ante el Estado por una pertenencia cultural (ay- ➡➡➡)

9

➔ mara y quechua) que deviene así en signo identificador de una carencia de derechos (la igualdad), de un porvenir (la ciudadanía plena) y de una distinción identitaria (la multiculturalidad).

Este discurso construye su imaginario a través de la denuncia de la existencia de dos tipos de ciudadanía: la de "primera clase", monopolizada por los *q'aras*, y la ciudadanía de "segunda clase", a ésta pertenecerían los indígenas. Mediante esta jerarquización de los niveles de ciudadanía en la sociedad boliviana, lo que este discurso realiza es una lucha por el reconocimiento de la diferencia, pero para lograr la supresión de ésta y alcanzar la igualdad y homogeneización, al menos política, en lo que se considera la "ciudadanía de primera clase".

En este caso, la diferencia no es enarbolada como portadora de derechos, lo que requeriría pensar en una ciudadanía multicultural o en la reivindicación de derechos políticos colectivos, ciudadanía diferenciadas y estructuras político institucionales plurales, pero con iguales prerrogativas políticas frente al Estado. La diferencia es aquí un paso intermedio a la nivelación, por lo que el horizonte político con el que el katarismo proyecta al indígena sigue siendo el de la ciudadanía estatal exhibida por las élites dominantes desde hace décadas atrás. De cierto modo, la distancia con el discurso modernizador del nacionalismo revolucionario no radica en este destino final de lo que ha de entenderse por ciudadanía y marco institucional para ejercerla, sino en el reconocimiento de la pluralidad cultural para poder acceder a ella, que será precisamente el aporte del moderno discurso liberal frente a la problemática de los "pueblos" y "etnias". No será raro, por tanto, que muchos de los personajes del katarismo, elaboradores de este discurso, colaboren

posteriormente con propuestas modernizantes y multiculturalistas del antiguo partido nacionalista que en 1993 llegará otra vez al gobierno.

Paralelamente, en los años 80, esta corriente ideológica, más vinculada al sindicalismo campesino, será la más propensa a acercarse a las corrientes marxistas y al aún predominante movimiento obrero organizado en torno a la Central Obrera Boliviana (COB). Por ejemplo, Genaro Flores logrará establecer alianzas con el frente izquierdista Unidad Democrática Popular (UDP) en las elecciones de 1980 y algunos de sus cuadros políticos se incorporarán a la gestión de gobierno de Siles Zuazo.

En los años posteriores, dirigentes de esta fracción katarista buscarán modificar desde adentro la composición orgánica de la representación social de la COB, dando lugar a una de las más importantes interpelaciones indígenas a la izquierda obrera.

Una tercera variante discursiva de este movimiento indianista katarista va a ser la vertiente ya estrictamente nacional indígena, enarbolada de manera intuitiva inicialmente por militantes, activistas y teóricos indianistas influidos por Fausto Reinaga (11), que buscan la constitución de una República India. Se trata de un discurso que no le pide al Estado el derecho de ciudadanía, sino que pone de manifiesto que deben ser los mismos indígenas quienes deben, porque quieren, ser los gobernantes del Estado. Un Estado que, precisamente por esta presencia india, tendrá que constituirse en otro Estado y en otra república, en la medida en que el Estado Republicano contemporáneo ha sido una estructura de poder levantada sobre la exclusión y exterminio del indígena.

Bajo esta mirada, el indígena aparece entonces no sólo como un sujeto político, sino también co-

mo un sujeto de poder, de mando, de soberanía. La propia narrativa histórica del indígena que construye este discurso va más allá de la denuncia de las exclusiones, las carencias o los sufrimientos que caracteriza a la reconstrucción culturalista; es una narrativa heroica, hasta cierto punto guerrera, marcada por levantamientos, por resistencias, por aportes, por grandezas cíclicamente reconstruidas de varias formas y que algún día habrá de reestablecerse de manera definitiva mediante la "revolución india".

En este caso, el indio es concebido como proyecto de poder político y social sustitutivo del régimen republicano de élites *q'aras*, que son consideradas como innecesarias en el modelo de sociedad propugnado. En su etapa inicial, este discurso toma la forma de un panindigenismo, en la medida en que se refiere a una misma identidad india que se extiende a lo largo de todo el continente, con pequeñas variantes regionales. Esta mirada transnacional de la estructura civilizatoria indígena puede considerarse imaginariamente expansiva en la medida en que supera el localismo clásico de la demanda indígena; pero, al mismo tiempo, presenta una debilidad en la medida en que minimiza las propias diferencias intraindígenas y las diferentes estrategias de integración, disolución o resistencia por las que cada nacionalidad indígena optó dentro los múltiples regímenes republicanos instaurados desde el siglo pasado.

De ahí que en una segunda etapa, una corriente al interior de esta vertiente indianista encabezada por Felipe Quispe y la organización Ayllus Rojos (12), realiza dos nuevos aportes a lo heredado por Reinaga. Por una parte, el reconocimiento de una identidad popular boliviana resultante de los siglos de mutilados mestizajes culturales y laborales en diferentes zonas urba-

nas y rurales. Esto es importante porque en la óptica inicial del indianismo, lo "boliviano" era meramente una invención de una reducidísima élite extranjera, cuyo papel era el de retirarse a sus países de origen europeo. Bajo esta nueva mirada, en cambio, las formas de identidad popular bolivianas, como la obrera, hasta cierto punto la campesina en determinadas regiones, aparecen como sujetos colectivos con los cuales hay que trazar políticas de alianza, acuerdos de mutuo reconocimiento, etc. Este será el significado político de la llamada teoría de las "dos Bolivias".

El segundo aporte de este discurso es el de la especificidad de la identidad indígena aymara. Si bien hay un esfuerzo por inscribir en lo indígena múltiples sectores urbanos y rurales, hay una lectura más precisa y efectiva de esta construcción identitaria en torno al mundo aymara, no sólo a partir de la politización del idioma y el territorio, sino también de sus formas organizativas, de su historia diferenciada respecto de los otros pueblos indígenas. De esta forma, el indio aymara aparece de manera nítida como identidad colectiva y como sujeto político encaminado a un destino de autogobierno, de autodeterminación. Ciertamente, se trata de una peculiar articulación entre las lecturas de la tradición histórica de las luchas indígenas de autonomía, con las modernas lecturas de autodeterminación de las naciones desarrolladas por el marxismo crítico y cuya importancia radica en que permite centrar el discurso en ámbitos territoriales específicos, en masas poblacionales verificables y en sistemas institucionales de poder y movilización más compactos y efectivos que los de la *panindianidad*. De ahí que se puede afirmar que a partir de esta formación discursiva, el indio y el indianismo devienen en un discurso estrictamente nacional; el de la nación

indígena aymara. Estos dos aportes del indianismo como estrategia de poder descentrarán la enemistad de esta corriente ideológica con algunas vertientes del marxismo, dando lugar a un diálogo, ciertamente tenso, entre esta corriente indianista y emergentes corrientes intelectuales marxistas críticas que ayudarán a definir de una manera mucho más precisa la direccionalidad de la lucha y construcción de poder político en esa estrategia indianista.

La cooptación estatal

El segundo período de la construcción del discurso nacional indígena es el de la cooptación estatal. Éste se inicia a fines de los años 80, en momentos en que se atraviesa por una fuerte frustración política de intelectuales y activistas del movimiento indígena, en la medida en que sus intentos de convertir la fuerza de la masa indígena sindicalizada en votación electoral no dan los resultados esperados. Esto va a dar lugar a una acelerada fragmentación de corrientes aparentemente irreconciliables dentro del movimiento indianista katarista, sin que ninguna de ellas logre articular hegemoníicamente al resto. La integración y competencia al interior de las estructuras liberal republicanas de poder (sistema de partidos, delegación de la voluntad política, etc.), marcarán los límites estructurales de la lectura integracionista y pactista del indianismo katarista. También es una época en la que, a la par de una mayor permeabilidad de este discurso en la sociedad, se dan los primeros intentos de reelaboración de estas propuestas por partidos de izquierda e intelectuales bolivianos, pero no con el afán de entender esa propuesta, sino de instrumentalizarla en la búsqueda de apoyo electoral y financiamientos extranjeros.

Al tiempo que la sociedad y



los partidos de izquierda marxista asisten al brutal desmoronamiento de la identidad y fuerza de masa obrera sindicalmente organizada, la adopción y reelaboración de un discurso etnicista se les presenta como una opción de recambio en los sujetos susceptibles de ser convocados. De esta manera, la estructura conceptual con la que esta izquierda en decadencia se acerca a la construcción discursiva indígena no recupera el conjunto de la estructura lógica de esa propuesta, lo que hubiera requerido un desmontaje del armazón colonial y vanguardista que caracte-

➔ rizaba al izquierdismo de la época.

Curiosamente, éste también es un momento de confrontación al interior de la CSUTCB entre el discurso étnico campesino katarista e indianista y el discurso izquierdista frugalmente etnizado. La derrota de Genaro Flores en el congreso de 1988 cerrará un ciclo de hegemonía discursiva del katarismo indianista en la CSUTCB, dando lugar a una larga década de predominio de versiones despolitizadas y culturalistas de la identidad indígena, muchas veces directamente emitidas desde el Estado o las instituciones no gubernamentales. Paralelamente a este repliegue sindical y frustración electoral, una parte de la militancia indianista adoptará posiciones organizativas más radicales formando el Ejército Guerrillero Tupaj Katari (EGTK), bajo la propuesta teórica de autogobierno indígena aymara y apuntalamiento de estructuras militarizadas en las comunidades del altiplano, influyendo quince años después en las características organizativas y discursivas de las rebeliones indígenas en el altiplano norte en el siglo XXI.

El MNR es el partido político que con mayor claridad detecta el significado de la formación discursiva de un nacionalismo indígena, visto como un peligro, así como también las debilidades que atravesaba el movimiento indígena. Por medio de la alianza con Víctor Hugo Cárdenas y una serie de intelectuales y de activistas del movimiento indígena, el MNR convierte en política de Estado el reconocimiento retórico de la multiculturalidad del país, mientras que la Ley de Participación Popular habilita mecanismos de ascenso social local capaces de succionar el discurso y la acción de una buena parte de la intelectualidad indígena crecientemente descontenta.

La aplicación de la Ley de Participación Popular, si bien ha contribuido en algunos casos a un no-

table fortalecimiento de las organizaciones sindicales locales que han logrado proyectarse electoralmente en el ámbito nacional, también puede ser vista como un mecanismo bastante sofisticado de cooptación de líderes y de activistas locales, que comienzan a girar y propugnar sus luchas y sus formas organizativas alrededor de los municipios y las instancias indígenas expresamente creadas por el Estado. Ello ha de inaugurar un espacio de fragmentación étnica, en la medida en que también fomenta el resurgimiento y la invención de etnicidades indígenas locales, de ayllus y asociaciones indígenas separadas entre sí, pero vinculadas verticalmente a una economía de demandas y concesiones con el Estado. De esta manera, a la identidad indígena autónoma y asentada en la estructura organizativa de los "sindicatos", formada desde los años 70, se va a contraponer una caleidoscópica fragmentación de identidades de ayllus, de municipios y de "etnias".

Este será un momento de reacomodo de las fuerzas y corrientes internas del movimiento indígena, de una rápida amansamiento de los discursos de identidad a los parámetros emitidos por el Estado liberal, de desorganización social y de escasa movilización de masas indígenas. A excepción de la gran marcha de 1996 en contra de la ley INRA, el protagonismo social de las luchas sociales habrá de desplazarse del altiplano aymara a las zonas cocaleras del Chapare donde predominará un discurso de tipo campesino complementado con algunos componentes culturales indígenas.

El indianismo de los 90

El tercer período de este nuevo ciclo indianista puede ser calificado como estrategia de poder y se da a fines de los años 90 y principios del siglo XXI. Es el momento en

que el indianismo deja de ser una ideología que resiste en los resquicios de la dominación y se expande como una concepción del mundo proto hegemónica intentando disputar la capacidad de dirección cultural y política de la sociedad a la ideología neoliberal que había prevalecido durante los últimos dieciocho años. De hecho, hoy se puede decir que la concepción del mundo de corte emancipativo más importante e influyente en la actual vida política del país es el indianismo y es el núcleo discursivo y organizativo de lo que hoy podemos denominar la "nueva izquierda".

Independientemente de si los actores de esta reconstrucción del eje político contemporáneo acepten el denominativo de izquierdas como identidad (13), en términos de clasificación sociológica, los movimientos sociales indígenas, en primer lugar, y los partidos políticos generados por ellos, han creado una "relación de antagonismo entre partes contrapuestas" (14) en el universo político, precisamente representable por una dicotomía espacial como lo es "izquierdas y derechas", lo que no significa que, como antes, sea una identidad, pues, ahora éstas vienen más del lado de la autoadscripción a lo indígena (aymaras y quechuas), a lo originario (naciones ancestrales) o a lo laboral (el "pueblo sencillo y trabajador" de la Coordinadora del Agua de Cochabamba).

La base material de esta colocación histórica del indianismo es la capacidad de sublevación comunitaria con la que las comunidades indígenas responden a un creciente proceso de deterioro y decadencia de las estructuras comunitarias campesinas y de los mecanismos de movilidad social ciudad campo. Manifiesta ya desde los años 70, las reformas neoliberales de la economía incidirán de manera dramática en el sistema

de precios del intercambio económico urbano rural. Al estancamiento de la productividad agraria tradicional y la apertura de la libre importación de productos, los términos del intercambio regularmente desfavorables para la economía campesina se intensificarán drásticamente (15) comprimiendo la capacidad de compra, de ahorro y de consumo de las familias campesinas. A ello, se sumará un mayor estrechamiento del mercado de trabajo urbano y un descenso en el nivel de ingreso de las escasas actividades laborales urbanas con las que periódicamente complementan sus ingresos las familias campesinas. Esto restringe la complementariedad laboral urbano rural con la que las familias campesinas diseñan sus estrategias de reproducción colectiva.

Bloqueados los mecanismos de movilidad social internos y externos a las comunidades, con una migración acelerada a las ciudades en los últimos años, pero con una ampliación de la migración de doble residencia de aquellas poblaciones pertenecientes a zonas rurales con condiciones de relativa sostenibilidad productiva (que a la larga serán las zonas de mayor movilización indígena campesina), el punto de inicio de las sublevaciones y de expansión de la ideología indianista se da en el momento en el que las reformas de liberalización de la economía afecten las condiciones básicas de reproducción de las estructuras comunitarias agrarias y semi urbanas (agua y tierra). A diferencia de lo estudiado por Bourdieu en Argelia (16) donde el deterioro de la sociedad tradicional dio lugar a un subproletariado desorganizado, atrapado en redes clientelares y carente de autonomía política, el deterioro creciente de la estructura económica tradicional de la sociedad rural y urbana ha dado lugar a un fortalecimiento de los lazos comunitarios como mecanismos de se-

guridad primaria y reproducción colectiva. Es en medio de ello, y del vaciamiento ideológico que esta ausencia de porvenir modernizante provoca, que se ha podido expandir la ideología indianista capaz de brindar una razón del drama colectivo, precisamente a partir de la articulación política de las experiencias cotidianas de exclusión social, discriminación étnica y memoria social comunitaria de campesinos indios dejados a su suerte por un Estado empresario, dedicado exclusivamente a potenciar los diminutos enclaves de modernidad transnacionalizada de la economía. La politización que hará el indianismo de la cultura, del idioma, de la historia y la piel, elementos precisamente utilizados por la "modernidad" urbana para bloquear y legitimar la contracción de los mecanismos de inclusión y movilidad social, serán los componentes palpables de una ideología comunitarista de emancipación que rápidamente erosionará la ideología neoliberal, para entonces cosechadora de frustraciones por la excesiva inflación de ofertas que hizo al momento de consagrarse. Paralelamente, este indianismo cohesionará una fuerza de masa movilizable, insurreccional y electoral, logrando polarizar el campo político discursivo y consolidándose como una ideología con proyección estatal.

Este indianismo, como estrategia de poder, presenta en la actualidad dos vertientes: una de corte moderada (MAS-IPSP) y otra radical (MIP-CSUTCB). La vertiente moderada es la articulada en torno a los sindicatos campesinos del Chapare enfrentados a las políticas de erradicación de cocaes. Sobre un discurso campesinista que ha ido adquiriendo connotaciones más étnicas recién en los últimos años, los sindicatos cocaleros han logrado establecer un abanico de alianzas flexibles y plurales en función de un "instrumento político"

electoral que ha permitido a los sindicatos, especialmente agrarios, ocupar puestos de gobierno local y una brigada parlamentaria significativa. Reivindicando un proyecto de inclusión de los pueblos indígenas en las estructuras de poder y poniendo mayor énfasis en una postura antiimperialista, esta vertiente puede ser definida como indianista de izquierda por su capacidad de recoger la memoria nacional-popular, marxista y de izquierda formada en las décadas anteriores, lo que le ha permitido una mayor recepción urbana, multisectorial y plurirregional a su convocatoria, haciendo de ella la principal fuerza político parlamentaria de la izquierda y la principal fuerza electoral municipal del país.

Por su parte, la corriente indianista radical tiene más bien un proyecto de indianización total de las estructuras de poder político, con lo que, según sus líderes, los que deberían negociar sus modos de inclusión en el Estado son los "mestizos", en calidad de minorías incorporadas en condiciones de igualdad política y cultural a las mayorías indígenas. Si bien la temática campesina siempre está en el repertorio discursivo de este indianismo, todos los elementos reivindicativos están ordenados y direccionados por la identidad étnica ("naciones originarias aymaras y quechuas"). Se trata por tanto de una propuesta política que engarza directamente con el núcleo duro del pensamiento indianista del período formativo (Reinaga), y con ello, hereda la crítica a la vieja izquierda marxista, a su cultura que aún influye pasivamente en sectores sociales urbanos mestizos. Por ello, esta corriente se ha consolidado sólo en el mundo estrictamente aymara, urbano rural, por lo que puede ser considerada como un tipo de indianismo nacional aymara.

Pese a sus notables diferencias y enfrentamientos, ambas ➔➔➔

➔ corrientes comparten trayectorias políticas similares:

a) Tienen como base social organizativa los sindicatos y comunidades agrarias indígenas.

b) Los "partidos" o "instrumentos políticos" parlamentarios resultan de coaliciones negociadas de sindicatos campesinos y, en el caso del MAS, urbano populares, que se unen para acceder a representaciones parlamentarias, con lo que la triada "sindicato-masa-partido", tan propia de la antigua izquierda, es dejada de lado por una lectura del "partido" como prolongación parlamentaria del sindicato.

c) Su liderazgo y gran parte de su intelectualidad y plana mayor (en mayor medida en el MIP), son indígenas aymaras o quechuas y productores directos, con lo que la incursión en la política toma la forma de una autorrepresentación de clase y étnica simultáneamente.

d) La identidad étnica, integracionista en unos casos o autodeterminativa en otros, es la base discursiva del proyecto político con el que se enfrentan al Estado e interpelan al resto de la sociedad, incluido el mundo obrero asalariado.

e) Si bien la democracia es un escenario de despliegue de sus reivindicaciones, hay una propuesta de ampliación y complejización de la democracia a partir del ejercicio de lógicas organizativas no liberales y la postulación de un proyecto de poder en torno a un tipo de cogobierno de naciones y pueblos.

Lo que resta saber de este despliegue diverso del pensamiento indianista es si será una concepción del mundo que tome la forma de una concepción dominante de Estado, lo que requeriría la conversión de las fuerzas sociales y liderazgos que la propugnen en fuerzas de soberanía política en la dirección del Estado, o si, como parece insinuarse por las debilidades organizativas, errores políticos y

fraccionamientos internos de las colectividades que lo reivindican, será una ideología de unos actores políticos que sólo regularán los excesos de una soberanía estatal ejercida por los sujetos políticos y clases sociales que consuetudinariamente han estado en el poder.

Por último, en lo que respecta a la nueva relación entre estos indianismos y el marxismo, a diferencia de lo que sucedía en décadas anteriores, en las que la existencia de un vigoroso movimiento obrero estaba acompañada de una primaria pero extendida cultura marxista, hoy, el vigoroso movimiento social y político indígena no tiene como contraparte una amplia producción intelectual y cultural marxista. El antiguo marxismo de Estado no es significativo ni política ni intelectualmente y el nuevo marxismo crítico, proveniente de una nueva generación intelectual, tiene una influencia reducida y círculos de producción aún limitados. Con todo, no deja de ser significativo que este movimiento cultural y político indianista no venga acompañado de una también vigorosa intelectualidad letrada indígena e indianista. Si bien el indianismo actual tiene una creciente intelectualidad práctica en los ámbitos de dirección de sindicatos, comunidades y federaciones agrarias y vecinales, el movimiento carece de una propia intelectualidad letrada y de horizonte más estratégico. El grupo social indígena que podría haber desempeñado ese papel se halla aún adormecido por el impacto de la cooptación general de cuadros indígenas por el Estado neoliberal en la década de los 90. Y, curiosamente, son precisamente parte de estos pequeños núcleos de marxistas críticos los que con mayor acuciosidad reflexiva vienen acompañando, registrando y difundiendo este nuevo ciclo del horizonte indianista, inaugurando así la posibilidad de un espacio de comunica-

ción y enriquecimiento mutuo entre indianismos y marxismos, que serán, probablemente las concepciones emancipativas de la sociedad más importantes en Bolivia en el siglo XXI.

- 1 Dibbits I. Walsworth, *Pollerías libertarias. Federación Obrera femenina, 1927-1965*, Taipamu-Hisbol, Bolivia, 1989; también, Agustín Barcelli, "Medio siglo de luchas sindicales revolucionarias", en *Bolivia, 1905-1955*, Editorial del Estado, 1965.
- 2 Tristan Marof, *La justicia del inca*, Bruselas, 1926.
- 3 Álvaro García Linera, *La condición obrera. Estructuras materiales y simbólicas del proletariado de la minería mediana*, CIDES-UMSA-La Comuna, La Paz, 2000.
- 4 René Zavaleta, *Lo nacional popular en Bolivia*, Siglo XXI, México, 1986.
- 5 Notables excepciones de una lectura marxista mucho más consistente sobre el tema agrario en Bolivia se pueden hallar en Danilo Paz, *Estructura agraria en Bolivia*, Editorial Popular, La Paz, 1983; Jorge Echazu, *Los problemas agrarios campesinos de Bolivia*, La Paz, 1983.
- 6 G. Ovando Saenz, *El problema nacional y colonial en Bolivia*, La Paz, 1984.
- 7 José Antonio Arce, *Sociología marxista*, Oruro, 1963; Guillermo Lora, *Historia del movimiento obrero*, tomo III, Los Amigos del Libro, La Paz, 1980.
- 8 Sobre la comunidad en el pensamiento de Marx, revisar, *Escritos sobre Rusia II. El porvenir de la comuna rural rusa*, PyP, 90, Mexico, 1980; *Los apuntes etnológicos de Karl Marx*, Editorial Pablo Iglesias-Siglo XXI, España, 1988.
- 9 Luis Tapia, *La condición multisocietal*, CIDES-UMSA-Muela del Diablo, La Paz, 2002; Raúl Prada, *Largo octubre*, Plural, La Paz, 2004; Varios autores, *Tiempos de rebelión*, La Comuna, La Paz, 2001; varios autores, *Memorias de octubre*, Comuna, La Paz, 2004.
- 10 Javier Hurtado, *El katarismo*, Hisbol, La Paz, 1985.
- 11 Fausto Reinaga, *La revolución india*, La Paz, 1970; *La razón y el indio*, La Paz, 1978.
- 12 Felipe Qúispe, *Títpac Katari vive y vuelve carajo*, La Paz, 1989.
- 13 El indianismo fuerte nunca acepto ser calificado como de izquierda pues la izquierda tradicional reproducía los criterios antiindígenas y colonialistas de las derechas políticas.
- 14 Norberto Bobbio, *Derecha e izquierda*, Taurus, España, 1998.
- 15 Mamerto Pérez, *Apertura comercial y sector agrícola campesino*, Cedla, La Paz, 2004.
- 16 Pierre Bourdieu, *Algerie 60. Structures économiques et structures temporelles*, Les Editions de Minuit, París, 1977.



si hablamos de matar
mis palabras son **balas**
balas de paz
balas de justicia

Trayectoria política e ideológica:

Historia del Movimiento al SOCIALISMO (MAS)

Los sindicatos cocaleros del Chapare dieron origen al principal partido de la "nueva izquierda" boliviana. Aquí una breve historia del singular recorrido que ha tenido el MAS



GASTÓN UGALDE

Por Shirley Orozco Ramírez*

A PARTIR DE 1985, con la aplicación del modelo neoliberal, en Bolivia se implementó una serie de reformas estructurales que desmantelaron y desestructuraron gradualmente las industrias estatales y con ellas las estructuras organizativas de movilización, representadas en ese momento por el movimiento obrero y la vanguardia minera, diezmando, poco a poco, las organizaciones sociales existentes en torno a las cuales se había formado la izquierda boliviana desde mediados de siglo. Esto, sumado a la desastrosa gestión del gobier-

*Estudiante de sociología de la UMSA, prepara una tesis sobre la historia del MAS.

no de la coalición izquierdista de la Unidad Democrática Popular (UDP), a principios de los años 80, dará lugar a una marginalización y casi extinción de las agrupaciones políticas de izquierda en el país.

Sin embargo, desde fines de los años 80 en diferentes lugares del país se van organizando y reorganizando los "no lugares de la política" (1) posibilitando la emergencia de antiguos y nuevos movimientos sociales, muchos reincorporando en su accionar político trayectorias y saberes del pasado, y también renovados repertorios tácticos, formas organizativas y sentidos discursivos.

Uno de los movimientos que emerge en ese contexto en el Chapare cochabambino es el movimiento cocalero, que tras varios años de organización, lucha y resistencia logra, posteriormente, conformarse en la base social principal de lo que ahora es uno de los partidos políticos de izquierda más importantes: el Movimiento Al Socialismo - Instrumento Político Para la Soberanía de los Pueblos (MAS-IPSP). Partido que puede ser considerado, ahora, como la organización política más representativa de una nueva izquierda social y política en el país.

Trayectoria política del MAS

A finales de la década de los 80 en la zona del Chapare en el departamento de Cochabamba, paralelamente a la aplicación de políticas coercitivas llevadas adelante por el Estado boliviano y el gobierno Estadounidense de "lucha contra el narcotráfico", y en un contexto de conflicto y confrontación permanente contra estas medidas, surgió y se institucionalizó gradualmente el movimiento sindical cocalero.

Dentro del marco de la Ley 1008 (Ley del régimen de la coca y sustancias controladas, promulgada el 19 de julio de 1988) el gobierno boliviano identifica la re-

gión del Chapare como zona de producción excedentaria de coca (2), en consecuencia "zona ilegal" para el cultivo de la hoja de coca, aplicando los planes de erradicación forzosa de la coca de manera gradual y la simultánea sustitución de cultivos por el plan de desarrollo alternativo.

Pero el avance diacrónico de las políticas de erradicación de manera violenta -que conllevó la militarización del Chapare-, en relación al desarrollo alternativo caminó al fracaso (3) y coadyuvó a la activación y revitalización de un relativamente reciente movimiento sindical-campesino de las organizaciones cocaleras. La migración hacia la zona del Chapare -en gran magnitud de pasados centros mineros-, también conllevó la migración de experiencias y saberes de tipos de organización. Al respecto Stefanoni indica que "las formas organizativas e ideológicas del sindicalismo obrero -especialmente a partir de la crisis minera- a las zonas de colonización más recientemente, transmitieron una experiencia acumulada y contribuyeron a politizar reivindicaciones de carácter económico-corporativo" (4).

El asedio estatal a las familias campesinas que habían hallado en la producción de coca una actividad productiva mucho más rentable que cualquier otra actividad agraria (5), llevó rápidamente a la consolidación de una cultura sindical de resistencia y movilización permanente capaz de recuperar y radicalizar repertorios tácticos tradicionales de acción colectiva como las huelgas de hambre, los bloqueos de caminos, las manifestaciones y las largas marchas, todos ellos enmarcados en un contexto de acuerdos y desacuerdos, diálogos y negociaciones con el gobierno de turno.

Hasta ese momento, la lógica organizativa territorial del sindicalismo campesino, la disciplina y logística organizativa heredada del

movimiento minero y el precepto de la superioridad del sindicato sobre el partido había prevalecido en la organización del movimiento cocalero. Sin embargo, en 1994, después de diez o más años de la consolidación y politización del movimiento campesino y realizando la tradición político social, se rompe la contradicción partido - sindicato y se da el primer paso para crear el "Instrumento Político por la Soberanía de los Pueblos", meses antes de la "marcha por la vida, la coca y la soberanía nacional" (6). El contexto en el que surge la iniciativa es el primer Congreso Tierra y Territorio realizado en Santa Cruz en 1995, donde participaron la Central Sindical de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), la Central Sindical de Campesinos de Bolivia (CSCB), la Central Indígena del Oriente Boliviano (CIDOB), la Federación Nacional de Mujeres Campesinas de Bolivia - Bartolina Sisa (FNMCB-BS) (7) y otras organizaciones que, posteriormente, logran reafirmarse y fortalecerse en el VII Congreso Ordinario de la CSUTCB llevado a cabo entre marzo y abril de 1996, en Santa Cruz, calificado por muchos como histórico por la consolidación de la construcción del llamado "instrumento político". Es en este escenario donde se consigue la aprobación en base a las resoluciones acordadas y se crea la Asamblea por la Soberanía de los Pueblos (ASP) que no logra ponerse en práctica y se disuelve, por un lado, debido a la división interna y el alejamiento de Alejo Véliz y, por otro, a la desaprobación realizada por la Corte Nacional Electoral (CNE) a la sigla. Pero, la iniciativa seguía latente, y logra materializarse en el MAS-IPSP meses después.

La tesis del instrumento político consiste en romper la paradoja partido y sindicato por medio de la creación de un partido político que sea la extensión de las organizaciones sindicales, capaz ➡➡➡

➔ de convertirse en la vía —única forma por cierto— de participación política legítima en ese momento (8). Esta decisión romperá una vieja tesis de la izquierda tradicional que había separado la lógica organizativa partidaria, considerada de vanguardia ilustrada, y la organización sindical a la que se pretendía representar y conducir debido a la cohesión ideológica, el conocimiento de la “verdad” histórica y el nivel de “conciencia” que se suponía debía poseer la vanguardia partidaria. En la lógica del instrumento político, por el contrario, se planteaba una autorrepresentación de la propia sociedad en un “instrumento político” que se imaginaba como una prolongación más de la acción de los sindicatos, sólo que ahora en el ámbito electoral. De este modo la separación de la izquierda clásica entre vanguardia y masa, o entre partido y sindicato quedaba replanteada como una identidad entre ambos ya que el “partido” o instrumento, no era más que una de las funciones que el sindicato llevaba a cabo. La posibilidad de llegar a este tipo de planteamiento ha tenido que ver seguramente con varios factores vinculados a una acumulación histórica de experiencias al interior de los movimientos sociales, pero también a la propia composición socioeconómica y étnica de los nuevos liderazgos sociales que, a diferencia de la antigua izquierda, no provienen de las clases medias mestizas más propensas a capitalizar políticamente la cultura letrada, sino de sectores campesinos que han logrado politizar frente al Estado el conjunto de sus demandas en torno a una revitalización del discurso y la autoidentificación como pueblos y naciones indígenas originarias.

Si bien este planteamiento logró superar la antigua escisión entre “vanguardia” y “masa” de la izquierda boliviana, reforzando la

tradicción de acción política corporativa del sindicalismo boliviano, con el tiempo, se reforzará también una antigua dualidad propia del pensamiento liberal contemporáneo: la “política” como hecho parlamentario, ahora no sólo ejecutado por partidos sino también por sindicatos, y lo “social” como aquellas luchas reivindicativas que se realizan extra parlamentariamente, dando lugar a un reduccionismo parlamentarista del hecho político.

Con todo, el primer desborde electoral de esta coalición política de sindicatos agrarios del MAS-IPSP ocurre en las elecciones municipales de 1995, no con la sigla Asamblea por la Soberanía de los Pueblos (ASP), debido a que no contó con el reconocimiento de la Corte Nacional Electoral, pero sí con la sigla de Izquierda Unida (IU), por medio de un acuerdo electoral. En esa oportunidad, logró participar y obtener 49 concejalías y diez alcaldías, todas en el departamento de Cochabamba.

El próximo paso fue las elecciones presidenciales de 1997, también con la sigla de IU. En esa oportunidad, Alejo Veliz quien en ese momento era presidente de la ASP postula a la Presidencia, Marcos Domic, proveniente de la vieja izquierda y dirigente de IU a la Vicepresidencia y Evo Morales a una diputación uninominal. Del total de candidatos que postulan, sólo cuatro obtienen diputaciones uninominales, Evo Morales Ayma, Román Loayza, Félix Sánchez y Néstor Guzmán Villaruel.

El voto obtenido en esta contienda fue especialmente de cocalleros y regiones rurales de Cochabamba, enclaustrándose consecuentemente en un localismo, pero consiguiendo el 3.4 % de la votación general (9). Además el candidato Evo Morales fue elegido diputado uninominal de la circunscripción 27 de Cochabamba con el 61.8 % de los votos de su

circunscripción, consiguiendo un récord nacional.

Dos años más tarde, posterior a la ruptura entre Evo Morales y Alejo Veliz debido a varias disputas por el liderazgo campesino en Cochabamba y tras un nuevo intento frustrado por conseguir esta vez el reconocimiento de Instrumento Político Soberanía de los Pueblos (IPSP) ante la Corte Nacional Electoral, en las elecciones municipales de 1999 Evo Morales y sus seguidores deciden embarcarse con la sigla Movimiento Al Socialismo (MAS) (10) y consiguen de manera autónoma el 3,2 % de la votación a nivel nacional, traducida en 7 alcaldes y 27 concejales.

Posteriormente, durante los años 2000 y 2001 las sublevaciones sociales de la “guerra del agua” y el levantamiento aymara en el altiplano paceño modificarán radicalmente el escenario político. Los movimientos sociales indígenas y populares ya no articulados en torno a una base e identidad obrera de gran industria, ayudarán a reconstruir el tejido social debilitado por las reformas neoliberales de los años 80 y 90. En poco tiempo, estos movimientos sociales se convertirán en actores políticos con capacidad de modificar las políticas públicas (expulsión de la empresa transnacional Bechtel de Aguas del Tunari, anulación del Proyecto de Ley de Aguas, etc.), creando un debilitamiento del sistema político que hasta entonces se había sostenido en la votación de tres partidos (MNR, ADN Y MIR), erosionando el sistema de creencias dominante hasta esa época sustentada en la fe de las virtudes de las privatizaciones y los pactos partidarios. Nuevos proyectos societales de base indígena y una creciente inclinación a devolver al Estado el papel rector de la economía comenzarán a expandirse como un emergente sentido común en crecientes grupos sociales subalternos, de tal manera que

se habilitará un espacio de disponibilidad social a ser llenado por otras creencias y liderazgos sociales (11), coyuntura que será aprovechada electoralmente por el MAS-IPSP.

A partir de las elecciones presidenciales del 2002 el MAS amplía su espectro electoral presentando por primera vez candidaturas en todos los departamentos, a diferencia de otros comicios donde sólo había actuado localmente. Con una intención de voto menor al 5 %, como indica Salvador Romero Ballivián (12), el MAS comienza su camino electoral que desembocaría posteriormente a obtener el segundo lugar de votación en el país 20.94 %, con una diferencia mínima de 1.51 % en relación al primer lugar obtenido por el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) (22.45) %, consiguiendo de esa manera de los nueve departamentos del país, el triunfo en cuatro: La Paz, Cochabamba, Oruro y Potosí, obteniendo 8 senadores y 27 diputados.

En esta oportunidad, el MAS-IPSP logra una irradiación de su propuesta y proyecto político de lo rural a lo urbano y una proyección de lo local a lo nacional, logrando una alianza electoral inédita entre indígenas, campesinos y población urbana (viejos izquierdistas, sindicalistas, intelectuales y clase media).

Además, con el resultado numérico obtenido en las elecciones del 2002, históricamente el MAS rompe con una postura conservadora y prejuiciosa empleada a lo largo de la República. La ruptura se lleva a cabo cuando por primera vez en la historia, habitantes de clase baja e incluso clase media otorgan apoyo militante o a través del voto a un movimiento encabezado por un líder indígena y apuestan a una autorrepresentación, tanto de clase como étnica, cuestionando precisamente los dos cliques centrales de las relaciones de



EVO MORALES, LIDER DEL MAS.

FOTO: ENZO DE LUCCA

dominación contemporáneas.

Para que el MAS-IPSP obtuviera el resultado alcanzado en las elecciones del 2002, si bien fue decisivo el nuevo escenario de debilitamiento de las antiguas creencias neoliberales ordenadoras del mundo deseado, otros elementos de coyuntura también precipitaron este nuevo escenario electoral. En particular, la expulsión de Evo Morales del Parlamento a principios del año electoral —que le otorgó el aura de víctima política del criticado sistema político tradicional—, y la grosera intervención del embajador de EEUU Manuel Rocha que exhorta en reiteradas ocasiones al electorado boliviano a no votar por Evo Morales, ayudarán al MAS-IPSP a consolidarse, y ante todo a Evo Morales como la figura más emblemática de esta emergencia de la izquierda indígena que, a diferencia de Felipe Quispe, que de hecho fue más decisivo en la construcción de la fuerza de movilización y en el discurso radical indígena, halló mucha mayor recepción en el ámbito urbano y las clases medias.

Sindicato-partido

Respecto a su organización y estructura, el MAS-IPSP desde su inicio, vive una dualidad en su es-

tructura organizativa. Por un lado está conformado —inicialmente— sobre la estructura del movimiento cocalero y posteriormente —a partir del 2002— por una coalición de movimientos sociales, institucionalizados, independientes, no cohesionados. Por otro lado, institucionaliza o trata de institucionalizar una estructura política semiprofesionalizada en función a la división territorial y política administrativa de la República con niveles representativos y jerárquicos que personifiquen e interpreten la organización del instrumento como unidad.

La primera conformación no es una estructura estable debido a que en cualquier momento cualquiera de las unidades puede separarse, más aún cuando la representación popular electoral se ejerce a través de los partidos políticos, agrupaciones ciudadanas y pueblos indígenas. A excepción de las organizaciones cocaleras y de colonizadores en el Chapare, y en menor medida de las organizaciones cocaleras y de colonizadores en los Yungas —por ser éstas la base social primordial dentro del MAS—, las organizaciones indígenas y populares pueden alejarse definitivamente o propiciar divisiones internas.

En el segundo de los ➔➔➔

casos, durante los últimos años el MAS-IPSP intenta en reiteradas ocasiones institucionalizar y poner en funcionamiento la siguiente estructura orgánica nacional: las direcciones nacionales, departamentales, regionales, provinciales, seccionales y sectoriales (13), pero con grandes limitaciones. Según algunos dirigentes y parlamentarios del instrumento, no se logró hasta el momento institucionalizar los diferentes niveles departamentalmente, peor aún a nivel nacional, por no contar con los recursos materiales y con el aparato político necesarios. Habida cuenta que sólo Evo Morales mantiene una presencia de alto nivel en ambos componentes organizativos del MAS, no es raro entonces la creciente concentración de poder en su persona bajo la forma de un tipo de caudillismo político de corte carismático. En sentido estricto se puede decir que el MAS es una organización política de masas, carente de sólidos cuadros políticos intermedios y donde la vinculación entre líder y seguidores está mediada por las estructuras organizativas de los movimientos sociales y sindicatos agrarios.

En las elecciones municipales del 2004, aunque el MAS-IPSP es el partido con mayor votación y con mayor número de concejales en el país, no llegó a tocar el techo que alcanzó en las elecciones generales del 2002. En las nacionales del 2002 logró el 20,9 % y, en las municipales de este año, su votación bajó al 18,4 % del total nacional. Sin embargo, en las municipales pasó de ocupar el noveno lugar –en las municipales de 1999 con el 3,2 % del total de votos a nivel nacional–, al primer sitio de preferencia del electorado boliviano con el 18,4 % de respaldo electoral. Actualmente el MAS-IPSP ocupa espacios con concejales en casi todos los municipios del país, en las zonas rurales y en seis de los 10

CUADRO 1	
Temáticas y problemáticas	Posición – objetivos
Recursos Naturales	Defensa – Recuperación – de las transnacionales
Tierra y territorio	Defensa – Recuperación – Territorio para pueblos originarios
Hoja de coca	Defensa – Evitar mayor erradicación – Industrialización
Democracia - derechos sociales indígenas	Defensa – Conseguir y ampliar los derechos sociales – indígenas. Democratizar el Estado
Soberanía	Soberanía Defensa – Recuperar competencias soberanas (independencia del país, independencia en las decisiones políticas y económicas)
Asamblea Constituyente	Concretar – llevar adelante.
Empresas estatales	Defensa – Recuperar – Revertir la capitalización
Neoliberalismo	Cambio y/o rechazo – Posición nacionalista

municipios más grandes del área urbana.

Finalmente, el modo de agencia política del MAS-IPSP en los últimos años se ha ido modificando –seguramente se tendrá que indagar los factores que produjeron o dieron lugar a este cambio–, se ha pasado de un arduo trabajo en las calles y diversas acciones de protesta a una actividad en la que, si bien se mantienen algunas acciones de movilización esporádica, se ha privilegiado la gestión parlamentaria. Un ejemplo claro de esta situación es la ausencia de la base social activa –por lo menos movilizada como MAS-IPSP– en las jornadas de octubre del 2003 o en

las movilizaciones alteñas en defensa del agua en enero del 2005.

Construcción discursiva

Toda esta trayectoria ha convertido al MAS-IPSP en la organización política más emblemática de lo que se ha venido a llamar una “nueva izquierda” y los contenidos de su discurso ideológico presentan una serie de características que simultáneamente preservan y rompen con el proyecto político de la izquierda dominante en el siglo XX.

Dentro del discurso propuesto por el MAS-IPSP van modificándose algunos contenidos al ritmo de los

cambios de la realidad, en muchos casos pasan de demandas y problemáticas sectoriales y regionales a propuestas y problemáticas de carácter nacional. No se puede decir por tanto que se trate de una organización política con un sólido programa de cambios o reformas, en torno al cual van adecuando la estrategia, como solía suceder con la izquierda marxista de mediados del siglo XX. Ahora en cambio, esta “nueva izquierda” va construyendo su proyecto político a partir del abordaje de los problemas de coyuntura defensiva (en torno a la coca, a las privatizaciones, etc.), con los cuales van armando lentamente un programa flexible y hasta cierto punto pragmático sobre las reformas a implementar en caso de ser gobierno. Por ello y tomando en cuenta la amplitud y las diferentes temporalidades de emisión desde la conformación del partido, en este acápite sólo vamos a resaltar algunas temáticas problemáticas y características del discurso emitido.

Respecto al tema de identidad: el MAS en su discurso –como primera característica–, incorpora y revaloriza la identidad étnica. Para Stefanoni, realiza una “recomposición identitaria” en relación al movimiento obrero minero. Incorpora la identidad étnica (quechua-aymara) y la sobrepone a las demás identidades –incluida la de clase (trabajador, campesino, obrero, fabril)–, replegándola a un segundo plano muchas veces, pero también utilizándola cuando el partido quiere apelar a una memoria larga. Éste sin duda será un elemento clave de diferenciación con la rutina ideológica desplegada anteriormente por la izquierda boliviana cuyo núcleo identitario e irradiador era el obrero clasista.

Pero además, dentro de la temática de identidad, el MAS crea un “nosotros” y un sentido de pertenencia en oposición a “ellos”, muchas veces representado por el

CUADRO 2	
Causas y agentes	
Causa	El imperialismo, el sistema capitalista, el neoliberalismo, el DS 21060, el capital internacional
Actores colectivos – actores externos responsables	Al gobierno y a la embajada norteamericana, las empresas transnacionales, los organismos internacionales (Fondo Monetario Internacional, Banco Mundial)
Agentes responsables	Los partidos tradicionales, los partidos neoliberales, la clase política, la casta gobernante de siempre, el Embajador de Estados Unidos Manuel Rocha, las élites regionales y nacionales.
Intenciones e intereses particulares de los agentes	Económicos De clase, de grupo, de élite (representan a sectores oligárquicos, sus políticas económicas y sociales están orientadas a favorecer y beneficiar a estos grupos)

“pueblo” o lo “popular”, como término aglutinador de la mayoría o de casi todo, pero no todo, con fronteras muy difusas de exclusión o pertenencia, donde a veces algunos grupos sociales pertenecen al “nosotros” y otras veces no.

Este tipo de conformación del “nosotros” como buena parte del todo, le permite al MAS en épocas electorales el acercamiento o adhesión de otros sectores de la población, tal es el caso de grupos de clase media que no se consideran indígenas ni de clase baja pero que se sienten identificados con el pueblo.

En relación a la “eficiencia” o “agencia”: en sus inicios el MAS-IPSP en su discurso plantea la necesidad de cambiar las condiciones de vida social adversa a través de acciones colectivas concretas. Pero hace un poco más de dos años el discurso manejado destaca que es posible cambiar “el presente”, las condiciones de vida social actual a

través de una acción puntual, la participación en el sistema político partidario, en las elecciones a través del voto, y no así por medio de un alzamiento o la lucha en las calles. Esta situación es resumida en la frase “de la protesta a la propuesta”.

A cerca de la injusticia: el MAS en su discurso plantea una serie de cuestiones de debate público como condiciones sociales problemáticas. (Ver cuadro 1).

En su discurso el MAS-IPSP también identifica las causas, los motivos y el origen de los problemas sociales, políticos y económicos. Y los agentes responsables. (Ver cuadro 2).

El discurso del MAS-IPSP –como podemos observar en los cuadros anteriores– tiene como un rasgo característico el “diagnóstico”; centra su interés en la identificación de algunos acontecimientos o situaciones problemáticas, en la identificación de las

➔ causas y los agentes sociales responsables de la situación actual, además de plantear la necesidad de cambio. Cumplen casi a cabalidad la función de problematizar algunos hechos sociales y de analizar la situación actual.

Sin embargo, a pesar de dictar una línea de posicionamiento a cerca de las problemáticas planteadas y nombrar vagamente algunos objetivos a seguir, otro rasgo que caracteriza el discurso del MAS-IPSP es la ausencia del "pronóstico". No establecen un plan lúcido a seguir respecto a cada problemática como determinar: ¿qué debería hacerse?, o planteamiento de objetivos (inmediatos y a largo plazo), ¿quién o quiénes tendrían que hacerlo?, y ¿por qué medios?, o las tácticas y estrategias que deben seguir.

También podemos resaltar dentro del discurso del MAS-IPSP, la contextualización de las problemáticas que ellos plantean en escenarios más amplios, rescatando enfáticamente las experiencias y el tratamiento que dan a estas problemáticas los zapatistas en Chiapas, el Movimiento de Unidad Plurinomial Pachakutic - Nuevo País en el Ecuador y en este último tiempo el movimiento Bolivariano de Venezuela. Estas experiencias políticas para el MAS-IPSP en su discurso son expuestas como referentes y, en casos, modelos a seguir.

Por último, para resaltar en primer término su posición política izquierdista y su composición indígena, y por otro mostrar con ello el compromiso y lucha de sus predecesores, el MAS-IPSP en su discurso intenta apelar a una memoria larga y hace alusión a caudillos indígenas como: Túpac Amaru, Túpac Katari, Bartolina Sisa, Zárate Willca y también recurre a una memoria corta nombrando a dos personalidades representativas de la izquierda como Marcelo Quiroga Santa Cruz y Luis Espinal.

- 1 Luis Tapia, "Movimientos Sociales, movimiento social y los no lugares de la política", en *Democratizaciones plebeyas*, Muela del Diablo Editores, La Paz, 2002.
- 2 La Ley 1008 en primera instancia diferencia la producción "necesaria" (para uso y consumo) de la producción "excedentaria". Por otro lado, identifica tres tipos de zonas -permisibles o no de cultivo- la zona de producción tradicional, la zona de producción excedentaria en transición y la zona de producción ilícita. Para el primer caso, permite cultivar sólo 12.000 hectáreas en la zona tradicional y para el segundo caso, somete a las zonas colonizadas del departamento de La Paz (las provincias Saavedra, Larecaja y Loayza) y de Cochabamba (las provincias Chapare, Carrasco, Tiracque y Arani) a una erradicación forzosa.
- 3 Como es mencionado por varios autores entre ellos, G. Argarañás, Silvia Rivera y otros, en el trabajo de Pablo Stefanoni, 2003.
- 4 Pablo Stefanoni, *Conflicto social, crisis hegemónica e identidades políticas en Bolivia: la emergencia del Movimiento al Socialismo - Instrumento Político por la Soberanía de los*

Pueblos, Flaco, MS, La Paz, 2003.

- 5 Alison Spedding, *Kawsachun coca. Economía campesina cocalera en los Yungas y el Chapare*, PIEB, La Paz, 2004.
- 6 Víctor Oporto, *Triunfo de los Vilipendiados*, Ediciones CITS, La Paz, 2002.
- 7 Stefanoni, *op cit.*
- 8 A partir de la aplicación de la Ley 2771 de Agrupaciones Ciudadanas y Pueblos Indígenas, la representación política para acceder a cargos públicos puede ejercerse a través de los partidos políticos, agrupaciones ciudadanas y pueblos indígenas.
- 9 Salvador Romero Ballivián, *Geografía Electoral de Bolivia*, Fundemos, Fundación Hanns Seidel, La Paz, 2003.
- 10 La sigla "MAS" proviene de una fracción desprendida de la Falange Socialista Boliviana (FSB) a finales de los 80, liderizada por David Ñez Pedraza con el objetivo de alejarse de los principios antiizquierdistas y sindicales de la Falange y acercarse a la izquierda para formar el MAS unzaquista que subsiguientemente se relacionará con grupos como el de Evo Morales en la IU. Luego Morales, buscando inscribirse en el sistema electoral acaba apropiándose de la sigla, eliminando el unzaquismo como apellido e ideología y manteniendo el color azul del falangismo.
- 11 Álvaro García Linera, "La crisis de Estado y las sublevaciones indígena-plebeyas", en: varios autores, *Memorias de octubre*, Muela del Diablo Editores, La Paz, 2004.
- 12 Salvador Romero Ballivián, "La Elección Presidencial 2002. Una visión de conjunto", en: *Opiniones y Análisis. Elecciones Presidenciales 2002*. Fundemos, La Paz, 2002.
- 13 Estatuto Orgánico del Movimiento Al Socialismo MAS-IPSP, con sus respectivas variantes según las nuevas disposiciones de los congresos nacionales y departamentales.
- 14 Pablo Stefanoni, "MAS-IPSP: la emergencia del Nacionalismo plebeyo", En *Revista del Observatorio Social de América Latina*. Año IV, No 12, 2003.

Los desafíos de una red libertaria boliviana (1)

Ser de izquierda es SER ANARQUISTA



Tal vez, irónicamente, los disidentes mejor organizados del mundo hoy son los anarquistas, quienes están ocupados conspirando contra el capitalismo, mientras el resto de la izquierda aún está tratando de organizar comités

Jeremy Hardy, *The Guardian* (UK)

Por César Soto / Carlos Crespo*

Durante la primera vuelta antiglobalización capitalista, en Seattle (1999), dos hechos marcaron las demostraciones. Por un lado, la impronta del *black bloc* ("bloque negro") como grupo de acción directa (2), y, por otro, la constitución de una red de organizaciones y activistas articulada bajo principios de descentralización y democracia directa, en muchos casos a través de grupos de afinidad (3). Lo que pocos saben es que tanto el bloque negro, como la red de organizaciones esta-

* César Soto es economista; Carlos Crespo es sociólogo, ambos son miembros del Grupo de Apoyo a los Movimientos Sociales - Cochabamba.

Ensayos sobre la guerra del gas

Partiendo de los sucesos de octubre de 2003, Luis Tapia, Álvaro García Linera y Raúl Prada escribieron cuatro ensayos de interpretación de la crisis del Estado boliviano

De venta en todas las librerías del país / La comuna

MEMORIAS DE OCTUBRE



álvaro garcía linera / raúl prada / luis tapia

➔ ban inspirados en el pensamiento anarquista.

A lo largo del siglo XX, el marxismo oficial excluyó al anarquismo, persiguiendo brutalmente a sus activistas y militantes, como sucedió en las experiencias comunista estatistas (4). Con el derrumbe del "socialismo real", la transformación del capitalismo en una escala global y desterritorializada y la emergencia de nuevos movimientos sociales, el anarquismo ha tomado nuevo vigor y su influencia es evidente en los diversos dispositivos de resistencia antiautoritaria y anticapitalista (5).

Existen tres grandes tendencias relacionadas, directa o indirectamente, con el movimiento anarquista hoy: el anarquismo clásico, el "nuevo anarquismo" y los discursos afines al anarquismo. Veamos cada uno de ellos.

Dentro del anarquismo clásico se destacan particularmente el anarco comunismo, inspirado por el pensamiento de Kropotkin (6), y el anarco sindicalismo (7), en su momento de fuerte influencia en el movimiento obrero (8); asimismo encontramos el anarco individualismo, basado en la obra del filósofo Max Stirner (9), y la ecología social desarrollada por Murray Bookchin articulando el pensamiento anarquista clásico con la ecología (10).

Con la aparición de movimientos no clasistas, como los pacifistas, ecologistas, feministas, desde fines de los 60 han surgido diversas tendencias anarquistas y libertarias. Considerados como el "nuevo anarquismo" (11), si bien parten de los principios anarquistas fundamentales, han iniciado un diálogo con otros discursos y movimientos: desde el marxismo libertario de Daniel Guérin (12), el anarquismo postestructuralista de Saul Newman (13) o Todd May (14), el postanarquismo o anarquismo post izquierdista (15),

el anarquismo ontológico de Hakim Bey (16), el anarco primitivismo de John Zerzan (17), hasta el anarquismo punk, que han enriquecido y complejizado el pensamiento libertario (18).

Pero existen corrientes de pensamiento y movimientos que se inspiran, se acercan, dialogan y hacen alianzas con el anarquismo. Entre ellos citamos el situacionismo, el zapatismo, el autonomismo, los okupas, el postmarxismo y la democracia radical. De hecho, varios movimientos antiglobalización, como Acción Global de los Pueblos (PGA) (19), funcionan bajo principios anarquistas, aunque sin declararse como tales.

Elementos comunes de las tendencias anarquistas

Entre los rasgos comunes en todas las tendencias anárquicas se hallan el antiestatismo, el anticapitalismo, el discurso ético acerca de la práctica política, impulsando formas organizativas que prefieren la sociedad que se desea construir. Más que tomar el poder del Estado, los anarquistas están interesados en exponer, deslegitimar y dismantelar los mecanismos de dominio, creando espacios de autonomía y libertad. El capitalismo actual se basa en flujos de inversiones, conocimientos, información y valores abstractos convertibles y desterritorializados. Es decir, el Estado ya no es el centro del poder. Desde la publicación de *Imperio* (20) se ha abierto el debate de la desaparición del Estado nación tal cual lo conocimos durante los siglos XIX y XX. Sin zanjar la discusión actual sobre este tópico, tal vez no han desaparecido los Estados —de hecho se han fortalecido EEUU y los Estados europeos—, pero sí las funciones que cumplían los Estado nación (regulación y control del capital, empresa pública, *welfare*, etc.). Si coincidimos en que el Es-

tado, más que un lugar o sitio del poder, surge de la fetichización de las relaciones sociales, a decir de Holloway (21) de la separación del flujo social del hacer ("lo hecho del hacedor") y su apropiación por una clase social determinada, el Estado siempre tendrá bases para reproducirse allá donde hay capitalismo. Lo que postula el anarquismo, en consecuencia, es no tomar el poder del Estado, sino destruir la relación "separada" y fetichizada de las relaciones sociales que es su fundamento, porque la política más que estar ligada a la toma del poder del Estado estaría ligada a la reinención de la sociedad por parte de ella misma.

En el contexto de las luchas antiglobalización, los anarquistas impulsan, primero, una oposición al capitalismo global basada en una profunda crítica moral a la reducción del individuo y la naturaleza en objetos comercializables dentro de la economía de mercado. Segundo, enfatizan la acción directa asegurando el carácter verdaderamente democrático de los movimientos sociales, y no la división entre los revolucionarios profesionales y la masa. Finalmente, se focaliza en las tácticas de resistencia antes que en la retórica política, facilitando que gente de diversas y a menudo contradictorias convicciones, trabajen juntos buscando un objetivo común.

Los anarquistas están impulsando la constitución de redes de resistencia biopolítica (22), articulando una diversidad de movimientos sociales, activistas y organizaciones sociales, alrededor de unos objetivos comunes de resistencia a los poderes biopolíticos dominantes, desde diversos puntos de resistencia, utilizando una multiplicidad de tácticas y dispositivos de (contra) poder, cuyas acciones están basadas en la aplicación de principios democráticos no autoritarios, de descentralización, autonomía y flexibili-

dad. Actúan como una red rizomática horizontal, sin un gran centro, sino como una multiplicidad de puntos de resistencia, con diversa magnitud e intensidad, que convergen en un mismo punto.

Algunos postulados

El pensamiento anarquista ha traído aire fresco a las luchas sociales por su espíritu libre y autonomista, pues, como señala Noam Chomsky, los anarquistas son "demócratas radicales que cuestionan la legitimidad de las estructuras jerárquicas" (23). Parafraseando a Foucault, parece ser que el siglo XXI no sólo será deleuziano, sino también anárquico. En ese contexto, una estrategia de acción anarquista y libertaria se debe orientar tomando en cuenta algunos postulados fundamentales (24):

a) Hay que hacer un esfuerzo de síntesis de todas las actuales expresiones anarquistas y reforzar los elementos comunes, en una huida "hacia adelante", superando los simulacros postmodernos que intentan diluir el potencial contestatario del anarquismo en posturas nihilistas.

b) La complejidad de los movimientos sociales permite ampliar nuestro enfoque antiautoritario y abandonar el reduccionismo de clase, reduccionismo étnico, reduccionismo regional o de género. Al reconocer la totalidad de la dominación biopolítica debemos estar abiertos y participativos a toda forma de lucha contra el poder.

c) El anarquismo puede ser eficaz si contiene y abarca tres componentes: movimientos sociales, activistas e intelectuales. Una de las debilidades actuales del anarquismo es el desprecio por la teoría y todo lo que huele a "intelectual". No podemos descuidar la eficacia de lo simbólico, lo discursivo

y lo científico. Hay que evitar los extremos de intelectualismo como de antiintelectualismo. Hay que recuperar la divisa de la Ilustración según la cual el pensamiento y las ideas tienen un enorme potencial emancipador.

d) No debemos imponer ninguna forma particular de anarquismo sobre otra: plataformista, individualista, sindicalista, primitivista, insurreccionista o cualquier otra. No habrá que excluir a nadie, pues partimos de valorar la diversidad como un principio en sí mismo, limitado sólo por nuestro rechazo común a las estructuras de dominación, como el neoliberalismo, el racismo, sexismo, fundamentalismo, etc. En la globalización no existe un "centro"; el poder funciona como un rizoma. Por ello la resistencia al capitalismo global debe ser en todos los campos: ético, estético, político, social, económico y cultural.

e) Debemos superar nuestras pulsiones sectarias. El anarquismo no es una doctrina sino una praxis y un proceso de movimiento hacia una sociedad libre, justa y sostenible. En esta tarea tal vez no deberíamos cooperar únicamente con aquellos que se identifican a sí mismos como anarquistas, sino que deberíamos procurar la cooperación activa con cualquiera que trabaje por un mundo basado en los mismos principios liberadores amplios y, de hecho, aprender de éstos.

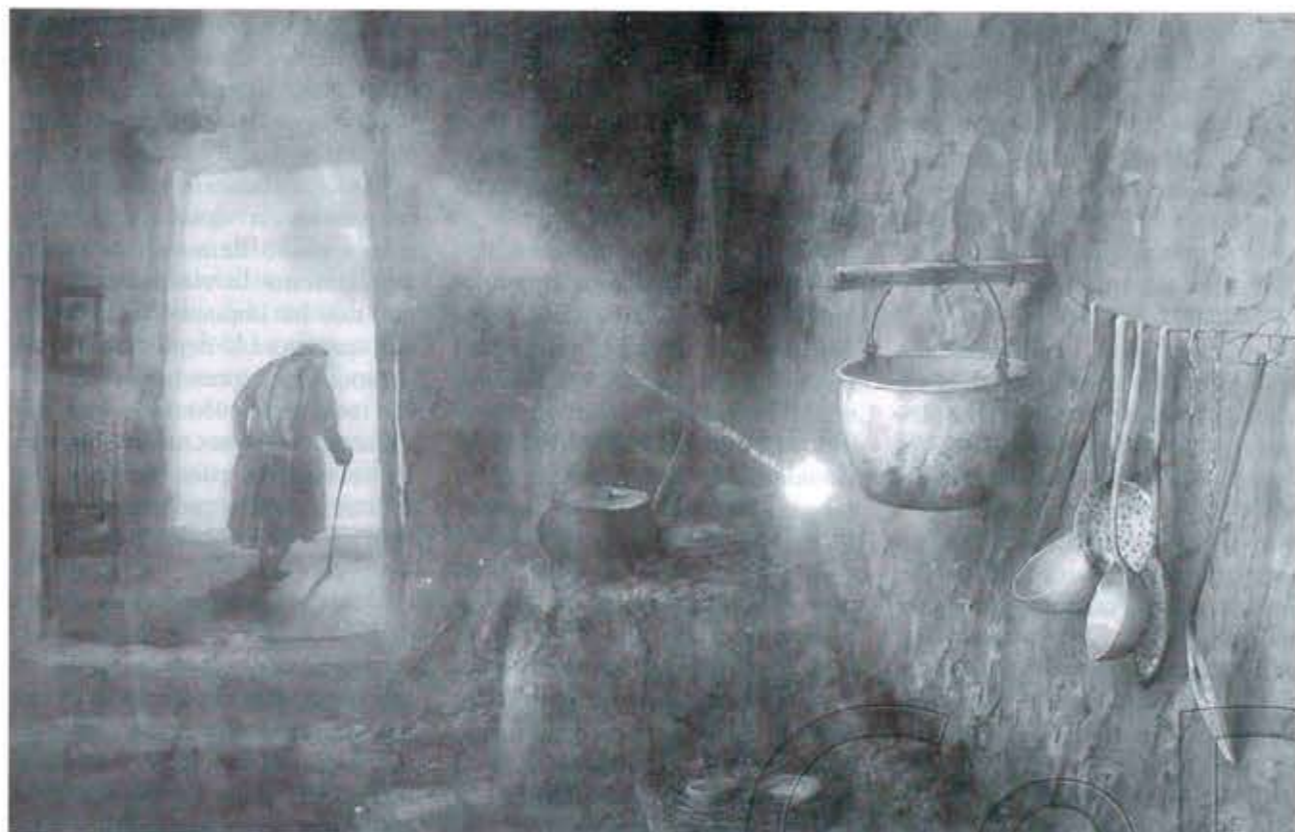
f) Es indiscutible, actualmente, que la nueva utopía democrática incorpora rasgos libertarios y que los movimientos sociales que la animan han sido permeados profundamente por el paradigma ético libertario. La búsqueda de autonomía, la denuncia y dismantelamiento de las estructuras de poder y dominación biopolítica, son algunas de sus características básicas.

g) Los movimientos sociales en el mundo (de antiglobaliza-

ción, ecológicos, indígenas, de defensa de los derechos humanos, feministas, jóvenes, okupas, minorías sexuales y otros), son sobre todo un conjunto de prácticas sociales que buscan radicalizar y reinventar la democracia. Esta nueva visión democrática supera ampliamente la visión restrictiva que nos ha impuesto el liberalismo, que agota la democracia en la democracia representativa y, sobre todo en las últimas cuatro décadas en la democracia electoral. La democracia para las clases dominantes es una prolongación del mercado y la imposición de procesos empresariales monopólicos que no deben sufrir interferencias de la sociedad.

h) El capitalismo actual y su maquinaria de dominación desterritorializada tratan de controlar todos los espacios de reproducción de la vida. La desaparición paulatina del espacio público y las elementales nociones de lo "común" por la guerra, el comercio, la explotación irracional de los recursos naturales nos obliga a repensar la manera de construir un nuevo espacio público que actualmente ha sido disuelto y expropiado. Pasos fundamentales para esta recuperación son la constitución de redes horizontales, grupos de afinidad, el fortalecimiento de las organizaciones contestatarias, sin descartar inclusive espacios de participación en el sistema político.

i) La democracia actual en el mundo es todo salvo una democracia, ya que la esfera pública es de hecho una esfera privada. El espacio público ha sido confiscado y es de propiedad de una oligarquía política y no del cuerpo político. Lo que tenemos ahora son oligarquías liberales: oligarquías porque una determinada capa social domina y maneja la sociedad a su antojo; liberales porque deja al ser humano simplemente con un conjunto de libertades ➔➔➔



26

➔ negativas o libertades meramente defensivas (por ejemplo, el derecho de libre asociación, de libre expresión, etc.). El poder es extraparlamentario: los partidos políticos (de estructura piramidal y caudillista) y las empresas y corporaciones.

Desafíos y pistas

En Bolivia, el movimiento anarquista, a pesar de contar con una ilustre historia, particularmente alrededor de los sindicatos artesanos –la famosa Federación Obrera Local (FOL) (25)– y con librepensadores como el cochabambino Cesareo Capriles (26), fue marginado por el nacionalismo revolucionario y el comunismo, convertidos en religiones oficiales del Estado del 52 y el movimiento sindical (27).

Asimismo, la historiografía nacionalista revolucionaria y marxista ha sido poco benevolente con el papel del sindicalismo

anarquista. Como ha demostrado H. Rodríguez (28), Luis Antezana, historiador oficial del MNR, acusaba a “agentes anarquistas que trataban de llevar a los obreros hacia objetivos equivocados”, y hablaba de “... la funesta tendencia anarquista (que) condujo (al movimiento obrero) a derrotas trágicas” (29). Mientras Guillermo Lora, refiriéndose a la FOL, muestra datos falsos y manipulados, para desprestigiar a los anarquistas y sobrevalorar el avance y “triunfo” del marxismo en el incipiente movimiento obrero de las primeras décadas del siglo XX (30). Felizmente, el trabajo de Rivera y Lehm (31), así como los de Dibbits (32) han reivindicado el rol del anarquismo en la constitución del sindicalismo boliviano, antes de la creación de la COB, su visión ética del trabajo y de la libertad, capacidad para reconocer el carácter colonial y racista y buscar superarlo. Esto se ha expresado, por ejemplo, en la promoción

del sindicalismo campesino e indígena, alrededor de la Federación Agraria Departamental, o en la lucha por acceder a derechos laborales y ciudadanos en la sociedad racista paceña, promoviendo el sindicalismo femenino desde la Federación Obrera Femenina y el Sindicato de Culinarias.

A partir de la Guerra del Agua (el año 2000) se observa un creciente interés, particularmente entre los jóvenes, por la movida anarquista: durante la revuelta cochabambina del agua, grupos de afinidad anarco punks y jóvenes libertarios participaron en primera línea de las barricadas y graffiteando las paredes de la ciudad (33).

Hoy, en todo el país, paulatinamente emergen diversos colectivos y grupos de afinidad anarquistas y libertarios, con distintas tendencias y prácticas. Varios de ellos están vinculados con movimientos sociales y formas de activismo político, promoviendo un

contenido antiautoritario a la resistencia antineoliberal. Destacamos a los editores del periódico *Combate* en la ciudad de La Paz, a los de Quilombo Libertario y el Colectivo Infrarrojo en Santa Cruz, Qh'epus Libertarios en Sucre, el GAMS en Cochabamba. Asimismo, el portal www.bolivia.indymedia.org constituye un espacio de difusión de actividades e ideas libertarias. Desde el año pasado existe la intención de articular actividades entre los diversos colectivos, a través de una red denominada Coordinadora Libertaria. Esta red, a nuestro juicio, debe asumir algunos desafíos, para lo cual se proponen algunas pistas para la acción colectiva:

a) Es preciso fortalecer redes de resistencia para conjugar una multiplicidad de grupos y organizaciones sociales como voluntades que trabajan conjuntamente, sin necesidad de pensar bajo el mismo molde, coordinando acciones en torno a un propósito común.

b) Debido a la emergencia de los movimientos sociales, en Bolivia se ha operado un salto en aquellas discusiones que centraban el debate en las reformas y en mejoras constitucionales o parches al sistema de gobierno (presidencialismo o parlamentarismo) (34) o bien en las ventajas e inconvenientes del sistema electoral proporcional o mayoritario. La multitud boliviana ha superado esta agenda restringida de la ingeniería política. La reforma política actual pasa, entonces, por una radicalización de la democracia.

c) Esta reforma tendría la cualidad de combinar en el corto plazo propuestas pragmáticas, con sentido estratégico de cambios radicales en el mediano y largo plazo. Es decir, “(...) tendría que combinar aspectos de la actual democracia electoral, reintroduciendo contrapesos propios de la democracia representativa y asignar creciente protagonismo a nuevas

formas de democracia directa. Una propuesta de reforma de esa naturaleza debería cumplir tres requisitos: ser pragmática (partir de la realidad, estar abierta, estar dispuesta a aprender de la experiencia real), ser reformista (partir de cambios graduales en las instituciones existentes) y ser radical (pretender un cambio muy significativo del orden político existente)” (35).

d) La Asamblea Constituyente (AC), como poder constituyente, es una oportunidad y, al propio tiempo, el lugar para caminar en este sentido. En el lecho histórico social, el poder constituyente de nuestro país fue el darwinismo social, cuya impronta colonial viene desde el nacimiento de la República. El Estado boliviano y sus instituciones racistas y elitistas fueron constituidas por este imaginario social. Sin ser ingenuos y sin pensar que la AC es una panacea, debemos aspirar a que ésta puede crear instituciones de un Estado intercultural y conducirnos hacia una democracia libertaria, siempre y cuando supere las actuales tendencias limitantes del sistema político que quieren convertirla en una simple elección de “neoparlamentarios”, restringiendo la participación al sistema de partidos y “asociaciones ciudadanas”, donde se recicla la casta política y usurpando nuevamente la representación de densidad social del país (36).

e) Se pueden escharbar sin mucha dificultad las múltiples orientaciones de los movimientos sociales en Bolivia, pero más allá de su fragmentación y complejidad, desde el lado del bloque dominado, la columna vertebral de unificación está dada por un sentimiento poderoso de nacionalización, soberanía y autonomía, que no acaba de formularse como proyecto y como estrategia. A la inversa, desde el lado del bloque dominante, aparecen intentos trans-

formistas que buscan mantener el sistema de dominación, apropiándose para beneficio propio de consignas de los movimientos sociales (como, por ejemplo, la AC). Estos proyectos tratan de simplificar, de manera interesada, la complejidad y las pulsiones de revuelta de los movimientos sociales, al verlos de manera reduccionista, como “comunitaristas, corporativistas o populistas”, a ellos le oponen la denominada “modernización e institucionalización regulada” que andaría de la mano con la manera cómo ha sido reorganizada la economía y la sociedad boliviana desde 1985 (37). Estos intentos enfatizan, conservadoramente, la incertidumbre de los movimientos sociales pero silencian su creatividad vinculada a la espontánea y profunda máquina social nómada que amenaza desplazar a las hegemónicas señoriales (38).

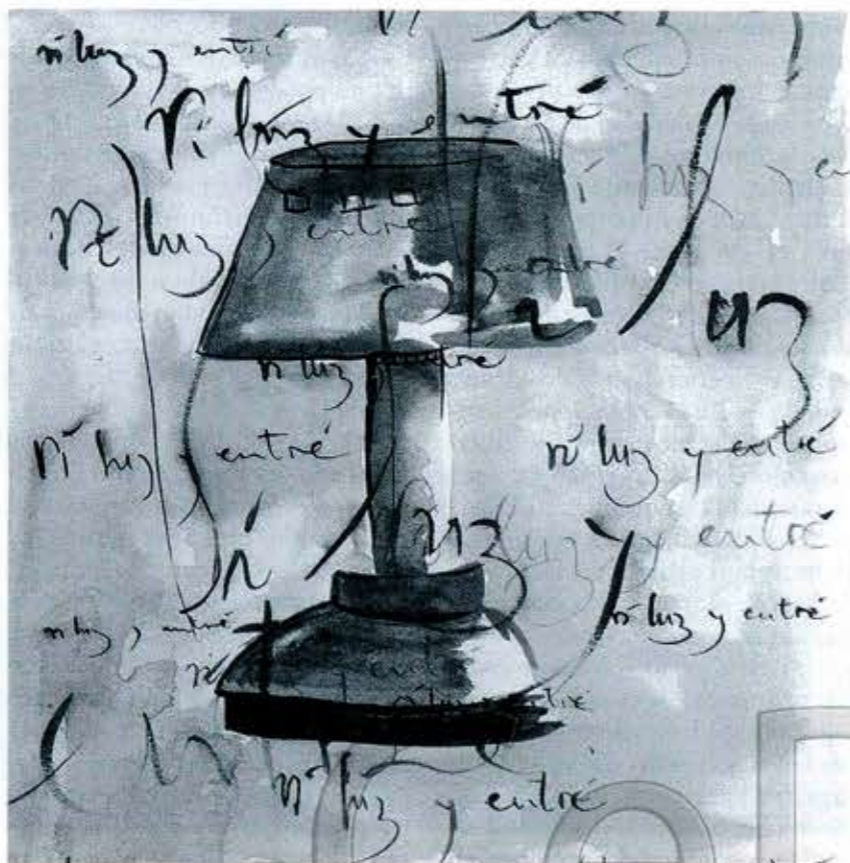
f) La formulación de una estrategia debe combinar finalidades en el corto, mediano y largo plazo: hay que unir lo inmediato/posible con lo mediano/posible. Hay que avanzar en cada espacio de lucha (sea de reformas o cambios aunque sea pequeños), de tal suerte que mejoren tanto las condiciones como las opciones de la gente de forma inmediata y que, al mismo tiempo, propicien oportunidades para victorias futuras: “Se entiende que esta estrategia se basa en que, ser partidario de una nueva sociedad no implica ignorar el dolor y sufrimiento actual de la gente, pero sí implica que, al trabajar para erradicar los males y mejorar las cosas inmediatas, es necesario actuar de tal manera que aumente nuestra conciencia y fortalezca las organizaciones para enfilarnos por una trayectoria de cambios consecutivos que culminen en nuevas estructuras económicas y sociales” (39). La agenda debe ser flexible, no desdeñar las reformas posibles sino darles contenido estratégico como ➔➔➔

27

➔ avances hacia la autodeterminación.

g) No debemos agotarnos en la crítica a las instituciones, al sistema político, a las caducas formas sindicales o formas de hacer política, sino tratar de concebir nuevas formas de organización: "La organización no es un valor ni un defecto en sí mismo; el nivel de la estructura organizacional apropiada para cualquier proyecto o tarea no debe dictarse de antemano sino que debe ser determinada por aquellos que se ocupan de ella en ese momento. Por tanto, determinar la forma y el nivel de organización de cualquier proyecto iniciado dentro del grupo debe estar en manos de quienes asumen el proyecto de marras. En este momento, no hay necesidad de crear una estructura para la toma de decisiones, pero sí en el futuro los miembros la consideran necesaria, deberá ser el propio grupo el encargado de determinar el funcionamiento de dicho proceso, siempre que mantenga el amplio espíritu de la descentralización y la democracia directa" (40).

h) A nivel político, hay que recuperar y repolitizar el espacio público capturado y expropiado por una casta política oligárquica. Esto implica desmontar los mecanismos privatizadores de la famosa "democracia representativa" impulsando formas autogestionarias de la gestión de lo público: campo donde hay mucho que inventar, como las asambleas barriales en la Argentina. A nivel micro, los municipios, por ejemplo, pueden constituir un escenario de encuentro entre el sector asociativo y el poder local. Así se podría tender un arco virtuoso entre la economía y la política (el mercado y el poder descentralizado), reconstituyendo la red de poder-hacer ("el flujo social del hacer", como dice Holloway). Este también puede ser un mecanismo para empujar la caparazón burocrática del Estado



desde lo micro hacia lo meso y hacia lo macro en términos de planificación del desarrollo.

i) Hay que darle un contenido y orientación libertaria a todos los procesos organizativos sociales y económicos vigentes en el país. Por ejemplo, la autogestión es un proceso de plena vigencia económica en Bolivia: el "sector comunitario" debe ser el sujeto de las políticas de Estado frente al sector "empresarial" (prácticamente inexistente), porque las pequeñas empresas, las microempresas, las organizaciones económicas campesinas y las unidades productivas campesinas son las creadoras del 90% del empleo en Bolivia y son sostenedoras del mercado interno. Este sector ya se ha hecho "visible" para la sociedad, pese a que el Estado la ha mantenido en la penumbra durante las cinco décadas de fracaso del Estado prebendal. La asociatividad mostrada en este sector es un enorme capital social

y económico para la gestación de una empresa comunitaria bajo el paradigma de la economía social a escala humana.

j) Si los procesos nacionalizadores son capturados por la lógica estatista prebendal, acaban ineluctablemente en el fracaso, reproduciendo las oligarquías dominantes y desprestigian cualquier proceso de recuperación de las mismas para beneficio del pueblo. Hay que pensar en una nueva forma de empresa pública, cogestionada desde un inicio por los trabajadores y fiscalizada por la sociedad civil. Sobre esta base, el anarquismo puede darle gradualmente contenido autogestionario al manejo de esta nueva forma de empresa pública. Este nuevo diseño tiene varias fuentes de inspiración: una, son las empresas autogestionadas de Barcelona durante la guerra civil española; dos, las formas de cooperativismo mutualista, rural y urbano, experimenta-

das a lo largo y ancho de América Latina y África (41), con diferentes resultados pero válidas como enseñanza; tres, los embriones de empresas ecosociales campesinas en Bolivia (42); cuatro, la experiencia de las empresas recuperadas por los trabajadores de la Argentina en su última crisis, que fueron reorganizadas de manera colectiva, con administración propia, cerrando al máximo las brechas salariales y realizando un reparto igualitario de las ganancias (43).

k) Bolivia se encuentra en un clivaje de configuración de nuevas subjetividades, de memorias colectivas, de identidades sociales, cuya articulación e interconectividad puede ser potencial de un nuevo horizonte político. En lugar de verlo como un obstáculo inviabilizador, como quiere hacernos ver el poder racista dominante, la fundación de un nuevo consenso social no excluyente debe dar lugar al despliegue de las mismas.

Para terminar, creemos que el anarquismo, como praxis de la emancipación humana, actualmente tiene la oportunidad de impulsar la construcción de una sociedad autónoma y autogestionaria, pero para ello debe enfrentar algunos de los desafíos arriba mencionados, tanto desde la acción directa y cotidiana, como desde la (de)construcción teórica.

- 1 Una versión preliminar de este trabajo fue presentada como ponencia en el II Encuentro Nacional Libertario; Paucapata, octubre, 2004.
- 2 Sobre el *black bloc*, ver Green Mountain Anarchist Collective (2002) *The Black Bloc Papers: an Anthology of Primary Texts from the North American Anarchist Black Bloc 1999-2001*, New York, Black Clover Press.
- 3 David Graeber, "The New Anarchists", en *New Left Review*, No 13 January-February, 2000, pp. 61-73.
- 4 Para el caso ruso, ver Volin, *La revolución desconocida*, volúmenes 1 y 2, Campo Abierto, Madrid, 1977.

- 6 Por ello llama la atención que los estudiosos acerca de los nuevos movimientos sociales, la mayoría de ellos de inspiración marxista, continúen haciendo abstracción del rol que hoy juega el anarquismo en estos procesos. Al respecto, ver los textos de García Linera y Sergio Cáceres en el número 1 de *Barataria*, octubre, 2003.
- 7 Piotr Kropotkin, *El apoyo mutuo: un factor de la Evolución*, Introducción de Ángel J. Cappelletti, Madre Tierra, Móstoles, 1989.
- 8 Rudolf Rocker, *Rudolf, Anarcosindicalismo teoría y práctica*, Picazo, Barcelona, Picazo, 1978.
- 9 Para el caso español, ver Murray Bookchin, Murray, *Los anarquistas españoles*, Numa Editores, Valencia, 2000.
- 10 Max Stirner, *El único y su propiedad*, Valdemar, 2004.
- 11 Murray Bookchin, *La ecología de la libertad. El surgimiento y la disolución de la jerarquía*, Nossa y Jara, Móstoles, 1999.
- 12 David Graeber, "The New Anarchists", en *New Left Review* No 13, 2002.
- 13 Daniel Guerin, *Para un marxismo libertario*, Proyección, Buenos Aires, 1969.
- 14 Saúl Newman, *From Bakunin to Lacan: Anti-authoritarianism and the Dislocation of Power*, Lexington Books, Lanham, 2001.
- 15 Todd May, *The Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism*, Pennsylvania State University Press, 1994.
- 16 Una introducción al postanarquismo, ver www.geocities.com/fringefingers/postanarchism2.html
- 17 Hakim Bey, *The Temporary Autonomous Zone, Ontological Anarchy, Poetic Terrorism*, Autonomedia Anticopyright, Brooklyn, 1991.
- 18 John Zerzan, *Futuro primitivo*, Numa, Valencia, 2001.
- 19 Ricardo Melgar, *Entre lo sucio y lo bajo: identidades subalternas y resistencia cultural en América Latina*, www.insumisos.com/articulos/identidades%20Subalternas%20A%20L.pdf, 2002.
- 20 Acción Global de los Pueblos, *Resistencia al Neoliberalismo en los Cinco Continentes*, Iruña, Eguzki Irratia, 2001.
- 21 Michael Hardt & Antonio Negri, *Empire*, Harvard University Press, London, 2000.
- 22 John Holloway, *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, Herramientas-Universidad Autónoma de Puebla, Buenos Aires, 2002.
- 23 Sobre el concepto de redes de resistencia biopolítica, ver Carlos Crespo, "El Agua y el Gas son nuestros". Siete tesis sobre el poder biopolítico, el Estado racista y los movimientos sociales en Bolivia, en *Declaros*, No 11, 2004, pp 38-62.
- 24 Daniela Blanco, "No Logo, EZLN y Vía Campesina: el nuevo anarquismo, listo para boicotear a la omc", en www.clarin.com/diario/2003/09/10/ft-620265.htm
- 25 Algunos de estos postulados están más desarrollados en Andrej Grubacic, "Hacia un

nuevo Anarquismo", conferencia en el Foro Social Mundial Porto Alegre, 2004.

- 26 Zulema Lehm y Silvia Rivera, *Los artesanos libertarios y la ética del trabajo*, THOA, La Paz, 1998.
- 27 Huáscar Rodríguez, *Los perdedores de la historia. El anarquismo en Bolivia durante la primera mitad del siglo XX*, mimeo, Cochabamba, 2005.
- 28 Al respecto, ver Nina Mansilla, "Transición del anarco sindicalismo al sindicalismo para estatal", investigación para su tesis licenciatura, carrera de Sociología, UMSA, La Paz, 2004. Probablemente uno de los más famosos anarquistas vivos sea Liber Forti, artista de teatro y activista sindical, quien durante varios años tuvo el cargo de secretario de cultura de la COB.
- 29 Huáscar Rodríguez, *op. cit.*
- 30 Luis Antezana E., *El movimiento obrero boliviano (1935-1943)*, citado por Huáscar Rodríguez, *op. cit.*
- 31 Huáscar Rodríguez, *op. cit.*
- 32 Zulema Lehm y Silvia Rivera, *op. cit.*
- 33 Dibbits y otros, *Pollerías libertarias. Federación Obrera Femenina (1927-1965)*, Hisbol, La Paz, 1988; Dibbits y otros, *Agitadora de Buen Gusto. Historia del sindicato de culinarias (1935-1958)*, Hisbol, La Paz, 1989.
- 34 Debemos recordar a Marc Gavaldá, okupa anarquista catalán, que durante la revuelta cochabambina impulsó varias acciones directas.
- 35 Véase, por ejemplo, Alfonso Ferrufino y otros, *¿Presidencialismo o Parlamentarismo?* Fundación Milenio, La Paz, 1997.
- 36 Juan Manuel Vera, *Hacia una democracia libertaria*, sff.
- 37 Ver Raúl Prada, "Miserias Constitucionales", mimeo, La Paz, 2005.
- 38 Ver Roberto Laserna, *La democracia en el ch'enko*, ed. Ceres-Fundación Milenio, 2004.
- 39 Gustavo Soto, *Cartografía del presente*, mimeo, Cochabamba, 2004.
- 40 Andrej Grubacic, "Hacia un nuevo Anarquismo", conferencia en el Foro Social Mundial Porto Alegre, sff.
- 41 Por ejemplo la experiencia mutualista de campesinos y campesinas en Mali; ver SOS Faim, *La Experiencia de Kafo Jiginew*, mimeo, Bruselas, 1997.
- 42 Ver por ejemplo, Adolfo Mier, "Sostenibilidad de la agricultura ecológica en Bolivia: globalización y respuestas", ponencia al I Encuentro Bolivia-Perú de Productores Ecológicos; septiembre 2004, Cochabamba.
- 43 Existe registro de una treintena de estas fábricas recuperadas que van desde empresas gastronómicas y de hotelería hasta el sector textil, metalúrgico, plásticos, gráfico, informático (Quilombo Libertario; ponencia al II Encuentro Libertario, Paucapata, Cochabamba).

Retrospectiva sobre un tema existencial

La izquierda ARMADA

Durante los años 60 y 70, la escena política boliviana vio emerger a una izquierda que siguiendo patrones doctrinarios y praxis venidas de Europa y de Cuba, principalmente, dubitaba sobre la posibilidad de desarrollar una guerra de guerrillas –“los mil Vietnam” que quería el Che–, tratando de encontrar la justicia social “que aun hoy falta”, como mantiene en su conclusión el autor de este ensayo testimonial

Por Carlos Soria Galvarro*

1 ¡LOS INCREÍBLES años 60! La década se inició con entusiasmos desmedidos. “El principal rasgo de nuestra época consiste en que el sistema socialista mundial se va convirtiendo en el factor decisivo del desarrollo de la sociedad humana...”.

Reunidos en una conferencia en Moscú, así veían 81 partidos comunistas de todo el mundo aquel momento histórico. Y quizá no exageraban. La Unión Soviética emergía como una superpotencia, disputándole supremacía a los Estados Unidos, país al que Nikita Jruschov se proponía al-

canzar y superar en 20 años.

En 1956, el XX Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética había revelado y condenado los crímenes de Stalin. Los demonios malignos del socialismo habían sido exorcizados. Estaba en vías de consolidarse lo que se llamó a “comunidad socialista mundial”. La Unión Soviética, China y las “democracias populares” de Europa y Asia abarcaban un tercio del planeta.

Yuri Gagarin, desde su espectacular vuelo cósmico proyectaba con su ancha sonrisa una irresistible imagen de triunfo.



*Profesor universitario e investigador sobre la guerrilla del Che en Bolivia, autor de la serie *El Che en Bolivia: documentos y testimonios*, La Paz, 1992.



Si bien la Unión Soviética había enviado los tanques a Hungría, supuestamente para “aplantar a la reacción”, también había impedido la agresión a Egipto cuando Gamal Abdel Nasser nacionalizó el Canal de Suez. Apoyaba el impetuoso proceso de descolonización de África y Asia y apoyaría también a Cuba desde 1959.

Todo parecía indicar que efectivamente el mundo vivía “el paso continuado, irreversible y sistemático del capitalismo al socialismo”, proceso iniciado con la

gran revolución socialista de octubre de 1917.

Tras el telón de fondo de la guerra fría, iniciada luego de la derrota de la Alemania de Hitler, los dos sistemas sociales competían en todos los terrenos y creíamos que en un clima de coexistencia pacífica, el socialismo demostraría ser superior. Más y más pueblos protagonizarían las revoluciones socialistas o de liberación nacional. El capitalismo se hundiría irremediablemente, sumido en sus propias contradicciones y al influjo de la lucha

antiimperialista mundial.

Todos estos cálculos resultaron dramáticamente fallidos. Eran sueños revolucionarios que no se cumplieron. Peor todavía, muchas tendencias marcharon exactamente al revés.

2. Cisma

–Tú qué eres, ¿moscovita o pekinés?

–Ni lo uno ni lo otro, camarada, yo soy cochabambino.

La coexistencia pacífica no significaba conciliación con el imperialismo, era una forma especial de la lucha de clases, se decía. Competencia sin guerra entre dos sistemas sociales opuestos, nada más ni nada menos.

Las contradicciones entre burguesía y proletariado, entre imperialismo y naciones oprimidas, no tenían por qué atenuarse ni desaparecer. Pero, la contradicción entre socialismo y capitalismo era la fundamental. Así lo había dejado sentado, como verdad irrefutable, la Conferencia de los 81.

Paralelamente estaba el problema de las “vías de la revolución”. Si bien no había precedentes muy claros, bajo las nuevas condiciones mundiales, aumentaban las posibilidades de un tránsito pacífico del capitalismo al socialismo.

Los dirigentes chinos hicieron aflorar sus discrepancias. La causa del proletariado mundial depende de la lucha revolucionaria de los pueblos de Asia, África y América Latina. La contradicción fundamental no es capitalismo versus socialismo, sino entre imperialismo y naciones oprimidas. La coexistencia pacífica conduce a la conciliación con el imperialismo. La vía no armada al socialismo es una falsa ilusión pacifista, una traición revisionista.

El informe al IX Congreso del Partido Comunista Chino ➡➡➡

➔ (PCCH), leído por Lin Piao (o Lin Biao), el favorito de Mao Tse Tung (no se escribía Mao Zedong, como después los chinos pretenden que se lo haga) quería encender las llamas de una conflagración mundial en la que los pueblos campesinos del Tercer Mundo aplastarían al Primer Mundo desarrollado. La aldea mundial contra la ciudad mundial.

La polémica, cargada de odiosidades y dogmatismos, llegaba a su clímax en todas partes y también en Bolivia. La pelea a veces era a puñetes, otras, a puro citas de los clásicos Marx, Engels y Lenin, los más venerados del santoral revolucionario. Los chinos además incluían a Stalin y a Mao. Para ellos, la doctrina se llamaba ahora "marxismo-leninismo-stalinismo-pensamientomaotsetung" (uff) y tenía su nuevo Vaticano en la Plaza Tien An Men, además de su propio pontífice, Mao.

Muchos partidos comunistas se escindieron en un ala prosoviética y un ala pro china, "moscovitas" y "pequineses". Supuestos pacifistas los unos, declaradamente violentos los otros.

3. Cataclismos

Lin Piao, "íntimo compañero de armas" del "Gran Timonel", del fin que iba a suceder en el mando a Mao de acuerdo a los propios estatutos del Partido Comunista de China, sólo alcanzó a incendiar su propio país con la llamada "revolución cultural". Murió en septiembre de 1971 cuando su avión se estrelló o fue derribado mientras huía hacia la Unión Soviética, en circunstancias y por causas que nunca se han explicado claramente. Años después los seguidores de estas posiciones, entre ellos Chiang Ching (Jiang Qing), la última esposa de Mao, fueron perseguidos y encarcelados con el mote de "la banda de los cuatro". Chou En-Lai (Zhou Enlai) primero y

Teng Hsiao Ping (Deng Xiaoping) después, fueron impulsando el gran viraje de China hacia occidente, acentuado después de la muerte de Mao en 1976. China empezó a caminar hacia la meta de convertirse en la nueva potencia emergente.

En la Unión Soviética el locuaz Nikita Jruschov, artífice del XX Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética (PCUS), autor del deshielo y paladín de la competencia pacífica con los Estados Unidos, fue defenestrado en 1964 por una corriente neostalinista con Breznev a la cabeza. El inmenso país multinacional cayó en el inmovilismo y al reinado de una gerontocracia conservadora y corrupta. Cuando el último dinosaurio falleció, llegó el joven Gorbachov con su "perestroika", pero ya era tarde. Como el aprendiz de brujo desató fuerzas que después no pudo controlar y terminó pasándose al bando contrario. El país de los soviets, la patria socialista, o la "madre patria" como solían llamarla los más fanáticos, se hizo añicos y desapareció de la escena. Se impusieron las guerras nacionalistas en lo que fue el imperio y en Rusia se impuso un capitalismo salvaje, donde los ex burócratas, convertidos en mafiosos, se adueñaron de la situación.

Ante semejantes cataclismos, los comunistas desperdigados por el mundo, sean éstos "ortodoxos", "maoístas" o de cualquier variante, quedaron a la deriva sin norte y sin brújula.

4. En el orden del día

En su Primer Congreso Nacional de abril de 1959, el Partido Comunista Boliviano (PCB) sostenía que en Bolivia no correspondía, una revolución socialista, sino como etapa previa la revolución antiimperialista y antifeudal, cuyo programa de acción podrá ser logrado "por medios de lucha pa-

cífica o por medio de la vía violenta". Los cauces violentos, serían de exclusiva responsabilidad de la reacción y el imperialismo, puesto que los medios pacíficos y democráticos son propios de las fuerzas populares.

En el II Congreso de abril de 1964, para el PCB el problema de la revolución en América Latina se había colocado al orden del día. Resonaba el ímpetu de la Segunda Declaración de La Habana que con palabras martianas había desafiado al imperio y a la Organización de Estados Americanos (OEA), recordando que "la historia tendrá que contar con los pobres de América". Las luchas antiimperialistas y antifeudales estaban en ascenso, se decía. La victoria de la revolución cubana mostraba que los fundamentos, objetivos y materiales, para la revolución en el continente estaban maduros y que no era posible pensar en una revolución aislada, sino continental. El ejemplo de Cuba se extendería y no porque ella lo exporte, sino precisamente por el grado de madurez de la revolución continental. En Venezuela, Guatemala, Colombia y Chile se lucha por el poder. Y el PCB remarcaba que en los tres primeros países, esos combates eran con las armas en la mano.

Y el epílogo triunfalista era el siguiente: la "Alianza para el Progreso" de Kennedy no podrá detener la revolución, "el imperialismo se ve obligado a retroceder en todo el frente".

5. Esquemas

Por más de una década el PCB se negó a considerar el 9 de abril de 1952, como una revolución. Era apenas una "insurrección popular triunfante".

Sólo en 1964 (II Congreso), después de haber apoyado la candidatura Paz-Lechín en 1960, admitió que era una "revolución democrática con características an-

tiimperialistas", primero frenada y luego traicionada. El segundo gobierno de Paz Estenssoro, era el principal sirviente de los Estados Unidos.

"La alternativa política está clara: o se continúa bajo la acción del imperialismo yanqui, servido por los grupos burgueses gobernantes, o las masas populares se unen: obreros, campesinos, pequeña burguesía y sectores de la burguesía nacional (sic), resuelven las tareas pendientes y conducen el país al socialismo".

En eso consistía la "Revolución Popular Antiimperialista" (RPA), eje de la estrategia del PCB.

Si bien el III Congreso (1971) ponía en duda por imprecisa e incorrecta la apreciación del congreso anterior sobre el papel de la "burguesía nacional", esto no excluía que "bajo una dirección proletaria, los sectores de la 'burguesía nacional' jueguen realmente el papel de reservas que coadyuven al proceso revolucionario, sin que por ello puedan tampoco, llegar a objetivar el socialismo como su meta" (sic).

O sea, no había que alentar ilusiones en la burguesía, no tiene perspectivas ni posibilidades, es débil e incipiente, está obligada a la dependencia y a la supeditación. Pero, oh milagro, la "dirección proletaria" como un toque divino, puede limpiarla de pecados y convertirla en reserva revolucionaria, por lo menos hasta llegar a los umbrales de la meta socialista.

Tal el nebuloso ámbito de los esquemas. Como a fichas de ajedrez, se asignaba a las clases sociales determinados roles, en un tablero político inventado.

6. Las vías de la revolución

El ser sustituido por el deber ser. La realidad trastocada por el esquema.

Para consumir la RPA, se requiere forjar un Frente Popular

Antiimperialista (FPA), el mismo que una vez llegado al poder, constituiría un Gobierno Popular Antiimperialista (GPA).

El FPA, con su correlato el GPA, funden en un solo torrente a la clase obrera, los campesinos, las capas pequeño burguesas y medias urbanas, hasta sectores de la burguesía nacional. La clase obrera —por supuesto— es la fuerza dirigente. La base del FPA es, naturalmente, la alianza obrero campesina.

Y sobre las vías *idem*. "Dependen de las circunstancias históricas concretas, nacionales e internacionales, ajustadas a la madurez del factor subjetivo, ya que están dadas las premisas objetivas... Las fuerzas reaccionarias no dejarán el poder sin resistencia... el empleo de la violencia será de su exclusiva responsabilidad... si las fuerzas populares son de tal magnitud que quien se atreva a oponerles resistencia quede completamente aplastado, el imperialismo y las fuerzas gobernantes dudarán antes de iniciar la violencia... que el pueblo se prepare a aplastar la violencia armada con la violencia armada, no descarta sino que fortalece la posibilidad de imponer cambios políticos en el país sin guerra civil o levantamiento armado... la preparación del pueblo para la utilización de ambas vías, aproxima la posibilidad de la conquista del poder... por eso no podemos absolutizar ahora ninguna de ellas".

Lo esencial de la elaboración estratégica del PCB, no se fundaba en el análisis de la realidad de Bolivia. Parecía una simple adaptación de las resoluciones de la Conferencia de los 81 partidos comunistas, de los documentos del PCUS y, en no menor medida, del *Manual de materialismo histórico*, de Konstantinov, cuya primera edición en ruso es anterior a la muerte de Stalin.

Pese a la declaración expresa de no absolutizar ninguna de las

vías, en la práctica el PCB nunca estuvo suficientemente preparado ni preparó a la gente para enfrentamientos armados. Al concentrar su atención en la construcción partidaria interna, en el incremento constante de su presencia en los sindicatos y en la participación en elecciones, de hecho estaba absolutizando una de las vías, la no violenta.

La suerte de los partidarios declarados de la lucha armada, en la versión china de la guerra popular prolongada, no fue menos deshonrosa. Sólo en tiempos del gobierno militar progresista de Juan José Torres, cuando existían amplias libertades democráticas, ocuparon primero un Motel de La Paz y luego una hacienda capitalista en Santa Cruz. Su principal dirigente e ideólogo, Oscar "Motete" Zamora, entonces autoproclamado "Comandante Rolando" (Coco Manto lo rebautizó como "Motelte") terminó donde sabemos, de testarfero de los partidos de la oligarquía. Alternativamente fue senador del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), ministro de Jaime Paz Zamora, candidato vicepresidencial de Bánzer, prefecto cuando éste llegó a la presidencia y después su embajador, en China, naturalmente.

7. La Tricontinental

Bajo el lema de que "el deber de todo revolucionario es hacer la revolución", Cuba apoyaba a los grupos y partidos que se manifestaban dispuestos a emprender la lucha armada. No era un secreto para nadie.

Esta posición, públicamente conocida en sus aspectos políticos generales, era coincidente con los empeños por formar la Tricontinental (Asia, Africa y América Latina) y la Organización Latinoamericana de Solidaridad (OLAS). Pero, la parte operativa del apoyo debía ser secreta ➔➔➔

y por tanto manejada por organismos de seguridad e inteligencia.

La actitud de los partidos y grupos latinoamericanos hacia tales empeños, era un indicador que luego la dirección cubana podía volcar en apoyo material a proyectos revolucionarios concretos.

Por ello, en Bolivia, se libra una tenaz lucha por formar parte de la delegación que en enero de 1966 debía asistir, en La Habana, a la Primera Conferencia de los Pueblos de Asia, África y América Latina (Tricontinental).

Óscar "Motete" Zamora que en ese tiempo orquestaba el Consejo Democrático del Pueblo (CODEP), consigue llegar a la capital cubana acompañado por Guillermo Lora del Partido Obrero Revolucionario (POR), Lidia Gueiler Tejada del Partido Revolucionario de Izquierda Nacional (PRIN) y un representante de la Federación Universitaria Local de la Paz, Jorge Lazarte Rojas (sí, el ex miembro de la Corte Nacional Electoral y conocido analista político). Paralelamente, llegó Mario Monje del PCB con una delegación apresuradamente formada con sus allegados del FLIN.

Los cubanos se vieron en dificultades a la hora de decidir a cuál de las delegaciones reconocer y admitir en la conferencia.

8. Motete y Goyeneche

Un año antes de la Tricontinental, en diciembre de 1964, aunque sin demasiado entusiasmo, la dirección cubana había patrocinado una reunión de los partidos comunistas latinoamericanos en la que se condenó a las fracciones pro-chinas autodenominadas "marxistas-leninistas".

Por esas épocas, Óscar Zamora en su calidad de antiguo funcionario de la Unión Internacional de Estudiantes (UIE) con sede en Praga, al visitar La Habana y entrevistarse con el Che, entonces Mi-



nistro de Industrias, había asumido el compromiso de estructurar una vanguardia guerrillera, que se alzara en armas al margen del PCB.

Antes de retornar a Bolivia, sin embargo, asumió un compromiso similar con los chinos para organizar en el país la guerra popular.

Al repatriarse el tarijeño traía dos alforjas. Según la tradición histórica, el arequipeño Goyeneche un siglo y medio antes, "cabalgando en dos caballos", había también llegado a Charcas con misiones paralelas: la encomendada por la Junta de Sevilla y la que secretamente le encargó Carlota de Borbón, la pretendiente portuguesa.

Zamora aglutinó a todos los disidentes del PCB con gran diversidad de matices. Los reunió en el "congreso extraordinario" de Siglo XX (abril de 1965) y, sin mostrar todavía sus cartas, hizo aprobar una resolución de neutralidad en el conflicto que sacudía a Moscú y Pekín. Seguía jugando a dos ases.

Pero la inteligencia cubana no se iba a dejar sorprender. Su delegación fue bloqueada y no pudo ingresar a la Tricontinental. A "Motete" Zamora no le quedó más remedio que actuar, a partir

de entonces, como portavoz de las posiciones chinas. Su primer paso fue alzar maletas e irse de La Habana, directamente, a Pekín.

9. Cárcel de cristal

En una carta pública que le dirigió a Fidel Castro a las dos semanas de conocerse el *Diario del Che en Bolivia*, cuenta "Motete" Zamora que los cubanos estaban dispuestos a admitir en la Tricontinental a la señora Gueiler y al delegado de la Federación Universitaria Local de La Paz, si se integraban a la delegación presidida por Mario Monje. Ambos rechazaron airados la propuesta, solidarizándose con los discriminados, es decir, con Zamora y don Guillermo. El grupo quedó aislado, recibiendo las finas atenciones del Hotel Riviera, pero sin poder ingresar a las deliberaciones.

Sumamente irritado Lora escribió después que el "estalinismo cubano", lo había tenido prisionero en una cárcel de cristal para privar a la conferencia Tricontinental de sus sabias orientaciones. El maestro trotskista del altiplano se quedó sin auditorio en La Habana y, para mal de sus pesares, no tenía

una poligrafiadora en la maleta para hacerse oír, de todas maneras, como viene haciéndolo desde hace más de 60 años.

10. Conjeturas

¿Qué razones primaron para que la dirección cubana se arrogase la potestad de calificar a la delegación boliviana a la Tricontinental y excluyese sin miramientos a quienes le eran desafectos?

Salvo pocas excepciones, en Cuba siempre consideraron a los trotskistas como a charlatanes, eso podría explicar la exclusión de Guillermo Lora. El doble juego que hacía y el incumplimiento de sus compromisos con el Che, denunciados después por Fidel Castro en su "Introducción necesaria" al *Diario del Che en Bolivia*, explicarían que a Óscar Zamora le dieran con la puerta en las narices.

Pero, ¿cómo entender que se haya aceptado sin más a la delegación presidida por Mario Monje del PCB, no obstante ser aparentemente menos representativa?

El hecho es que desde varios años atrás, Monje cooperaba con el aparato de inteligencia cubano, en la preparación de focos guerrilleros tanto en Perú como Argentina. Tiempo después, un selecto grupo de revolucionarios del PCB, escogidos y juramentados por él, recibía entrenamiento militar en Cuba y el propio Monje se había incorporado a los ejercicios. Al desaparecer durante algunos meses sin dar explicaciones, dejó en ascuas a la dirección de la que era primer secretario y provocó las más variadas y antojadizas conjeturas entre la militancia.

No faltaron algunos que hasta creyeron que Monje se había ido a combatir en Vietnam. Jorge Kolle, su *alter ego*, que le cubría las espaldas y lo sustituía en sus funciones de dirigente, se limitó a decir: "el camarada Monje, en aras del partido, está haciendo una experiencia

en la que él mismo no cree".

Los antecedentes de Perú y Argentina, el grupo de cuadros que recibía entrenamiento militar y su propio involucramiento en esa actividad fueron las cartas de triunfo de Monje.

11. Operación matraca

Lo del Perú lo conocieron muchos militantes, no sólo quienes participaron directamente en las labores de apoyo, sino también familias enteras que alojaron y ocultaron en sus casas a los muchachos, antes y después de su infortunada incursión en Puerto Maldonado. Monje decía que incluso lo sabían el presidente Paz Estenssoro y el jefe de la policía política, Claudio San Román, por boca de los cubanos. Ellos creían equivocadamente que el jefe movimientista se haría de la vista gorda y los dejaría operar desde territorio boliviano.

En tales condiciones, no era nada difícil que la información llegara a oídos de las autoridades peruanas con las consecuencias que se conocen: el aplastamiento inmediato del brote guerrillero en el que pereció, entre otros, el poeta Javier Heraud.

Lo de Ricardo Masseti en el norte argentino, apoyado desde el sur boliviano, fue mucho más sigiloso. Militantes muy serios y discretos, entre ellos el propio Inti Peredo, actuaron en el apoyo logístico bajo estrictas normas de clandestinidad.

Pero, al poco tiempo del fracaso estrepitoso de este operativo en territorio argentino, salieron a la luz algunos detalles de la participación de Monje en circunstancias por demás curiosas.

Con una ingenuidad rayana en el absurdo, el dirigente del PCB había anotado en una libreta de bolsillo una serie de datos, especialmente sobre los gastos realizados en las actividades. Las palabras utilizadas eran fonéticamente del

idioma español, pero estaban escritas en alfabeto ruso.

Durante una huelga de hambre de esposas de los mineros que pedían la libertad de sus maridos a fines del año 1964, Monje fue momentáneamente detenido al salir de la Federación de Mineros y la dichosa libreta con sus apuntes "cifrados" fue a dar a manos de la policía política. San Román entregó a la prensa su contenido con su correspondiente transliteración al castellano. Las anotaciones tenían el título de "Operación Sombra".

En las filas del PCB por aquella época —fines del 64 y comienzos del 65— se solía decir con sorna que, a partir de esas revelaciones, lo del sudeste se transformó de "Operación Sombra" en "Operación Matraca".

12. Lección de altoperuanismo

El PCB participó en la campaña electoral de 1966 y obtuvo con el FILN 33.458 votos (3.04 %). Cifra importante para la época aunque insuficiente de lejos para elegir por lo menos un diputado.

¿Elecciones o lucha armada? En las filas comunistas había situaciones que creaban desconcierto y a la vez anhelantes expectativas.

Algo estaba ocurriendo aunque no se sabía a ciencia cierta qué. Monje, en su habitual lenguaje críptico, daba algunas señales en sus discursos e informes: que los militantes deben estar dispuestos incluso a dejar sus familias para cumplir tareas; que en sus viajes a La Habana Fidel y el Che le consultaban cosas y hablaban con él de tú a tú; que los bolivianos estamos alineados con el movimiento comunista cuya cabeza era el PCUS, sin discusión alguna somos parte del coro, pero como en todo coro podemos tener voz propia sin desafinar; que se aproximan días intensos en los que tendríamos un gran protagonismo. Expre- ➔➔➔

→ siones así por el estilo.

Al margen de los organismos regulares, en contactos individuales Monje apalabraba a determinados compañeros para enviarlos a cursos especiales, distintos de los de formación política del PCUS y del Komsomol (la unión de jóvenes comunistas de la URSS). Algunos militantes desaparecían misteriosamente por varios meses, sin dar explicaciones. Había que suponer que se estaban formando cuadros militares en Cuba y quizá también en la Unión Soviética.

"Coco" Peredo, Rodolfo Saldaña, "Nato" Méndez, "Loro" Vázquez y otros camaradas, tenían actividades y contactos que la mayoría de la militancia no conocía y por discreción no debía averiguar.

En esas circunstancias Jorge Kolle Cueto, secretario de organización y el verdadero poder detrás del trono partidario, le dio una lección de comportamiento político a quien esto escribe, entonces dirigente de la Juventud Comunista de Bolivia. Siempre que recuerdo este pasaje me vienen a la mente palabras que Neruda dedicó al estamento juvenil: "Jóvenes puros en este mar sangriento".

Palabras más, palabras menos, esto es lo que Kolle dijo: No digas lo que piensas, cuídate de dar tus opiniones. Los cubanos vienen haciéndonos trabajo de inteligencia, catalogan a las personas entre los que están a favor de sus concepciones pro guerrilleras y los que discrepan con esa vía. Según ellos, los primeros son los buenos y los otros son unos "comemierdas". Hay que desorientarlos, yo los tengo locos, un día me ponen en una alforja y al otro día en la otra, no saben cómo catalogarme, los estoy despistando.

13. Foquismo

La posición de los dirigentes de la Juventud Comunista Boliviana (JCB) —básicamente Ramiro Ba-

rronechea y yo— frente al foquismo y a las acciones guerrilleras que se desencadenaron en Bolivia era una sola, frontal y abiertamente distinta. Pero, tiene matices desconocidos.

Una parte de la documentación que registró estas posiciones ha sobrevivido a las persecuciones y algo se publicó en el primer volumen de la serie *El Che en Bolivia*, pero es quizá más interesante apelar a la memoria viva.

Fuimos clara y francamente antifocistas, eso es indiscutible. La lucha armada no podía darse al margen de las masas obreras y sin la dirección del partido.

El 5 de febrero de 1967, un mes y medio antes de que se iniciaran las acciones guerrilleras, reestructuramos el comité ejecutivo de la JCB, porque sentíamos que tres de sus cinco miembros andaban en otra cosa. Convocamos a los 20 integrantes del comité nacional de la JCB y propusimos recomponer el comité ejecutivo pues Aniceto Reinaga, Antonio Jiménez y Loyola Guzmán, al parecer estaban en posiciones diferentes a lo que considerábamos la posición partidaria. Además, Aniceto y Antonio no podían ser habidos, pues ya estaban "fuera de circulación", era de suponer que ya se habían incorporado a un esquema de lucha que no era el nuestro.

No se trató de una "expulsión" pues los tres permanecían en el comité nacional y se decidió buscar una discusión política con ellos. Actuamos de esta manera en uso de la "independencia orgánica" de la que formalmente gozaba la JCB. No le pedimos permiso a Mario Monje ni a nadie, aunque él estaba enterado de nuestras intenciones, simplemente nos dejó actuar, socarrón como era.

El 10 de enero de aquel año, en la reunión del comité central del PCB a la que los jóvenes asistimos en calidad de invitados "sólo con derecho a voz", Monje había

informado de los desacuerdos con la dirigencia de un proyecto guerrillero con apoyo cubano. En ningún momento nombró al Che tal como lo habría acordado con él (después, al publicarse el famoso diario se conocería la patética entrevista entre Monje y el comandante guerrillero el 31 de diciembre de 1966).

Inmediatamente después de la reunión de enero Jorge Kolle y Simón Reyes habían ido a La Habana llevando una carta del comité central del PCB para intentar una negociación conciliadora con Fidel Castro. Al retorno, a comienzos de marzo, Kolle desaprobó muy airado la decisión de la JCB, pues dijo que entorpecería esas negociaciones. En efecto, el Che consideró contradictorio que los dirigentes del PCB buscaran discutir con él mientras paralelamente se "expulsaba" a los dirigentes de la juventud incorporados en la guerrilla (anotación del 25 de marzo en su diario).

La discusión política que buscamos con nuestros compañeros nunca se produjo, a pesar de los intentos que hicimos incluso aproximándonos hasta Camiri con una asombrosa ingenuidad. El encuentro entre Kolle y el Che tampoco tuvo lugar. El conflicto armado estalló antes de lo previsto y ningún contacto posterior fue posible.

14. Camiri

Imagínense ustedes a un muchacho de poco más de 20 años, militante de la JCB desde que tenía 16, candoroso admirador del personaje de Ostrovski, Pavel Korchaquín, que se sabe muchas canciones de la guerra civil española, *Oh bella ciao...* de los guerrilleros italianos y *Por llanuras y montañas...* de los soviéticos. Estudia historia en la Universidad pero ya se considera un revolucionario profesional, a tiempo completo.

En 1961, en la ciudad de Co-



chabamba, junto a otros muchachos arrojó globos con tinta roja en el consulado de España la noche que fusilaron a Julián García Grimau y huyó del lugar en bicicleta antes que llegara la Policía.

En 1963 pasó con notas sobresalientes el curso anual completo de la Tsentralnaya Komsomolskaya Shkola de Moscú. En 1966, pese a ser el de menor edad del grupo dirigente, fue elegido secretario general en el II Congreso de la JCB.

Ahora está en Camiri, la ciudad más próxima al campamento del Che, es el mes de marzo de 1967 y faltan menos de 15 días para el primer combate que da comienzo a las acciones armadas. Le acompaña Luis Abasto, joven trabajador despedido de la mina de Siglo XX, miembro de la dirección ampliada de la JCB a quien todos conocen con el apodo de "Sullu".

Están hospedados en la casa del dirigente local del PCB, Israel

Avilez y esperan hacer un contacto con "Coco" Peredo, a quien aprecian y conocen desde varios años atrás.

Sólo ese muchacho sabe que un proyecto de foco guerrillero está siendo organizado en las inmediaciones y que han surgido discrepancias entre los operadores cubanos y la dirección del PCB. Abasto lo sabe también, pero en términos mucho más difusos e imprecisos. Avilez también sabe de los preparativos que le entusiasman, pero desconoce las discrepancias surgidas.

Tres compañeros de la dirección de la JCB, a los cuales él estima entrañablemente, Antonio Jiménez, Aniceto Reinaga y Wálter Arancibia, este último también trabajador minero del legendario centro minero de Siglo XX, y discípulos de la escuela del Komsomol los dos primeros, están involucrados en el proyecto gue-

rrillero, no se sabe si por decisión propia o por instrucciones del PCB.

El Che estaba desaparecido desde 1965 y podría estar entre los operadores cubanos del proyecto.

En la cabeza de aquel joven —que ustedes ya se habrán dado cuenta que era yo— bullían muchas interrogantes: ¿será el Che el que comanda al grupo? ¿Será posible realizar una discusión política con los compañeros de la JCB ya incorporados? ¿Podría convencerlos de que por disciplina partidaria salgan del campamento... o, a la inversa, ellos lo convencerán para quedarse a luchar juntos? ¿Qué tan verdaderas serán las diferencias que impidieron un acuerdo con los guerrilleros, como informó Mario Monje en la reunión del Comité Central?

Todas esas preguntas y otras que inquietaban a aquel muchacho quedaron sin respuesta. Las acciones se desencadena- ➔➔➔

➔ ron antes de tiempo, él y su compañero tuvieron que salir de Camiri en forma precipitada ante el riesgo de ser apresados.

15. TASS

A las pocas semanas de iniciada la guerrilla apareció en el semanario *El Pueblo*, una rara información en la que se manejaban datos y argumentos que los jóvenes habíamos utilizado para referirnos al foquismo, así como información difusa sobre las decisiones orgánicas que habíamos tomado. Alguien que conocía estos hechos había deslizado la información a don Fernando Siñani, director y propietario del semanario izquierdista que los canillitas llamaban con cierto cariño "pueblito", quizá porque era el único periódico de formato tabloide de la época.

Muy preocupado de que existieran "infiltrados" en la JCB hablé con Kolle sobre el asunto. Su respuesta en medio de una sonrisa sardónica y unas palmaditas en la espalda fue más o menos así: "No te preocupes, camarada, a veces lo que no puede decir el gobierno soviético, lo dice TASS".

Para un lector de hoy estas palabras parecen no encerrar significado alguno. Pero efectivamente era así: cuando la jerarquía soviética no quería comprometerse con una opinión y solamente deseaba mandar una señal oficiosa, utilizaba a su agencia de noticias. TASS hacía una declaración no oficial, pero coincidente con el pensamiento íntimo de la dirigencia soviética.

Monje, Kolle y Ramírez, el trío de secretarios del PCB, habían suscrito un comunicado oficial de apoyo a la guerrilla, aunque sibilantemente decía que el partido seguiría adelante con su propia línea. A la vez, Kolle hacía publicar lo que pensábamos y hacíamos los jóvenes, contrario al foquismo. En otras palabras, nos utilizaba como

voceros oficiosos de lo que él mismo no se atrevía a decir, pues quería mantener abiertas las posibilidades de negociación con los cubanos.

16. Capataz geométrico

En agosto de 1967, otro pronunciamiento de la JCB, en vez de ser difundido, fue acallado de la peor manera. Kolle mandó incluso abrir los paquetes en los que, junto al periódico clandestino *Unidad*, se lo haría circular. La orden era precisa: secuestrar el documento en el que estos mozalbetes se habían permitido decir que el foquismo era una respuesta frente al adocenamiento de los partidos comunistas en América Latina y que, luego de la Masacre de San Juan donde había sido aniquilada la vanguardia minera, el apoyo del PCB a la guerrilla debía dejar de ser solamente lírico.

La discusión que tuvimos con Kolle sobre esta cuestión fue agria y de tono muy subido. ¿Quiénes son ustedes para dar línea? ¡Solo tienen que acatar la que el partido dispone! Además, ¡decir que hombres como el camarada Codovilla, dirigente del PC argentino, es un adocenado, significa un atrevimiento y una falta de respeto intolerable!

Barrenechea esa misma noche registró la situación en un poema que tituló "Sombra íntima". Muchos años después lo descubrí porque inocentemente incluye al pie una fecha, la del día aquel en que tuvimos el violento altercado sobre los paquetes y el secuestro de nuestro documento poligrafiado. Dice así en sus partes principales:

*Quiero explicar
al mundo por mi muerte,
por mi sencilla muerte
pero muerte
como el pájaro sin vuelo.
(...)
Pero, está bien,*

*no pongan esas caras.
Sé que no importa mucho
mi paso por las cosas.*

*No hay más que abrir
las puertas de la vida,
para enterrar sin llanto
el despojo de los sueños,
para enfermar los ojos
con toda esta miseria
que nos pudre.*

*Quise decir
tan sólo que estoy muerto,
más no de haber andado
las piedras de mi ruta,
no con la bala al pecho
—parida en los cuarteles—
sino en la mano pétrea
del falso amigo,
del capataz geométrico,
insensible,
que quiso herrar el pecho
y diseñar fusiles en un texto,
para lograr, amigos,
cuadricular el corazón
a salivazos.*

*Ésa es la historia.
Mi corazón no pudo con la
mierda,
se rebeló por todos los costados
y se murió
con su universo de canciones.*

L.P.7.9.67

17. Sobrevivientes

Menos de una semana después de aquel altercado, exactamente el 14 de septiembre de 1967, reunidos en el Parque Zoológico de Cochabamba, Ramiro y yo tomamos la decisión de incorporarnos a la guerrilla a pesar de nuestras discrepancias con el foquismo, nos parecían menores a las que teníamos con la dirigencia partidaria.

A juicio nuestro, la guerrilla era en esos momentos el único frente real contra un gobierno que había masacrado a los mineros, practicaba una consecuente

política entreguista y violaba a sus anchas todas las libertades democráticas.

Además, queríamos dar testimonio de que nuestra posición de apoyo a la guerrilla no era solamente lírica, así lo habíamos escrito en el pronunciamiento de agosto agriamente censurado por Kolle.

Por esos mismos días, en las cuevas de aprovisionamiento de la guerrilla, el Ejército encontró numerosas fotografías, entre otras las que Loyola Guzmán se había tomado con los guerrilleros y con el propio Che en la visita que hizo al campamento a fines de enero. Ella fue aparatosamente detenida y se perdió para nosotros el único contacto visible que nos hubiera permitido intentar poner en práctica la determinación que habíamos asumido.

Seguimos buscando sin éxito algún enlace, aunque después se sabría que no existía ninguno, pues el núcleo urbano estaba en absoluto desarticulado y sin ningún nexo con la guerrilla. Tres semanas después el Che estaba muerto y la guerrilla aniquilada.

Por eso dije alguna vez que me sentía como un sobreviviente involuntario de aquellos tiempos.

18. Waterloo

Uno de los dirigentes más destacados del PCB en la década del 60 era Ramiro Otero Lugones. Sin duda muy lúcido, pero también muy irascible. Se sabía el más capaz y el mejor equipado con la teoría y eso lo llevaba a tener un olímpico desprecio por sus pares, los consideraba mediocres, incapaces de estar a su altura. Algunos vericuetos de esa relación conflictiva entre Otero y la dirigencia del PCB están contados en mis *Apuntes sobre el Che en Bolivia*, con los que di comienzo a una serie de cinco y después seis volúmenes de recopilación documental.

Cuando a comienzos de julio

de 1968 se publicó el *Diario del Che en Bolivia* acompañado de la introducción de Fidel Castro, Otero montó en cólera. Mandó un comunicado a los medios de difusión a nombre de la "Comisión de Prensa del PCB" en el que afirmaba que ningún dirigente, por más importante que sea, refiriéndose a Fidel Castro, daría lecciones al PCB, menos todavía si Nancahuazu había significado el Waterloo de la concepción foquista.

Napoleón libró su última batalla en Waterloo y el Che la suya en Nancahuazu. La connotación era clara, según Otero el revolucionario argentino cubano no sólo habría dejado su vida en el empeño, sino que con su muerte habría quedado sepultada su propuesta del foco guerrillero como motor primario de la revolución.

Al día siguiente Jorge Kolle publicó un desmentido, la destemplada declaración de Otero no expresaba la opinión colectiva de la dirección del PCB.

Esta fue una constante, siempre eludieron una polémica pública con Fidel Castro. De ese modo consiguieron ser absueltos. En una de las pocas ocasiones en que el dirigente cubano admitió hablar sobre el tema, la entrevista de Gianni Miná en 1987, hace recaer todas las culpas en Mario Monje —auténtico chivo expiatorio— y libra de toda responsabilidad a Kolle y Reyes, quienes se habrían comprometido a ayudar al Che y tuvieron un "excelente comportamiento". Es obvio, Fidel Castro, no tiene ni tiempo ni ganas para escudriñar en las palabras y el pensamiento de la dirigencia del PCB, solidaria casi en todo con la actuación de Monje.

Ramiro Otero fue expulsado en 1971. Pero antes, cuando todavía fungía de encargado de prensa volvió a atacar a Fidel Castro en un boletín poligrafiado acusándolo de "jesuita" y de, según él, haberse "lavado las manos" en su

"Introducción necesaria".

Las vueltas que da la vida. Cuando Fidel Castro visitó Bolivia en 1993, como decano de la Facultad de Derecho, a Otero le tocó pronunciar el discurso declarándolo Doctor Honoris Causa.

¿Qué piruetas verbales habrá tenido que hacer en tal situación? Si los archivos de nuestra principal casa de estudios superiores no fueran tan desorganizados y precarios podríamos haberlo averiguado. El caso es que nadie en la UMSA tiene memoria de lo que Otero dijo en aquella ocasión.

19. Masoquismo

Aniquilada la guerrilla y conocidos sus entretelones con la publicación del *Diario del Che* y otros documentos, las acusaciones a Mario Monje en la "Introducción necesaria" de Fidel Castro, el PCB quedó en una situación más que comprometida. Sus dirigentes marcados a fuego con el estigma de Judas. Todos los que en él militábamos, especialmente los jóvenes, acosados en diferentes ámbitos, exigíamos una explicación pública que nos reivindicara. Nunca tuvimos éxito, como lo he contado en mis *Apuntes sobre el Che en Bolivia* (introducción al primer volumen de la serie *El Che en Bolivia: documentos y testimonios*, La Paz, 1992).

Los esclarecimientos que reclamábamos llegaban tibios y escasos, en cuentagotas. Además, reflejaban las pugnas entre los dirigentes, algunos creían que les había llegado la oportunidad de escalar posiciones a costa de defenestrar a los que habían manejado mal las cosas.

Sin embargo, autocríticas hubo y de grueso calibre como el documento del comité central de octubre de 1968, escrito por Kolle, y que lleva el título de *Por una teoría y acción de clase*. Allí afloran varios y profundos *mea culpas* en especial sobre la difu- ➔➔➔

➔ sión práctica del foquismo que había hecho el PCB al ayudar, a solicitud de los cubanos, a los grupos guerrilleros del Perú y la Argentina.

"Se trató y se trata de aplicar una concepción paralela a la del partido, en rigor, por encima y en contra de éste. Y en el fondo en contra de la revolución", ... "cierta falta de vigilancia dirigente en torno a lo que tales concepciones podían significar ... creyéndonos algo parecido a una isla inmunizada por la propia realidad nacional así como por los servicios prestados a causa tan rara: imaginar que el país no entraría en tales cálculos".

"...la experiencia guerrillera si bien nos fue extraña en cuanto a su concepción, se viabilizó en cierto grado por errores imputables exclusivamente a la responsabilidad de la Dirección...".

40 ¿Cómo explican la presencia en la guerrilla de un selecto núcleo de militantes, cuadros formados en muchos años y con cualidades revolucionarias fuera de duda? "Cierto insatisfacción que había venido ganando a la militancia con respecto al modo de encarar la lucha contra la dictadura... argumento fortalecido por la evidencia de tendencias derechistas, temor y falta de espíritu combativo de algunos cuadros y organismos... lo extraño es que tales concepciones surgen precisamente en el grupo de camaradas preparados por el Partido para el encaramiento del trabajo militar a nivel nacional". La segunda explicación sería el gran ascendiente de los dirigentes cubanos, el Che y el propio Fidel, usada para ejercer presión sobre estos compañeros: "en circunstancias en que se requería, debemos reconocerlo, mucho valor para negarse a tomar el camino que se tomó...".

Jorge Ibáñez, un beniano bonachón que años después llegaría a ser transitoriamente el máximo dirigente del PCB, dijo alguna vez que

este documento era de carácter masoquista. Que era como ir a la Plaza Murillo y autoflagelarse en público.

Así y todo, sirvió de muy poco. Los traumas quedaron para siempre. A la luz de una rigurosa y desapasionada investigación histórica puede probarse que los dirigentes del PCB no traicionaron al Che, no lo trajeron a Bolivia para luego dejarlo en la estacada. Al contrario, hicieron todo lo posible para que no viniera, y cuando él llegó por su cuenta y riesgo para iniciar aquí su tentativa revolucionaria, intentaron subordinarlo (Monje en su conversación del 31 de diciembre de 1966); o llegar con él a un acuerdo de compromiso (Kolle en su frustrado intento de ir a una negociación que nunca llegó a producirse).

Lo que no podrá borrarse jamás es la conducta dual de estos dirigentes. Típicamente altoperuana. Si la guerrilla se afianzaba y triunfaba, el PCB estaba con ella. Si era derrotada, como ocurrió, todos a lavarse las manos, como Pilatos.

20. Morir y/o matar

Nosotros, los de entonces, éramos esos "jóvenes puros en el mar sangriento". La idea romántica que teníamos de la revolución nos llevaba a la disposición de entregar la vida si era necesario para hacer avanzar nuestras ideas, inspiradas básicamente por el concepto de la justicia social que, casi cuarenta años después, sigue ausente y, por eso mismo, continúa siendo tan necesario y perentorio encontrarle caminos.

Pero, nos faltó ver con la suficiente honradez y claridad la otra cara de la medalla. No se trataba solamente de ofrendar la vida, sino también de quitársela al otro, al que teníamos al frente.

Empecé a comprenderlo cuando perseguido y clandestino, a las pocas semanas del triunfo de Bánzer, escuché por la radio al coronel

Andrés Selich, nuevo ministro de Gobierno y precisamente el encargado de la implacable persecución de que éramos objeto. En una concentración de jóvenes, como nosotros, pero del otro bando, con una franqueza brutal Selich les decía a sus muchachos que no solamente había que estar dispuestos a morir, sino también a matar, por lo que él consideraba la defensa de la patria.

¿Proclamar la lucha armada no se aproximaba acaso a esta apología de la muerte? En ciertas circunstancias, la insurrección es un derecho de los pueblos, e incluso el tiranicidio del que nos habló Franz Tamayo en su proyecto de Ley Capital. Es cierto. Pero lo deseable es evitar tales circunstancias, o por lo menos no contribuir a que se reproduzcan como ha ocurrido muchas veces en nuestra accidentada historia. Recordemos que no prosperó ninguno de los intentos posteriores al Che, protagonizados por grupos pequeños de iluminados que creían tener la solución en sus manos desencadenando la violencia armada en la que muchos de ellos se inmolaron.

Debatir, confrontar, proponer, luchar con los recursos democráticos a nuestro alcance, proteger y ensanchar la democracia, fortalecer los movimientos sociales en sus capacidades propositivas y de negociación, ayudar a construir desde abajo el poder de la gente, sin vanguardismos ni fundamentalismos dogmáticos. Ahora puedo decirlo sin ambages: éstos son elementos de una propuesta, a mi juicio, más provechosa que las que se ensayó infructuosamente a costa de muchas vidas.

Contribuir a una cultura democrática, donde los intereses nacionales y populares se robustezcan y terminen imponiéndose por ser más consistentes y por contar con la adhesión mayoritaria, sería el mejor tributo de homenaje a la sangre derramada.

Apuntes críticos



Bolivia:

Izquierda, intelectuales y MOVIMIENTO ÉTNICO

Por H.C.F. Mansilla*

HASTA LA introducción del modelo neoliberal en 1985, la opinión pública —que de modo impreciso podemos llamar popular— estaba prefigurada o, por lo menos, fuertemente influida por concepciones nacionalistas, populistas y antiimperialistas. Paralelamente existían las

corrientes intelectuales (sobre todo universitarias y de tertulia) que tradicionalmente, como en toda América Latina, se situaban algo más a la izquierda y estaban teñidas de marxismo. A partir de 1952, una mezcla de nacionalismo y socialismo fue la tendencia probablemente mayoritaria ➔➔➔

*Autor de varios libros, entre ellos *La policía boliviana. Entre los códigos informales y los intentos de modernización*, ILDIS/Plural, 2003.

➔ en los intelectuales y los partidos de izquierda. Pese a todos sus matices y diferencias internas, era un movimiento social de amplio espectro, favorable a un acelerado desarrollo técnico económico, a la acción planificadora del Estado en la esfera económica y a una reforma "progresista" de los campos educativo y cultural.

Estos movimientos nacionalistas e ideologías socialistas, que menospreciaban el legado liberal individualista y la democracia liberal representativa, tenían como objetivo una modernización acelerada dirigida por un Estado centralizado y poderoso, pero restringida a sus aspectos técnico económicos. Por todo ello es imprescindible analizar, aunque muy someramente, la tradición cultural y los valores pre-conscientes de orientación que resultaron determinantes en esta constelación. Deliberadamente coloco este punto al comienzo de mi texto, pues se trata de una problemática de comprensión difícil y dejada a menudo de lado porque toca fibras delicadas, incómodas e íntimas de la identidad de las izquierdas.

Resumiendo, se puede afirmar que el tema es importante porque los intelectuales y los partidos políticos izquierdistas perpetuaron y aun reproducen elementos del legado histórico con marcado carácter autoritario. Por ejemplo, alrededor de 1950 los pensadores de izquierda y los nacionalistas asociaron la democracia liberal y el Estado de derecho con el régimen presuntamente "oligárquico, antinacional y antipopular" que fue derribado en abril de 1952. En el plano político cultural estas corrientes socialistas y nacionalistas promovieron un renacimiento de prácticas autoritarias y el fortalecimiento de un Estado omnipresente y centralizado. Este mismo programa era el propugnado por la izquierda pro cubana y por los grupos partidarios de la guerrilla gue-

varista. A partir de 1952 y en nombre del desarrollo acelerado, el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) y los partidos que le sucedieron en el gobierno reavivaron las tradiciones del autoritarismo y el centralismo, las formas dictatoriales de manejar "recursos humanos" y las viejas prácticas del prebendalismo y el clientelismo en sus formas más crudas.

Todo esto fue percibido por una parte considerable de la opinión pública como un sano retorno a la propia herencia nacional, a los saberes populares de cómo hacer política y también como un necesario rechazo a los sistemas "foráneos" y "cosmopolitas" del capitalismo. Ésa fue también la actitud sociocultural prevaleciente en el MNR, en sus muchas escisiones partidarias y en los innumerables grupúsculos de la izquierda radical hasta el advenimiento del neoliberalismo. Recién a partir de 1985 se hacen esfuerzos efectivos por desterrar toda esta tradición sociocultural tan profundamente arraigada.

Los pensadores nacionalistas más originales (como Carlos Montenegro y Augusto Céspedes) y los socialistas más importantes (como Sergio Almaraz, Marcelo Quiroga Santa Cruz y René Zavaleta Mercado) otorgaron poca importancia a la mentalidad prevaleciente, ya que ésta constituiría el "factor subjetivo" o la "superestructura ideológica", que sería barrida del horizonte social por los procesos materiales de urbanización e industrialización. En la época en que les tocó actuar aceptaron de manera táctica el autoritarismo y el burocratismo cotidianos en la administración pública, en el partido y en los hábitos sociales porque ellos provenían de esa misma herencia cultural. El autoritarismo —practicado generosamente en regímenes nacionalistas y socialistas— parecía ser altamente favorable para sus fi-

nes de un progreso acelerado dirigido desde arriba y desde el centro. La carencia de valores y procedimientos democráticos en el socialismo realmente existente (cuyo ejemplo más cercano y llamativo era Cuba), la dignidad ontológica inferior atribuida al individuo y el uniformamiento de las pautas de comportamiento en los regímenes totalitarios no concitaron ninguna protesta de su parte. Desperdiciaron una brillante oportunidad al no criticar los regímenes totalitarios y al apoyar dictaduras convencionales como la de Fidel Castro, llamado por Octavio Paz el último representante del caudillismo hispanoárabe. Con la autoridad moral e intelectual que poseían, Almaraz, Quiroga Santa Cruz y Zavaleta Mercado habrían realizado una labor encomiable y hasta titánica —que hubiese sido apreciada en todo el continente—, si hubieran cuestionado el socialismo realmente existente (en Europa Oriental y en el Tercer Mundo) y la cultura política autoritaria en las fuerzas de izquierda y en los sindicatos, todo esto sin renegar de sus posiciones izquierdistas y de sus anhelos progresistas. Ellos pensaron la revolución y el socialismo como metas al alcance de la mano, y no se preocuparon, al mismo tiempo, por los avatares de la democracia en el ámbito institucional, práctico y cotidiano.

Asimilación de la izquierda al poder

Después de 1985, muchos militantes de izquierda, cuando ingresaron a la vida política convertidos rápidamente en neoliberales, reanudaron una antigua convención, válida desde el comienzo de la era colonial e intensificada notablemente con la Revolución Nacional de 1952: el aparato estatal ha sido visto como el botín de guerra que debería ser utilizado sin contemplaciones para el ascenso so-



cial. Como casi todos estos militantes izquierdistas en funciones gubernamentales no poseían fortuna personal en el momento de "tomar el poder", creyeron que tenían el derecho de apoderarse de fondos fiscales para mejorar de una vez y para siempre su situación económica y su *status* social. Los intelectuales y militantes izquierdistas en función pública no hicieron nada efectivo para detener los fenómenos de corrupción sistemática que dura hasta hoy, aunque de forma mitigada después de octubre de 2003. Muchos de ellos se han servido del erario nacional con una perseverancia digna de mejores causas. Se puede constatar una actitud esquizofrénica de los militantes progresistas en cuanto funcionarios estatales: por un lado fomentan activamente la implementación de reformas modernizantes y, por otro, preservan viejas normativas convencionales. Pocos intelectuales han sido acosados por el aguijón de la duda acerca de su praxis política. Siempre tenían y tienen razón en el momento de emitir un juicio o realizar una actuación. No cambiarán sus hábitos porque desconocen totalmente el moderno principio de la crítica y el autoanálisis. Me extendo indebidamente en esta temática por la razón siguiente: el comportamiento y los valores de orientación de los dirigentes de los nuevos movi-

mientos sociales y de los líderes de los partidos izquierdistas y populistas serán probablemente muy similares a los reseñados aquí, pues todos estos grupos provienen del mismo acervo común y de una tradición cultural muy parecida.

En este lugar y en el mismo sentido es bueno recordar que el rasgo determinante y preocupante de la gente culta del Alto Perú reside desde la época colonial en una relación ambivalente e inestable, pero a veces muy íntima, con el poder político. Desde antes de la independencia, la mayoría de los que hoy llamamos intelectuales exhibió una mentalidad escolástica, premoderna, tradicionalista, autoritaria y apegada estrechamente al poder estatal fáctico, a pesar de las muchas lecturas de autores ilustrados franceses y británicos y pese a adoptar de modo ostentoso una ideología liberal democrática y una programática modernizante. Desde entonces la característica distintiva de la gente culta boliviana, incluyendo a los militantes de corrientes izquierdistas, es la falta de una tradición crítica, moderna, abierta a la ciencia, al análisis y al cuestionamiento de las propias premisas. No hay duda de que los intelectuales podrían haber realizado una labor más efectiva para implantar una actitud básicamente crítica en estas tierras.

En los últimos veinte años se ha pasado en un lapso muy breve de una cultura premoderna, conservadora y santurróna, a la imitación indiscriminada (y a menudo con una justificación cínica) del llamado paradigma neoliberal y postmodernista, y en esta empresa los intelectuales contemporáneos han jugado un rol ciertamente notable, aunque no decisivo. En el resto de América Latina la situación es similar. En Chile el historiador Alfredo Jocelyn-Holt, en tono pesimista, se hizo la siguiente pregunta: de qué han servido el análisis y la reflexión a lo largo de las últimas décadas, si una mayoría de los intelectuales de aquel país habría pasado "del avanzar sin transar al transar sin parar" (título de una obra suya de 1998), es decir del rigorismo ético al oportunismo irrestricto. Como dijo Octavio Paz en *El ogro filantrópico* (1979), los intelectuales han estado obsesionados por el poder, "naturalmente" antes que por la expansión del saber.

A comienzos del siglo XXI, la mayoría de los izquierdistas tampoco contribuye a superar la pesada herencia de épocas y culturas anteriores. Sus críticas demasiado generales del imperialismo y la globalización encubren su inclinación a preservar convenciones irracionales y rutinas antiéticas. Esta postura coadyuva a consolidar la credulidad de las masas mal informadas con respecto a programas mesiánico milenaristas, la simpatía por jefaturas carismáticas, su baja productividad laboral y la escasa capacidad de acumulación cognoscitiva. La picardía de los políticos de todas las corrientes sería impensable o, por lo menos, inofensiva, sin la ingenuidad de las capas populares, ingenuidad alimentada por las izquierdas bolivianas. El papel del Movimiento al Socialismo (MAS) es paradigmático en este sentido.

En los últimos años, ➔➔➔

44 → cuando el modelo neoliberal empieza a resquebrajarse y cuando variados miembros de las élites gobernantes desempolvan sus opiniones críticas con respecto al capitalismo, resurge una nueva ola de liderazgos populistas, mesiánicos y autoritarios; ola reivindicada, obviamente, por no pocos militantes progresistas bolivianos. Hoy en día se puede constatar una cierta continuidad en la relación asimétrica de los intelectuales y militantes progresistas con respecto a las capas subalternas de la nación, continuidad que abarca una gran parte del siglo XX. La modernización tecnocrática, implementada a partir de 1985, ha devaluado indudablemente el estatismo y el colectivismo, pero ha dejado incólume una porción considerable de la tradición autoritaria y ha generado una homogeneización notable de toda la vida privada y pública, lo que tampoco suscita ningún repudio de los sectores progresistas de la nación. Al igual que la generación precedente, ellos no han sabido mantener una distancia razonable con respecto a la tradición cultural en la que se han criado y, al mismo tiempo, siguen utilizando su posición relativamente privilegiada para evitar el surgimiento de una auténtica conciencia crítica en los sectores mayoritarios de la población.

La etnicidad como argumento político

Como se sabe, la instauración del modelo neoliberal, pero también los cambios socioeconómicos acaecidos a nivel mundial en los últimos veinte años han significado en Bolivia el hundimiento del movimiento sindical, la drástica reducción del proletariado minero y la declinación de las ideas socialistas clásicas. Es por ello que las diferentes fracciones de la izquierda boliviana han descubierto tardíamente la relevancia de las cues-

tiones étnico culturales, pero se han consagrado a esta temática con una intensidad curiosa y hasta agresiva. Casi toda la actividad de la izquierda boliviana a comienzos del siglo XXI tiene que ver con asuntos y motivos asociados a las etnias llamadas originarias, un apelativo reciente, inexacto y premeditadamente ambiguo.

Es por ello que comprender la izquierda boliviana significa hoy entender su vínculos con el movimiento étnico cultural, ya que, con la posible excepción del Partido Obrero Revolucionario (POR), que tiene ahora sólo un rol testimonial, todo el antiguo culto de lo proletario y obrero ha sido echado por la borda. En otras palabras: el marxismo clásico, de cuño libertario, humanista e individualista, ha sido reemplazado por oscuras invocaciones a la etnia, la tierra y el colectivismo, y la inspiración crítica y analítica del llamado socialismo científico ha sido sustituida por el fárrago postmodernista.

Es indudable que hay un renacimiento de factores étnico culturales, no solamente en Bolivia sino en dilatadas regiones del mundo, donde este tipo de pugnas interétnicas ha terminado a menudo en baños de sangre. No sólo los habituales conflictos entre clases sociales antagonicas, sino las confrontaciones entre diferentes tribus, así como las animadversiones basadas en religiones y lenguas, constituyen uno de los rasgos más importantes y paradójicos de nuestra era. Ni marxistas ni liberales se imaginaron la fuerza y la relevancia sociales que han llegado a tener esos elementos considerados largo tiempo como irracionales, anacrónicos y superados por el progreso científico técnico.

La legitimidad de muchas de las reivindicaciones étnico culturales está fuera de toda duda. De este hecho se aprovecha la izquierda con notable virtuosismo. Por ello hay que considerar algunos de

los aspectos concomitantes de este problema, que son cuestiones desagradables (tabúes) y por ello dejadas habitualmente de lado. Me refiero en primer lugar a la cultura del autoritarismo en las comunidades indígenas, a los vínculos entre el resurgimiento étnico y los recursos naturales, el asunto de la productividad laboral y la dimensión de las metas últimas de desarrollo.

Las civilizaciones precolombinas no conocieron ningún sistema para diluir el centralismo político, para atenuar gobiernos despóticos o para representar en forma permanente e institucionalizada los intereses de los diversos grupos sociales y de las minorías étnicas. La homogeneidad era su principio rector, como puede detectarse parcialmente aun hoy en el seno de las comunidades campesino indígenas. Esta constelación histórico-cultural no ha fomentado en estas latitudes el surgimiento autónomo de pautas normativas de comportamiento y de instituciones gubernamentales que resultasen a la larga favorables al individuo y a los derechos humanos como los concebimos hoy. También entre los militantes progresistas hay tabúes, aun después del colapso del socialismo. Así como antes entre marxistas era una blasfemia impronunciable achacar al proletariado algún rasgo negativo, hoy sigue siendo un hecho difícil de aceptar que sean precisamente los pueblos originarios y los estratos sociales explotados a lo largo de siglos —y por esto presuntos depositarios de una ética superior y encargados de hacer avanzar la historia— los que encarnan algunas cualidades poco propicias con respecto a la cultura cívica moderna y a la vigencia de los derechos humanos. En este campo las corrientes de izquierda sólo se preocupan por consolidar los aspectos autoritarios en el mundo indígena. El ejemplo más claro es la actividad política cotidiana del MAS y del Movimiento

Indígena Pachacuti (MIP).

Rezagos autoritarios

En Bolivia los conflictos étnicos han adquirido en los últimos años una notable intensidad porque la llamada etnicidad —igual que los credos religiosos— sirve como vehículo e instrumento de justificación para pugnas por recursos naturales cada vez más escasos, como tierra, agua y energía. Y el más preciado a largo plazo es el menos elástico: la tierra. Aunque estos procesos evolutivos no pueden ser anticipados con precisión, parece que nos estamos acercando lentamente a un estadio histórico donde estas frustraciones acumuladas van a ser cada vez más agudas y, por lo tanto, el peligro de una agresión violenta va a ser mayor. Frente a este conjunto tan complejo de problemas (repetimos: autoritarismo cotidiano de las culturas originarias, etnicidad como vehículo para pugnas redistributivas, representación política de los indígenas en manos de mestizos astutos, pobreza de metas normativas de largo plazo en los modelos de desarrollo), la izquierda boliviana no propone ninguna solución de fondo, sino paliativos, como una representación indígena mayoritaria para la probable asamblea constituyente y la elección de los diputados según un arcaico sistema colectivista de usos y costumbres en las comunidades rurales que no han sido tocadas por el sople de la modernidad.

Empero el problema de la etnicidad es más complejo aún. Las etnias aborígenes (y sus portavoces izquierdistas) que dicen pretender un modelo propio sin las detestables influencias occidentales, quieren modernizarse según el modelo occidental, manteniendo sus tradiciones sólo en ámbitos residuales (como el folklore y la familia). Lo que realmente parecen anhelar es el acceso al mercado, la educación moderna y un mejor ni-

vel de vida. Según todas las encuestas realizadas, las etnias indígenas desean adoptar las últimas metas normativas de proveniencia occidental (modernización, urbanización, educación formal, nivel de vida). Las comunidades indígenas adoptan esas normativas occidentales como si fuesen propias, recubriéndolas de un barniz de etnicidad original. Estas comunidades están ya fuertemente influenciadas por procesos acelerados de cambio y modernización. Se percibe una tendencia creciente a adoptar los rasgos individualistas y consumistas de la moderna cultura occidental. Sobre y contra esta corriente los militantes izquierdistas no tienen nada que decir.

En contra de lo que afirman los intelectuales izquierdistas, es probable que las comunidades campesinas se hallen inmersas en un proceso de modernización, pero es verosímil que esto último haya sido inducido por factores exógenos, como el contacto diario con el mundo moderno y la influencia de la escuela y de los medios masivos de comunicación. Estos últimos transmiten un individualismo dominante en las más variadas formas, desde positivas como los derechos universales hasta negativas como el consumismo irrefrenable.

Pero paralelamente a esta modernización las culturas originarias conservan a menudo rasgos autoritarios en la vida cotidiana, familiar e íntima. Practican el machismo en diversas variantes, incluida la discriminación de las mujeres en los nuevos órganos de las municipalidades rurales elegidos democráticamente (otra vez el mejor ejemplo es el MAS). Estos fenómenos de lo cotidiano no concitan el interés de los militantes izquierdistas, quienes más bien fomentan una autovisión de los aborígenes basada en un panorama idealizado y falso del pasado: las culturas precolombinas habrían sido profundamente demo-

cráticas, no habrían conocido relaciones de explotación y subordinación y no habrían tenido una división del trabajo social.

En este contexto no es de asombrarse que pensadores y militantes revolucionarios no pierdan una palabra sobre los resabios autoritarios y muchas otras prácticas irracionales en las comunidades campesinas. La convivencia con los otros sectores poblacionales empeora hoy en día cuando, por ejemplo, los recursos se convierten en escasos y cuando hay que justificar la lucha por ellos mediante agravios de vieja data, pero que son rejuvenecidos, intensificados y deformados por hábiles manipuladores y en favor de intereses particulares y hasta egoístas. En río revuelto ganancia de pescadores: esta es la estrategia general de la izquierda en el contexto boliviano actual.

Una concepción probablemente equivocada es la más popular entre los intelectuales radicales y los militantes izquierdistas: una confrontación creciente entre la cultura individualista y egoísta, proveniente del Occidente europeo, practicada por blancos y mestizos, de un lado, y la civilización originaria colectivista y solidaria, encarnada en las comunidades campesinas, de otro. Pero esto es únicamente una cara de la problemática. En el presente la situación real es muy distinta de la imaginada por las corrientes progresistas. Por ejemplo, los múltiples nexos existentes entre las comunidades indígenas y la civilización metropolitana occidental se han transformado en una nueva síntesis de carácter ambivalente, como ha sido la compleja evolución de todo mestizaje a lo largo de la historia universal. Sobre todo en lo concerniente a las últimas metas normativas que hoy en día definen lo que es "desarrollo", las etnias aborígenes no han podido es- ➤➤➤

46 ➔ tablecer modelos y valores genuinamente propios, originales y diferentes de aquéllos surgidos en las naciones del Norte. Y tampoco, en el fondo, las muchas variantes de la izquierda boliviana. Las metas de desarrollo generadas por la civilización metropolitana occidental —la modernización exhaustiva, el alto nivel de consumo masivo, la tecnificación en un contexto crecientemente urbano, el acceso a una adecuada educación formal, la participación en el mercado nacional, la configuración de la vida cotidiana según los parámetros occidentales y un Estado nacional más o menos eficiente—, han sido entretanto acogidas por las comunidades indígenas en forma entusiasta y convertidas en valores orientadores de primera importancia. En esta época de presurosas adopciones de las más disímiles herencias civilizatorias e intercambios culturales incesantes con las naciones más lejanas, la confrontación entre lo propio y lo ajeno tiende a diluirse en un mar de ambigüedades, donde es muy arduo establecer categorías científico analíticas que puedan dar cuenta adecuadamente de una evolución muy diferenciada.

No hay duda de que la larga era colonial española y luego la republicana, que continuó algunos elementos centrales de la explotación y subordinación de los indígenas, han generado en las etnias aborígenes una conciencia muy dilatada de nación oprimida, de una injusticia secular no resuelta y de agravios materiales y simbólicos aun vivos en la memoria popular. Esto es aprovechado por la izquierda boliviana para ganar méritos propios a costa de problemas ajenos. Estas tendencias progresistas no presentan soluciones prácticas, pero sí han fomentado un imaginario colectivo altamente emocional, que simultáneamente se cierra al análisis racional y al



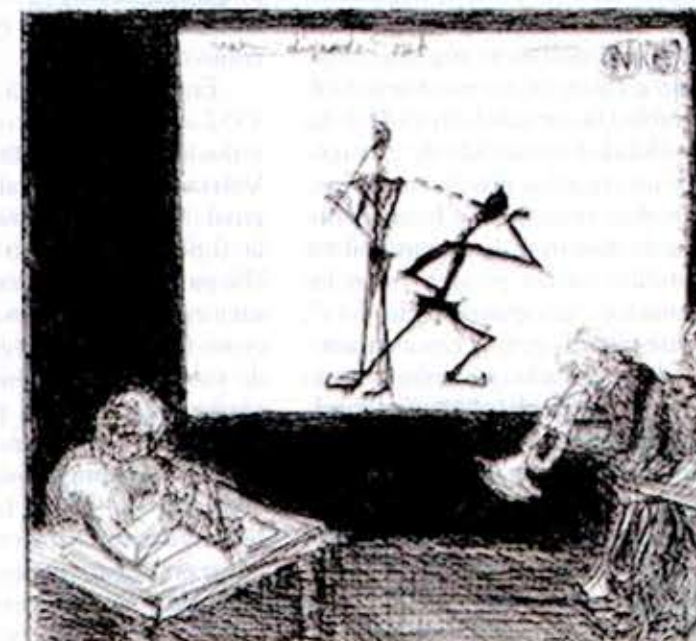
debate realista de su condición actual. La exacerbación de elementos comunitaristas y particularistas debilita los aspectos razonables de la modernidad, como la democracia pluralista, el Estado de Derecho, la concepción de los derechos humanos y la moral universalista (aspectos todos ellos que, como indiqué más arriba, jamás preocuparon a los militantes progresistas). Este imaginario alimentado por factores emotivos no es favorable a acuerdos y arreglos práctico-pragmáticos con culturas diferentes y con otros grupos étnicos. No hay duda de la injusticia que representan enormes sectores poblacionales de excluidos, discriminados y marginales, pero el retorno al irracionalismo histórico social y el fomento de posiciones comunitaristas extremas sólo conducirán al debilitamiento de las etnias aborígenes y a su permanencia en situaciones de desventaja. Especialmente grave es el rechazo de lo "occidental" que engloba algunos valores normativos irrenunciables,

como ser el principio de rendimiento, la protección del individuo y la tolerancia ideológica.

Para redondear esta temática no es superfluo retornar a algunas reflexiones del acervo clásico. Existirían culturas, etnias y sociedades distintas, pero no superiores ni inferiores. Esto se aviene adecuadamente con un concepto procesual y no substancialista de etnia: en lugar de definir a las comunidades aborígenes buscando una esencia identificatoria indeleble e impermeable al paso del tiempo, se debería comprenderlas en cuanto fenómenos históricos y, por lo tanto, pasajeros. Tolerarse y respetarse, aun sin entenderse (como lo vislumbró Guillermo Bonfil Batalla); es decir, reconociendo la diversidad de identidades y abandonando todo proyecto homogeneizador —tanto en la variante indigenista como en la modernizante del izquierdismo urbano—, parecería ser el modo de alcanzar mejores nexos humanos en países con pluralidad de culturas.

Izquierda boliviana y ETNONACIONALISMO

Los partidos de la izquierda nacional usan las distinciones étnicas, propias de la colonización española, para inyectarse suero electoral. Esta arriesgada apuesta ya ha comenzado a cobrarles facturas. Aquí se ensayan algunos apuntes críticos a las ideas prevaletientes en el seno del izquierdismo de hoy



Por Rafael Archondo*

47 **C**OMO TODA orientación política duradera, la izquierda boliviana carga sobre sus espaldas las contradicciones propias de la sociedad que la cobija. De modo que retratarla, propósito que persigue este artículo, será garabatear también un boceto de nuestra propia vida colectiva. A ver cómo nos va en esta dura faena.

En los años 40 del siglo pasado, la primera cavilación

existencial de la izquierda boliviana oscilaba entre las consignas de "reforma" o "revolución". Mientras el Partido de la Izquierda Revolucionaria (PIR) aspiraba a provocar cambios graduales que aceleraran la edificación del capitalismo moderno, visto en ese entonces como lógica antesala del socialismo; el Partido Obrero Revolucionario (POR) optaba por la Revolución Permanente, es decir, por la marcha ex- ➔➔➔

*Periodista, autor de *Incestos y blindajes. Radiografía del campo político periodístico*, Plural, La Paz, 2003.

➔ pedita y sin preámbulos hacia la igualdad plena de los seres humanos.

Vista sin solemnidad, aquella era una mera divergencia de velocidades. Los estalinistas (en el PIR) replicaban localmente la cautela soviética en tiempos de disuasión nuclear, mientras los trotskistas (en el POR) sintonizaban mejor con las prisas radicales de sus bases obreras orureñas y potosinas. Sin embargo, claro, los apremios y los sigilos tácticos pueden llegar a ser decisivos en la manufactura de los sucesos cotidianos, aún si el objetivo estratégico se mantiene inalterable (la sociedad sin clases). La posibilidad autorizada de emprender una marcha más lenta, con intervalos, retrocesos y hasta periodos de descanso, le permitía al PIR entablar pactos pasajeros con los llamados "compañeros de ruta", entre ellos, la propia rosca minero-feudal junto a la que resbaló hacia la fosa del repudio después del colgamiento de Villarroel en 1946. Entre los piristas imperaba pues la táctica; entre los poristas, la terquedad estratégica.

¿Quién ganó esta contienda? Ninguno de los dos, sino el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), un partido eminentemente pragmático y deliberadamente centrista. Y claro, los movimientistas adoptaron el gradualismo del PIR, pero para aplicarlo hasta sus últimas consecuencias. Accedieron raudamente al poder político en alianza con los militares del grupo Razón de Patria (Radepa), fecundaron las conciencias y caminaron a tientas, aunque jamás se apartaron de la gente a la que adiestraron para la acción directa. Con su sorpresiva victoria electoral en 1951 y la reafirmación armada del año posterior, el MNR borró del mapa a la izquierda tradicional para instalarse como el partido del poder, la fuerza decisiva de la Historia.

Desde la izquierda más apega-

da al marxismo, las evaluaciones posteriores del proceso nacionalista vendrían moldeados por la misma argumentación de partida: el MNR pudo explotar tácticamente el descontento social, pero había despilarrado cualquier desemboque estratégico hacia una sociedad que trascendiera el capitalismo. Pese a su fracaso patente en la labor de seducir a los trabajadores, la izquierda se aferraba a la idea de que la única manera de eludir el pragmatismo vacuo era aspirando a una meta sublime y trascendente como el socialismo.

En tal sentido, la de abril de 1952 sería evaluada como una Revolución incompleta y trunca. Volvíamos entonces al dilema original: unirse a ella para radicalizarla (opción táctica) u oponerse a ella para desenmascararla e impulsar a cambio un proceso más ambicioso (opción estratégica). A raíz de esta disyuntiva, hubo quienes persiguieron la vida práctica del funcionario, mientras otros se adiestraban para el asalto único y definitivo del poder. Los primeros se convirtieron al régimen e intentaron preservar, profundizando, las conquistas revolucionarias; mientras los segundos se agruparon en la resistencia y la impugnación de aquello que aparecía a sus ojos como un simulacro de cambio. Y claro, el tiempo de una revolución, cuya autoría no correspondía exactamente a la izquierda doctrinal, dio pie a una amplia gama de ambivalencias. Se proclamaba la lucha armada, pero a renglón seguido se acudía a la pelea electoral; se impugnaban las limitaciones del proceso, pero a la primera amenaza reaccionaria, se salía en defensa de lo mínimo logrado. El ejemplo más emblemático de este comportamiento dual fue el del Partido Comunista de Bolivia (PCB), heredero radicalizado del añejo pirismo. De discurso incendiario, aunque de conducta apaciguada, el PCB mantuvo su apego a

la táctica por encima de la estrategia (por ejemplo, en 1967 con el Che), y hasta tuvo el tino de ayudar a construir un frente político como la Unidad Democrática y Popular (UDP), el mayor logro electoral de la izquierda hasta la fecha. De modo que sus actos fueron siempre los de un reformismo radicalizado.

En inicio, los contrapesos del PCB fueron los militantes del Ejército de Liberación Nacional (ELN) o los del Partido Comunista Marxista Leninista (PCML). Pero en la práctica, estos sacrificados cuadros partidarios terminaron demostrando con sus actos que el método de la guerra popular fulminante o prolongada no es parte de la cultura política boliviana. Comprendieron en 1971 que para edificar poder en Bolivia sólo caben dos métodos medulares: la vía electoral o la insurreccional conspirativa. Con ello quedó aún más reafirmada la ancestral disyuntiva: reforma (votos) o revolución (súbito levantamiento popular focalizado).

El marco del debate se preservó intacto una vez fracasada la UDP. La izquierda, echada del poder bajo apremiantes signos de impopularidad, se escindió en dos bloques: los apóstoles de la victoria armada y los realistas de las batallas electorales. En la primera esquina quedó el Eje de Convergencia Patriótica (ECP); en la otra, el Movimiento Bolivia Libre (MBL) y agregaciones más amplias como el Frente del Pueblo Unido (FPU) o la Izquierda Unida (IU). Los primeros (ECP) le pidieron al pueblo su voto en blanco en 1985, mientras los segundos engrasaban su maquinaria no gubernamental en pos de escaños parlamentarios y municipalidades.

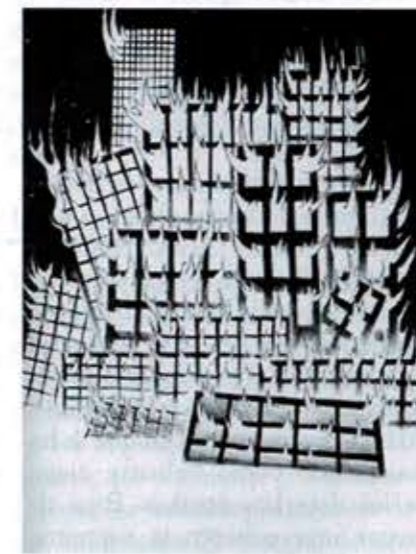
La consolidación a lo largo de dos décadas de elecciones nacionales y municipales periódicas y pacíficas redujeron la estatura de los radicales a la talla de experimentos abortados: las Fuerzas Armadas de

Liberación - Zárate Willka (FALZW), la Comisión Néstor Paz Zamora (CNPZ) y el Ejército Guerrillero Tupaj Katari (EGTK). La impotencia de 20 años de neoliberalismo triunfante aletargó a la izquierda hasta dejarla casi parálitica. La mayor parte de sus dirigentes arrió las banderas y se trepó a las naves del gonismo; otros, muy pocos, mantuvieron el credo en la intimidad del panfleto o la charla de café. La izquierda se hacía por entero reformista, o más bien, rodaba como modesto furgón de cola del hoy denostado proyecto privatizador en dos etapas, con bonos de solidaridad y coparticipación municipal como consuelos. Esta fuerza histórica se colocaba así entre el desmantelamiento o la mirada testimonial. En las elecciones de 1993, su fuerza era exigua al interior de un universo dominado por ofertas adversas (ADN, MNR y MIR) o sustitutas (Condepa y UCS).

El Chapare, la nueva cuna

Sin embargo, en forma pertinaz y esforzada, a partir de 1995, tras diez años de apaciguamiento neoliberal, fue brotando en el Chapare el embrión de una izquierda sindical y campesina. Los líderes de base formados en épocas pasadas por diligentes asesores de izquierda y abandonados luego, tras la ola de entusiasmo pro gonista, conservaron sus cotos territoriales de poder y fueron germinando el plan de constituirse en alternativa electoral.

Nacía así la tercera generación de izquierda en el país. Ya no eran piristas, ni udepistas, sino líderes territoriales de abolengo indígena y comportamiento orgánico. Desdeñada en principio como representante de enclenques intereses sectoriales y menudos, esta nueva izquierda agraria y comunal fue recopilando sus primeras victorias locales, reforzadas por la redistribución de recursos de la Participa-



ción Popular. De ahí en más, el paso de esta nueva fuerza sería imparable al punto que hoy es la principal corriente partidaria de Bolivia, posee el control territorial de 102 municipios e irradia sus consignas en al menos 40 demarcaciones edilicias más. Su implantación se despliega en las zonas rurales de La Paz, Oruro, Potosí, Cochabamba y parte de Chuquisaca. Además cuenta con algo menos de una quinta parte de los municipios cruceños, aunque carece de presencia significativa en Beni, Pando y Tarija. El Movimiento al Socialismo (MAS) y otras organizaciones afines o más radicales son en virtud de ello la plataforma política históricamente más prometedora de la Bolivia contemporánea.

Hecha esta introducción indispensable, queda claro que la izquierda, como élite política actuante en nuestra Historia, ha recuperado al fin, dos décadas después del segundo gobierno de Siles Zuazo, la habilidad para representar a sectores sociales centenariamente excluidos de la sociedad. Después de los fracasos del PIR y la UDP, su colocación en la coyuntura política también parece haber superado los principales obstáculos que hasta 1995 la hacían inviable. Al PIR lo derrotó la llamada "izquierda nacional" movimientista,

a la UDP la derribó su propio desgobernio, ¿cómo le irá al MAS en esta tercera fase?

Las ideas predominantes

Al menos en principio, el viejo dilema fundacional de esta tercera izquierda ha quedado enterrado. La pregunta de la actualidad ya no es más si "tal vez reforma o mejor revolución". Esta última senda ha sido virtualmente postergada o incluso cancelada ante la profusión de victorias electorales desde 2002 y la certidumbre de que es posible un nuevo ascenso al poder, así sea pausado y maduramente aprendido. La izquierda de hoy ya no tiene la prisa de antes, quizás porque sabe que el futuro le pertenece de cualquier modo. El tiempo corre a su favor.

Y sin embargo, he aquí lo curioso, aunque se ha convertido, ya sin rubores, en reformista, la izquierda boliviana no ha perdido ni un ápice de su añeja radicalidad. Al contrario, el temor que pudieron haber inspirado entre las fuerzas conservadoras José Antonio Arce, Ricardo Anaya, Juan Lechín, el Inti Peredo o Siles Zuazo es, al menos equiparable, cuando no menor, a las dosis de furor fóbico que enciende Evo Morales entre sus adversarios. En las filas de la derecha, nadie duda de que los cataclismos jacobinos deambulan de la mano de los cocaleros o los insurrectos de plaza y avenida tomadas. ¿No es esto extraño si pensamos que la izquierda ya no aspira, como en el pasado, a anular las diferencias de clase o instalar un gobierno de fuerza que potencie y culmine la guerra de clases?

Tenemos entonces una izquierda boliviana que ha aceptado a la democracia como un fin en sí mismo y ya no como un medio para acceder al poder. No sólo eso. Admite la imperativa necesidad de contar con inversiones extranjeras, y a lo más que se ➔➔➔

➔ atreve es a exigir más regalías o impuestos a las empresas transnacionales. Sin embargo, nada de eso tranquiliza a las potenciales víctimas de una futura hegemonía de izquierda. Al contrario, el MAS y peor aún, el MIP, oxigenan más que nunca los viejos miedos coloniales, propios de una minoría privilegiada y cercada por multitudes de desheredados, ávidos de justicia.

Etnia por clase

Cabe preguntarse por tanto, habida cuenta de que la izquierda ha optado por la reforma y la toma gradual del poder mediante la ruta electoral, ¿por qué sigue teniendo entonces una apariencia tan o más revolucionaria que la del pasado?

Corre ahora la hipótesis o respuesta preliminar a la anterior pregunta: la izquierda luce temible en Bolivia, porque ha derivado en un etnonacionalismo de corte indígena, en otras palabras, porque ha canjeado la lucha de clases por el choque de civilizaciones (adiós a Marx, bienvenida a Huntington...). Hipótesis adicional y más arriesgada: al proceder de esa manera, se ha obstruido ella misma el camino hacia el poder político y, peor aún, casi ha dejado de ser izquierda para resignarse a ser un espacio de mera reafirmación étnica. Dicho en términos más llanos, la izquierda boliviana ha buscado robustecerse siendo más aymara, quechua e indígena amazónica y al proceder de este modo, ha abandonado lo propiamente político para reconfigurar sus acciones bajo lineamientos culturales. Esto la ha tornado más religiosa y menos razonable; más mística y menos realista; más vernácula y menos cosmopolita. Los costos de esa opción saltan a la vista: la izquierda boliviana de hoy sólo habla a nombre de una franja, importante, pero nunca lo suficientemente mayoritaria de la población. Parece condenada entonces a un techo del 30

por ciento del respaldo ciudadano, se ha recluso en Los Andes e incluso allí, sólo en su zona rural.

¿Será?

La reciente formulación es atrevida, como todo lo que choca con el sentido común. ¿Acaso puede la izquierda dejar de ser tal sólo por haberse volcado hacia el mundo indígena?, ¿qué designio fatal sería ese? Y es que el problema no reside en su vuelco hacia la cultura, sino en la forma sumisa en que se ha constituido como baluarte ciego de los derechos étnicos. Para alcanzar una coherencia suprema, pero sobre todo a fin de potenciar al máximo su capacidad de movilización emotiva, este etnonacionalismo de "izquierda" se ha propuesto colocar a la identidad étnica como la única distinción política válida entre los bolivianos.

Probar esta nueva filiación es una tarea relativamente sencilla. Las invocaciones constantes de la izquierda a la etnicidad de la población abarcan desde la última consigna electoral del Movimiento Indígena Pachakuti (MIP) resumida en la frase "vota por tu sangre" hasta frases concluyentes de algunos de sus prominentes ideólogos. Uno de ellos, Álvaro García Linera (2004), ha sostenido en la más reciente de sus propuestas de cambio estatal que "Bolivia es un país donde coexisten desarticuladamente varias sociedades o civilizaciones". Otro importante animador del debate, Javier Bejarano (2004), escribiendo a nombre del Movimiento Sin Miedo (MSM), afirma: "Nuestra multiculturalidad y multinacionalidad, de suyo ya intrincada, se torna aún más problemática, porque las culturas y nacionalidades que conviven en el territorio boliviano pertenecen, unas, al horizonte civilizatorio occidental y otras, las mayoritarias y excluidas, a la civilización amerindia".

Vale destacar que en la jerga del izquierdismo etnicista los tér-

minos sociedad, cultura y civilización aparezcan como prácticamente intercambiables. Así, careciendo del mínimo rigor, se habla de lo multisocietal, lo multicultural o lo multicivilizatorio como si se tratara de sinónimos. Sin embargo, el denominador común de los discursos bien podría descansar en la definición de "régimen civilizatorio" o "civilización" acuñada por Álvaro García Linera (2004). Por ésta deberíamos entender: un "conjunto coherente de estructuras generativas de orden material, político y simbólico, que organizan de manera diferenciada las funciones productivas, los procesos técnicos, los sistemas de autoridad, la organización política, además de los esquemas simbólicos con los que colectividades extensas dan coherencia al mundo".

¿Qué significa ello exactamente? Una revisión de este concepto pone en evidencia que los bolivianos tenemos una sociedad irremediablemente fracturada. Ya no es la distinción de clase, tampoco son modos de producción disímiles y mucho menos, meras diferencias culturales las que nos separan. Las distancias entre ciudadanos de este país tendrían más bien un carácter prácticamente abismal, en suma, civilizatorio. Así, cuando dos personas pertenecen a civilizaciones distintas, de acuerdo a García Linera, producen su riqueza, se tecnifican, eligen autoridades y hasta simbolizan su vida de maneras dispares. Entonces, si los comportamientos productivos, políticos y culturales resultan siendo incompatibles, ¿qué puede unir a individuos y grupos adscritos a civilizaciones diferentes? Pues nada, porque ante tan profundas brechas, lo único que corresponde es el enfrentamiento constante, hasta terminar consolidando espacios paralelos, coherentes y diferenciados. A las civilizaciones sólo les resta la guerra o la coexistencia distanciada y yuxtapuesta. Aquí ya no hay lugar para la convivencia y

menos para la mezcla creativa.

¿Marxistas o huntingtoneanos?

Y he aquí, nefasta coincidencia, que los planteamientos de la izquierda boliviana comienzan a coincidir peligrosamente con la mirada conservadora de Samuel P. Huntington. Una relectura minuciosa de su libro *Choque de Civilizaciones* lleva a detectar sobradamente aquella convergencia. Para el autor de este best seller mundial, civilización es prácticamente lo mismo que para García Linera. Es la unidad cultural más amplia imaginable, el plano más alto de identificación, es decir, una totalidad imposible de englobar en otra. Dicho en otros términos, civilización es cultura con mayúscula. En rigor, la única diferencia importante entre la mirada de Huntington y la de la izquierda boliviana actual consiste en que el politólogo norteamericano considera que la civilización andina ha desaparecido, mientras que para sus involuntarios homólogos nacionales, ésta está no sólo rebosante de vida, sino que es capaz de moldear la vida y las neuronas de millones de bolivianos.

Con ello, la izquierda le ha vendido su alma al diablo del etnicismo. En el afán de reavivar la mística revolucionaria de la gente más desvalida, opta por un aliento homogéneo a la comunidad identitaria, dejando atrás su compromiso con las visiones más universales y progresistas acuñadas por sus padres ideológicos europeos. ¿Dónde quedan ahora las mejores armas retóricas del marxismo, que proclamaba la emancipación del ser humano como especie?, ¿dónde se ha perdido aquel impulso que derribaba fronteras y fustigaba a los miopes nacionalismos?, ¿dónde se ha extraviado el noble espíritu planetario de Trotsky, Luxemburgo o los combatientes internacionalistas de la Guerra Civil Española

la?, ¿acaso la bancarrota de la Segunda Internacional no se inició en el preciso momento en que los socialistas dejaron de ser tales para devenir en alemanes, franceses o rusos?

Urge rectificar

Por todo lo señalado, cabría, dado el calibre del presente reproche, plantear, al menos, una corrección del rumbo trazado. La identidad étnica debería dejar de ser tan decisiva en el pensamiento de una izquierda que realmente pretenda recuperar los sentidos primigenios de sus fundadores. Se trataría de una urgente reasignación de valores.

La primera premisa aconsejable es comenzar a reconocer que la identidad étnica es, antes que nada, una opción individual. Cada persona se autoasigna libremente una pertenencia cultural, basada en sus destrezas, falencias y aspiraciones. No existe otro criterio superior en validez que ese. Ni el idioma, ni el color de la piel, ni la vestimenta, ni el árbol genealógico, ni las costumbres o rituales proporcionan un parámetro aceptable para distinguir a un aymara de un cingalés o a un guaraní de un birmano. Incluso los más radicales etnicistas admiten que la identidad es un bien simbólico que cada uno elige. Se trata por tanto de un asunto de conciencia personal y ésta es, por definición, inviolable. De modo que si indígena es quien así lo desea para sí mismo, ¿cómo pretender encasillar a las personas en regímenes civilizatorios? Dicho de otra forma, si reivindicamos la capacidad de cada persona para elegir lo que es y quiere ser, ¿cómo puede la izquierda decantarse hacia un etnonacionalismo, que fija esencias homogéneas para los distintos grupos humanos?

Es innegable que en Bolivia, quien pertenece a una cultura oprimida o marginada, camina con una pesada desventaja política.

ca. A pesar de ello, en los últimos comicios municipales, 192 de los 327 municipios del país fueron ganados por partidos o agrupaciones ciudadanas, afiliados a lo que nuestra izquierda llamaría "horizonte civilizatorio amerindio". ¿No es este un dato lo suficientemente contundente para demostrarnos que las disparidades culturales bolivianas no son tan rotundas o abismales como se nos quiere hacer suponer? De lo contrario, ¿cómo se explica que supuestos "regímenes civilizatorios" adversos a las pautas liberales de formación de la autoridad política, alcancen semejante éxito en elecciones organizadas bajo principios rectores enemigos?

Del mismo modo, queda claro que en Bolivia, el respaldo a las reivindicaciones étnicas y la lucha contra el racismo estatal o clasista son tareas políticas prioritarias. Sin embargo ello no nos autoriza para instalarlas como las únicas funciones de la acción colectiva transformadora.

Por último, cabe aquí una observación vital: cuando la afiliación étnica predomina sobre las demás variables, hemos dejado de lado la duda sustancial. En vez de preguntarle a la gente qué piensa sobre uno u otro asunto público, parecemos conformarnos erróneamente con la respuesta a la pregunta: ¿quién eres? En esa medida, una izquierda que ha optado por validar de forma preferente una supuesta esencia cultural, ha terminado por desalojar el debate ideológico para ocuparse de la catalogación de pueblos y ciudadanos. A eso, en otros tiempos, se le llamaba "revisionismo".

BIBLIOGRAFÍA

- Javier Bejarano Vega, "Un nuevo contrato social", en Revista *Tinkazos*, No 17, PIEB, La Paz, 2004.
- Álvaro García Linera, "Democracia multicultural y comunitaria", en Revista *Tinkazos*, No 17, PIEB, La Paz, Bolivia.
- Samuel Huntington, *Choque de Civilizaciones*, Paidós, Madrid, 1997.

América Latina:

La izquierda y el PODER POLÍTICO

Enfrentando golpes de Estado, guerras de baja intensidad y el fuerte acoso del modelo neoliberal en los años 80 y 90, la izquierda latinoamericana ha superado varias etapas hasta llegar a este nuevo siglo, renovada en su posición antiimperialista y convertida en una nueva opción de renovación política y profundización de la democracia

Por Marcos Roitman Rosenmann*

LOS AÑOS 60 del siglo XX marcan un punto de no retorno en la reconstrucción del orden capitalista. Su desarrollo no puede ser integrador. La exclusión social, económica y política es parte de su estructura. Las batallas de los trabajadores abriendo espacios democráticos y conquistando derechos laborales y civiles se truncan y sufren un proceso de involución que continúa abierto. Sólo por razones ideológicas en tiempos de la "guerra fría", en el mundo occidental, se realizan concesiones a fin de contrarrestar la influencia de los partidos obreros y la fuerza del socialismo y el comunismo en lo político y social.

Al concluir la Segunda Guerra Mundial, el enemigo para la nueva civilización judía, apostólica, romana y católica dejó de ser el nazifascismo. El

peligro real vuelve a ser el socialismo, la revolución proletaria y los partidos de izquierda. Si por un breve período en la historia del capitalismo la lucha contra el holocausto suscita la unión de voluntades, ese espejismo se desvanece tras el juicio de Nuremberg. En el siglo XXI la recuperación de las prácticas económicas del Reich, la economía de mercado, permiten su renacer sin necesidad de la esvástica. La economía de mercado se impone con su ideología de la globalización destruyendo la quimera del capitalismo como un sistema de integración social, pleno empleo y redistribución de la riqueza. Asimismo, se evapora en el aire la ideología socialdemócrata que la sustenta.

Si la lucha contra el nazifascismo es un instante de sensatez, el triunfo sobre las fuerzas del Eje desata la locu-



ra en el orbe capitalista. La presentación ideológica del nazifascismo como una degeneración de modernidad y no como parte integral de su desarrollo es el máximo exponente de esta corrupción de la historia (1). Una interpretación *ad hoc* unirá fascismo, socialismo, nazismo y comunismo. Tardará décadas en acoplarse, pero se consigue gracias a los millones de dólares invertidos y los muchos ideólogos dedicados a imponerla. Violencia, muerte y campos de concentración se asocian a la disiden-

cia, a los Gulag, a la revolución bolchevique y a los comunistas. Se trata de dar vida a una explicación del socialismo fundada en la destrucción de la persona, la inteligencia, la iniciativa privada y creadora de la vitalidad humana. La Unión Soviética y desde 1949 China, son junto a sus llamados "satélites", los enemigos de las libertades y del mundo occidental. Mundo que pasa a representar los valores de la cultura y civilización cristiana frente al comunismo ateo, icono de la muerte (2). Este

relato construye un capitalismo sin explotación ni desigualdad cuyo éxito se debe al buen hacer del mercado y del acceso de los trabajadores al consumo de bienes. Quien sintetiza esta postura es W.W. Rostow, asesor de J.F. Kennedy y redactor por petición del Departamento de Estado y del presidente de la obra básica de la ideología del desarrollismo: *Las etapas del crecimiento económico un manifiesto no comunista*. Y de esta forma Marx –y Engels– terminó teniendo una idea algo desilusionada del obrero industrial con el que contaba para hacer realidad su dialéctica: el trabajador se conformaba con un poco de progreso bastante estable; tenía la sensación de que las cosas estaban mejorando para él y para sus hijos y de que, en general, estaba recibiendo una parte justa de lo que producía la sociedad en su conjunto; estaba dispuesto a luchar por lo que él deseaba dentro de las reglas de la democracia política, en un sistema de propiedad privada; tendía a identificarse con su sociedad nacional más que con el mundo abstracto de obreros industriales supuestamente oprimidos de todos los lugares; estaba dispuesto, a pesar de los conflictos y de la falta de equidad, a vivir con sus semejantes, los hombres, en lugar de conspirar para asesinarlos. Y es ahí donde comienza la historia de Lenin y del comunismo moderno (3).

A pesar de esta visión maniquea, las clases sociales explotadas del mundo occidental ven en el socialismo y el comunismo una respuesta a sus problemas y luchan por superar las estructuras de explotación capitalista. En este contexto, la revolución anticolonial en Asia, África y América Latina toma cuerpo en movimientos de liberación nacional durante las décadas 50 y 60 del siglo XX.

El capitalismo emprende su cruzada. La guerra de Vietnam y el mayo francés en 1968 son puntos de inflexión. Hay un cam- ➡➡➡

* Doctor en sociología. Profesor titular de Estructura Social de América Latina, Universidad Complutense de Madrid.

bio en los análisis realizados por la derecha, y la izquierda sucumbe ante la socialdemocracia que arremete con fuerza en Europa occidental buscando la domesticación política de los partidos comunistas cuando no su desarticulación (4). Tampoco la izquierda radical supo enfrentar el debate y se vio sumida en una fuerte crisis de identidad. Por otro lado, los partidos comunistas con influencia teórica y política —el francés, italiano y más tarde el español tras la muerte de Franco— prefieren las mieles del poder institucional y disfrutar de sus regalías, antes que aplicarse a la lucha anticapitalista; ello acaba por disolver su identidad.

Mientras tanto, en América Latina la izquierda enfrenta suertes contradictorias. Brasil inaugura la época de las dictaduras de la seguridad nacional en 1964. Su izquierda es llevada a la clandestinidad, la muerte y el exilio. México, país que nunca sufrirá una dictadura desde su revolución en 1910, ve cómo la matanza en la rebautizada plaza de Las Tres Culturas en octubre de 1968 cuestiona la institucionalidad de la revolución. Ese mismo año, dos acontecimientos, uno en Perú y otro en Panamá, transforman la historia de las intervenciones militares en la región. Por primera vez unas fuerzas armadas intervienen para derrocar gobiernos oligárquicos y buscan apoyos en la izquierda acosada y clandestina. Omar Torrijos y Juan Velasco Alvarado serán sus representantes. En 1970, Salvador Allende gana en Chile las elecciones presidenciales y una coalición de partidos políticos marxistas, junto a cristianos y laicos podrán gobernar el país, hasta el golpe de Estado de septiembre de 1973. Es la experiencia de democracia radical más importante vivida en la región en el primer lustro de los años 60 (5). Posteriormente el Cono Sur sufre el embate de las tiranías.

Argentina, Uruguay, Brasil, Chile, Bolivia y Paraguay. Muerte, represión y exilio. La operación Cóndor de lucha anticomunista expresa la unidad de las tiranías (6).

En países donde la izquierda política es legal o semi clandestina y tiene una presencia limitada en esferas universitarias e intelectuales es reprimida cuando traspasa las cuotas de lo tolerable y se adentra en la acción directa, en el trabajo sindical y de organización obrera. Si su presencia se hace notar es atacada sin contemplaciones hasta la desaparición de sus militantes. La guerra sucia forma parte de esta política desarticuladora de la izquierda política en la región. Nombres como Carlos Andrés Pérez, José Figueres, Luis Echeverría, Frondizzi, Pacheco Areco, Bordaberry, Siles Zuazo, Balaguer, Jorge Alesandri, Belaúnde Terry, Arnulfo Arias, Lleras Restrepo, López Michelsen, incluido Óscar Arias de Costa Rica, Velasco Ibarra, todos presidentes electos y constitucionales, consintieron la tortura a militantes de izquierda y practicaron la guerra sucia anticomunista en sus respectivos países. Costa Rica y Venezuela viven la farsa. En Colombia un estado de sitio permanente hasta fines del siglo XX. En República Dominicana, Balaguer domina a sus anchas. La represión constante y el exilio es la norma. En Centroamérica las tiranías son hegemónicas y las guardias nacionales y los ejércitos reprimen todo movimiento democrático. La izquierda está fuera de la ley y su lucha es clandestina. La revolución sandinista rompe esta dinámica a fines de los años 70. En Paraguay, el general Alfredo Stroessner controla el país desde 1954 y la represión sobre la izquierda política perdurará hasta bien entrados los años 80 del siglo XX. En Ecuador, la lucha anticomunista de Velasco Ibarra se mezcla con dictaduras militares. La izquierda casi siempre en la clandes-

tinidad tiene poco desarrollo. La elección del presidente Roldós en 1979 abre la esperanza, pero su muerte repentina en un accidente aéreo, en extrañas circunstancias en 1981, hace retroceder a la izquierda a los tiempos del oscurantismo anticomunista. Ésa es la tónica general en la mayoría de los países de América Latina (7).

Para los intelectuales orgánicos de los partidos comunistas de los países occidentales, la revolución y la toma del poder político había dejado de ser un objetivo. Los problemas de la izquierda europea tienen otros horizontes: el eurocomunismo, la alianza con la socialdemocracia, el apoyo a la disidencia en los países del Este y el distanciamiento con los movimientos de liberación nacional en los países del Tercer Mundo. Una reconversión de fondo y forma. Se reformula la teoría del partido, la militancia y la acción política, y se cuestiona la perspectiva del mundo construido bajo las estructuras de explotación. Así, la lucha antiimperialista y las banderas de la liberación nacional se abandonan por un lenguaje menos comprometido. Lentamente se produce un acercamiento en los países occidentales del mundo libre. Sus partidos políticos institucionales realizan un nuevo pacto de Estado (8). Derecha, izquierda y socialdemocracia configuran un partido transversal cuyo principio supone la aceptación de la economía de mercado sobre el fundamento de los valores de un sistema asentado en un Estado liberal y social de derecho. La izquierda antipacto queda fuera pasando a ser denominada izquierda extra parlamentaria. Los partidos comunistas se institucionalizan, pierden sus principios y su ética. Es la izquierda domesticada y el fin de la lucha antiimperialista y anticapitalista. Ése fue el camino seguido en Europa occidental y confluye con el emprendido años más tarde en América



Latina. Jorge Castañeda con su *Utopía desarmada* representa esta concepción ideológica (9). Reivindica una articulación al orden político por la vía de la creación de una socialdemocracia al estilo europeo, con la desarticulación de la izquierda política transformadora y anticapitalista en América Latina. Construir gobernabilidad apoyada en fuerzas políticas proclives a las nuevas formas de acumulación de capital dependientes de la división internacional del trabajo, los mercados y la producción y del proceso de las formas de explotación y colonialismo global.

Así, los países de América Latina entraron en una dinámica de involución política. Se pierden espacios de participación ciudadana y derechos sociales adquiridos en dos siglos de luchas sindicales y políticas. Los golpes de Estado ya no buscan reconstruir el poder tradicional, fundan un nuevo orden. Las fuerzas armadas se enfrentan ideológicamente a los partidos políticos de la derecha tradicional y crean las bases para un sistema donde todo debe ser nuevo. La izquierda política es desarticulada.

En los años ochenta América Latina se ve inmersa en la marea de la contrarrevolución. Un lenguaje *ad hoc* allana la transición de un capitalismo keynesiano a una economía de mercado. Conceptos como gobernabilidad, flexibilidad laboral, racionalidad y eficiencia, corrupción pública, recursos humanos, liberalización, privatización, descentralización, fondos privados de pensiones, falsa sustitución de importaciones, reconversión industrial, desregulación, crisis del Estado, de la izquierda, de las ideologías, de la historia, del comunismo o del socialismo se tornan comunes en el vocabulario de los políticos y los medios de comunicación. Un conjunto de categorías y planteamientos teóricos emergen a medida que el poder los necesita para cubrir su agenda. La nueva derecha se apropia de la realidad en un contexto donde la lucha antiimperialista y la revolución disminuye sus adeptos tras años de propaganda anticomunista y la caída del muro de Berlín. Poco queda de la visión romántica de los años sesenta de la izquierda revolucionaria, el Che Guevara, la

guerrilla, crear uno, dos, tres Vietnam y el Mayo francés.

Los procesos políticos de honddo calado como la Revolución Sandinista en Nicaragua sufren el desgaste de una "novedosa" estrategia lanzada por los Estados Unidos: las guerras de baja intensidad (10). Nicaragua se transforma en un campo de batalla ideológico político donde la nueva derecha estadounidense, con Reagan en el poder, plantea la total destrucción de la izquierda emergente en Centroamérica y de los movimientos populares. Su experiencia debe ser aniquilada, de lo contrario se propagaría por el mundo desestabilizando el equilibrio entre bloques. La izquierda podría retomar fuerzas y cambiar la correlación de fuerzas. El desembarco en la isla de Granada por los *marines* de los Estados Unidos fue el comienzo de la acción de guerra que continúa con la invasión de Panamá en diciembre de 1989 y no termina hasta la total desestabilización del gobierno sandinista de Nicaragua, la financiación del ejército "contra" y el apoyo a la oposición en las elecciones de 1991, bajo la

➔ dirección de Violeta Chamorro (11). Todo un proceso desestabilizador estuvo destinado a evitar el renacimiento de una izquierda política en América Latina con nuevos valores y perspectivas en las formas organizativas. Desde 1979 hasta 1991, con la derrota electoral de los sandinistas, los Estados Unidos financian la contrarrevolución. Su éxito, por méritos propios y ajenos, significa un duro golpe a la izquierda latinoamericana. Es la última experiencia por la vía armada que se dará en la región durante la guerra fría (12).

Años 80-90: neoliberalismo e izquierda antiglobalización

La refundación del orden neoligárquico se realiza desarticulando a la izquierda política y social, además de ejercer una fuerte represión sobre la sociedad civil. El cierre de espacios para la acción reivindicativa y la clausura de los derechos civiles evidenció una nueva etapa del capitalismo en América Latina. Los cambios sociales transforman el quehacer de los partidos y las organizaciones en el ámbito de lo político.

Los años ochenta son clave para entender el nacimiento de formas de protesta social que acompañan una redefinición estratégica de la izquierda latinoamericana. Por una parte el discurso neoliberal se afianza y proyecta una imagen sobre la cual se solicitan esfuerzos comunes. La mayoría de los países son gobernados por coaliciones o por partidos políticos cuyos fundamentos no difieren en sus líneas estratégicas. Desde México hasta Chile existe un denominador común: la economía de mercado, la reconversión industrial, la privatización e inserción al llamado proceso de globalización. Acuerdos y tratados de libre comercio, apertura comercial y financiera, fin de los aranceles y

flexibilidad en el mercado laboral, acompañan la reforma del Estado. Un conjunto de medidas, se dirá, para salir del subdesarrollo. Una panacea donde se promete un mundo feliz. La euforia se apodera de las élites económicas y políticas en el poder, borrachas de su victoria sobre "el comunismo" (13). Mientras tanto, la izquierda sufre "depresión" y crisis de identidad. Sólo resiste. La capacidad de enfrentamiento al neoliberalismo no se acompaña de proyectos ni programas. Las alternativas se congelan y la izquierda política entra en período de pesimismo acompañado de una crítica autodestructiva y fuera de lugar. Otro acontecimiento favorece el discurso neoliberal. Las fuerzas armadas retornan a sus cuarteles y dejan el poder formal; la modernización neoliberal viene de la mano de gobiernos cuya legitimidad en las urnas le confiere un grado mayor de credibilidad política. Se acercan países que en los setenta no podían ser comparados. Chile, México, Argentina, Brasil, Perú, Bolivia o Costa Rica (14). Desde Alwyn y De la Madrid hasta Alan García y Sánchez de Lozada, Collor de Mello y Óscar Arias gozan del reconocimiento institucional para emprender las reformas. Ya nadie puede dudar de los beneficios de una economía de mercado que se construye sobre la libertad política y la democracia representativa (15).

Sin embargo, la resistencia en los años 70 y 80 a las reformas neoliberales dan como resultado la emergencia de movimientos sociales con nuevas señas de identidad. Son la contrapartida a una izquierda expulsada de los espacios públicos, declarada ilegal y muy mermada. Durante este período cobran un protagonismo nunca visto en América Latina. Los movimientos pro derechos humanos, las Madres de la Plaza de Mayo, los movimientos de género, culturales, étnicos y ecológicos. Brasil

con el movimiento contra la carestía de la vida, la reposición salarial y la amnistía son el primer antecedente. Lula, su dirigente desde 1975.

El cambio se ha producido. Las transformaciones en las estructuras sociales y de poder afectan a la clase dominante, cuyas élites construyen formas de dominio y explotación desplazando a la burguesía desarrollista y sus sectores nacionalistas. Se desarticulan las relaciones sociolaborales, industriales y de negociación colectiva y se produce un ataque concéntrico al movimiento obrero tradicional. Los sindicatos se ven afectados y con ello los partidos de la izquierda tradicional. Los movimientos sociales asumen un mayor rol frente a los partidos de la izquierda preocupados por mantener viva su militancia. Ello creó un espejismo: la sustitución de los movimientos sociales por los partidos políticos, abriéndose un falso debate que enfrenta a movimientos sociales versus partidos políticos. Muchos ven en los movimientos sociales una propuesta alternativa para la creación de una nueva izquierda. Se olvida que hay movimientos sociales de derecha y reaccionarios y que en los sectores populares se reproducen los mismos problemas que en cualquier organización. Los comportamientos autoritarios, corruptos o sectarios no son privativos de los partidos políticos. La mitificación confunde sus reivindicaciones con la constitución de un proyecto político al poder y el orden neoligárquico.

Mercosur y TLC

La ilusión neoliberal tiene su máximo exponente con el Mercosur y el Tratado de Libre Comercio entre Estados Unidos, México y Canadá. Todos quieren participar de la fiesta. Pero con ellos aparecen los primeros síntomas de agotamiento y de promesas incumpli-

das. Venezuela abre el descontento. El 28 de febrero de 1989, Carlos Andrés Pérez, en su segundo mandato, impulsa las reformas y las políticas de ajuste acordadas con el Fondo Monetario y el Banco Mundial, provocando el descontento. El estallido social conocido como "el Caracazo" se produce en todo el país y deja más de 1.500 muertos por represión del ejército en los barrios populares. Es el comienzo del fin. Luego en todo América Latina se amplía el malestar. El neoliberalismo no cumple y el resultado es contrario a lo esperado. La crisis en Argentina, en 2001, con el gobierno de De la Rúa, es el punto máximo del fracaso neoliberal. Sin embargo deja en evidencia una izquierda sin rumbo y sin propuesta alternativa.

Las tiranías de los años 80 han mutado en gobiernos civiles. Con los militares en los cuarteles y la izquierda sin alternativa, las protestas son convulsas, aunque anuncian nuevos rumbos. Brasil constituye una excepción. Desde el golpe de Estado de 1964, la izquierda política y social seguirá un camino diferente. La lucha sindical y la emergencia de movimientos sociales contra la carestía de la vida y la amnistía, entre los años 1973 y 1974, durante los mandatos de Garrastazú Médici y de Ernesto Geisel, producen un resurgir de las luchas sociales después de los primeros años de fuerte represión: Castello Branco (1964-1966) y Costa e Silva (1967-1969). Las huelgas en plena tiranía potencian la figura de Lula. Será durante el último gobierno militar de Joao Batista Figueiredo (1979-1985) cuando se consolide la propuesta de crear un Partido de los Trabajadores (PT). La carta del 1 de mayo de 1979 es clara: "La idea de formación de un partido exclusivo de los trabajadores es tan antigua como la propia clase trabajadora. En una sociedad como la nuestra, basada en la explotación y en la desigualdad entre



las clases, los explotados y oprimidos tienen la necesidad permanente de mantenerse organizados por separados, para que resulte posible ofrecer resistencia a la desenfrenada sed de opresión y de privilegios de las clases dominantes". Y concluye "el PT no pretende crear un organismo político cualquiera. El Partido de los Trabajadores se define programáticamente como un partido que tiene como objetivo terminar con la relación de explotación del hombre por el hombre. El PT se define también como un partido de masas populares... El PT afirma su compromiso con la democracia plena ejercida directamente por las masas, pues no hay socialismo sin democracia, ni democracia sin socialismo". Estas señas de identidad quedan patentes en su manifiesto del 10 de marzo de 1980: "Los trabajadores quieren organizarse como fuerza autónoma. El PT pretende ser la expresión política real de todos los explotados por el sistema capitalista. Somos un partido de los trabajadores, no

un partido para ilusionar a los trabajadores. Queremos la política como actividad propia de las masas que desean participar legal y legítimamente. El PT quiere actuar no sólo en los momentos de las contiendas electorales, sino principalmente en la práctica cotidiana de todos los trabajadores, pues únicamente así será posible construir una nueva forma de democracia, arraigada en las organizaciones de base de la sociedad, y cuyas decisiones sean tomadas por la mayoría" (16). En Brasil, salvo el Partido comunista, que se divide y mantiene su división en la actualidad, la izquierda política confluye desde la dispersión en una organización con dirección única. Pero la experiencia se muestra irreplicable.

Otra historia representa el Frente Amplio en Uruguay, cuya fundación en 1971 expresa una coalición de fuerzas políticas, cuyos cambios y transformaciones han mantenido su estructura aunque han ido variando sus integrantes. Su triunfo en 2004 debe leerse en el contexto de la crisis institucional del Estado uruguayo y el fuerte impulso para un cambio social identificado en una coalición política con arraigo en el país, donde participan desde la izquierda tupamara hasta liberales y progresistas, cuyo eje de unión lo constituye su lucha contra la tiranía y en defensa de la democracia y los derechos humanos. Por el contrario, el triunfo de Hugo Chávez Frías en Venezuela, en 1998, muestra el nacimiento de una propuesta articulada sobre la crisis de legitimidad del orden político y sus instituciones, entre ellas los partidos tradicionales y de una izquierda domesticada que en los años 90 no duda en ponerse al lado de Acción Democrática (AD) y COPEI. Teodoro Petkoff y su Movimiento por el Socialismo (MAS) es el caso emblemático, ya que termina apoyando el golpismo contra el presidente Chávez y el sí revocato- ➔➔➔

rio en el referéndum de agosto de 2004. Sin embargo, el triunfo de Chávez se debe a la plataforma Movimiento Bolivariano 2000 (MB2000), perseguida y semi clandestina en sus orígenes (1994) que lentamente gana adeptos y que decide en su asamblea de Valencia del 19 de abril de 1997 participar en las elecciones de 1998. Posteriormente, en el año 1999, durante el período de la Asamblea Constituyente se articula como Movimiento V República. Desde 2001 se decide relanzan el MB2000 por medio de los círculos bolivarianos buscando trascender los partidos que apoyan el gobierno (16). Así, Venezuela muestra cómo una parte de la izquierda se rezaga y se alía a la derecha. Algo similar ocurrirá en Bolivia con el Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR), cuyo dirigente, Jaime Paz Zamora, se coaliga con el dictador Hugo Banzer para ser gobierno. Ello supone la desfiguración total de la izquierda política.

El último decenio del siglo XX deja un mapa político sin tiranías en América Latina. Haití se suma con la caída de Duvalier y el triunfo de Aristide (18). Centroamérica entra en el llamado proceso de paz y su izquierda, alzada en armas, redefine su estrategia en parámetros institucionales. En todo el continente se vive un período de reinserción y acomodo en condiciones de subordinación. La izquierda, a pesar de jugar un papel determinante en los procesos democráticos, retrocede y asume la "autocrítica" proveniente de la nueva derecha y el neoconservadurismo que fijan el debate y la agenda. La globalización, la modernización y la gobernabilidad, junto a la economía de mercado y las reformas básicas en el ámbito del Estado, son puntos innegociables. La izquierda conversa y acepta.

Un caso atípico es Colombia, donde una izquierda perseguida y en condiciones de fuerte represión no ha sufrido todavía un deterioro

grande. Además, cuenta con una arraigada guerrilla que lleva más de treinta años de lucha. La violencia se expresa en forma prepolítica y el poder sigue la lógica de liberales y conservadores por más de dos siglos. El asesinato de dirigentes sindicales y políticos de la izquierda impide cualquier trabajo en el mediano y largo plazo en un país donde las fuerzas armadas controlan el proceso real de toma de decisiones y los grupos paramilitares son un ejército eficiente para eliminar a la izquierda política y social. En este paisaje suscinto, la izquierda sobrevive dentro de una política de aniquilamiento total.

Mientras la izquierda en Colombia sufre las condiciones de un estado de guerra permanente, el neoliberalismo se implanta al igual que en otros países. Sin embargo, el gran espejo donde todos miran su futuro es México. El tratado de libre comercio con Estados Unidos y Canadá es un referente. El gobierno de Carlos Salinas de Gortari presagia un siglo sin convulsiones y el fin de las miserias. En medio del discurso triunfalista y casi al fin de su mandato, el 1 de enero de 1994, la insurrección del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) viene a contradecir la lógica neoliberal. Su irrupción en el escenario político trastoca el devenir de la izquierda en México y en América Latina (19). El EZLN se configura en un referente contra el neoliberalismo y en defensa de la humanidad. Su propuesta y su convocatoria cobran vigor en un contexto donde el lenguaje, la alternativa y los contenidos suponen un cambio radical en la manera de actuar y de pensar. Nace una concepción diferente de la revolución, el poder, la acción política, la lucha armada, los partidos, la relación sociedad civil y organización política. La rebeldía se organiza y se convoca a participar en la construcción de una nueva sociedad donde quepan todos y la democracia sea un man-

dar obedeciendo. Desde hace once años el EZLN es el corazón de la izquierda latinoamericana y un referente teórico para el debate.

De allí los intentos de silenciar su propuesta. Para la izquierda institucionalizada se convierte en un problema. Supone cuestionarla y al mismo tiempo poner en evidencia sus métodos y sus articulaciones con el poder. No debe extrañar que su relación sea difícil con el Partido de la Revolución Democrática (PRD) quien pretende arrogarse la representación de la izquierda mexicana.

Fin de la izquierda tradicional

En cada país latinoamericano una parte importante de la vieja militancia de izquierda emprende un viaje sin retorno abandonando principios y valores. El antiimperialismo y anticapitalismo dejan de ser señas de identidad. La transformación supone momentos críticos donde la izquierda social y política dejan de confluir. Perú ve cómo Izquierda Unida pasa de ser una alternativa de poder con Henry Pease a convertirse en una caricatura de sí misma, facilitando el triunfo de Alberto Fujimori. Hoy va a la saga de Toledo. En Chile, el Partido Socialista reúne en su interior los restos de partidos de la Unidad Popular, menos el partido Comunista crítico a la convergencia y su política de acuerdos con la derecha, para salvaguardar el proceso de transición (20).

En este breve recorrido por los principales acontecimientos que han marcado la historia de América Latina en el último tercio del siglo XX y principios del siglo XXI, nos encontramos con la muerte de la izquierda política tradicional y la emergencia de una nueva izquierda que busca su lugar con nuevos actores y sujetos sociales. Bolivia y el Movimiento al Socialismo (MAS) o las reivindicaciones de autonomía de los pue-

blos indígenas son parte de esta configuración. Con sus diferencias y sus peculiaridades, la izquierda latinoamericana se recompone en los extramuros. Aparece como antisistémica (21). Sus referentes son las grandes mayorías excluidas y explotadas. Los marginados del campo y la ciudad. Sus luchas y reivindicaciones se articulan al interior de sociedades fuertemente excluyentes y represivas. Sus actuaciones se muestran en todos los espacios macro y micro estructurales y responden a la defensa de lo nacional popular y lo nacional estatal. Por ello se oponen a la desnacionalización y a la venta de las riquezas básicas a manos de empresas extranjeras. Hoy la izquierda latinoamericana recupera su identidad sobre un antiimperialismo nacionalista afincado en la lucha por la liberación nacional, el socialismo y la democracia (22).

- 1 Véase Zygmunt Bauman, *Modernidad y holocausto*, Sequitur, Madrid, 1997.
- 2 Véase Frances Stonor, *La CIA y la guerra fría cultural*, Debate, Madrid 2002.
- 3 W. W. Rostow, *Las etapas del crecimiento económico. Un manifiesto no comunista*, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, Madrid 1993.
- 4 Véase Felicity Williams, *La Internacional Socialista y América Latina. Una visión crítica*, Universidad Autónoma Metropolitana

Azcapotzalco, México, 1984.

- 5 Para todo este período consulte la obra colectiva *América Latina. Historia de medio siglo*, Pablo González Casanova (coordinador), Siglo XXI, México, 1979, 2 vol.
- 6 Para todo este período y la estrategia reseñada consulte la obra de Joan Garcés, *Sobranos e intervenidos. Estrategias globales. Americanos y españoles*, Siglo XXI, España, 2000.
- 7 Véase Pablo González Casanova, (Coordinador), *Historia del movimiento obrero latinoamericano*, 4 Vol, Siglo XXI, México, 1985.
- 8 Véase: Santiago Carrillo, *Eurocomunismo y Estado*, Crítica, Barcelona 1977.
- 9 Jorge Castañeda toma los argumentos de su utopía desarmada de quien fuera director de Asuntos latinoamericanos y del Caribe en el congreso de Seguridad Nacional desde 1977 hasta 1981, Robert Pastor, quien publica con anterioridad *El remolino: política exterior de Estados Unidos hacia América Latina y El Caribe*. Publicado en español años más tarde en Siglo XXI, México 1995.
- 10 Véase Lidia Bermúdez, *Guerra de baja intensidad. Reagan contra Centroamérica*, Siglo XXI, México 1987.
- 11 Para comprender esta estrategia consultar los excelentes trabajos de Gregorio Selser, *El documento de Santa Fe, Reagan y los derechos humanos*, Alpa Corral, México 1988.
- 12 Las mejores obras sobre la Revolución Sandinista, así como sobre los movimientos populares en Centroamérica son Carlos Vilas, *Perfiles de la Revolución Sandinista*, Premio Casa de las Américas, 1984, La Habana Cuba; y Daniel Camacj, *Movimientos populares en Centroamérica*, EDUCA, Costa Rica 1985. Puede verse también Omar Cabezas, *La montaña es más que una estepa verde*, La Habana, Cuba.

- 13 Para una comprensión mejor consultar la obra *El ladrillo: las bases de la política económica del gobierno militar chileno*, Prólogo de Sergio de Castro, Centro de Estudios Políticos, Santiago, 1992.
- 14 Véase VV.AA, *El desafío Neoliberal*, Editorial Norma, México, 1994.
- 15 Para una visión crítica consultar la obra: Pablo González Casanova y Marcos Roitman Rosenmann (Coord), *La democracia en América Latina, Actualidad y perspectivas*, La Jornada-UNAM, México 1994.
- 16 Marta Harnecker, *El sueño es posible*, IT, MEPLA, La Habana, 1994.
- 17 Marta Harnecker, "Hugo Chávez Frías. Un hombre con pueblo" (Entrevista), Gakoa, Bilbao, 2002.
- 18 Véase Gérard Pierre Charles, *Haití: pese a todo la utopía*, Siglo XXI, México, 1999.
- 19 Para una comprensión del sentido del EZLN pueden consultarse *EZLN: documentos y comunicados*, 3 vol., Editorial ERA, México; *La guerra por la palabra*, Editorial Rizoma, México 2002, Luis Hernández Navarro, *Chiapas: la guerra y la paz*, ADN Editorial, México, 1995; Guillermo Michel, *Votán Zapata*, Rizoma, México 2001; y Guillermo Almeyra, "México, lo que se mueve tras la calma aparente", *Revista Barataria*, No 1, El Juguete Rabioso, La Paz, 2004, páginas 64-71.
- 20 Véase Tomás Moulian, *Chile actual. Anatomía de un mito*, Lohm, Santiago 1977.
- 21 Véase Marcos Roitman Rosenmann, *El pensamiento sistémico. Los orígenes del social-conformismo*, Siglo XXI, México 2003.
- 22 Para la comprensión de la nueva alternativa y la izquierda véase la obra fundamental de Pablo González Casanova, *Las nuevas ciencias y las humanidades. De la academia a la política*, Anthropos-UNAM, Barcelona, 2004.

Suscripción internacional

Deseo suscribirme a Barataria

Nombre y apellido.....
 Dirección.....
 Código postal..... Localidad.....
 Provincia..... País.....
 Teléfono..... E-mail.....
 Suscripción anual (cuatro números)

América Latina: 20 dólares
 Norteamérica: 50 dólares
 Europa: 60 euros
 Más gastos de envío

Barataria: Carlos Medinaceli 1204 - Alto Sopocachi. La Paz - Bolivia
 Tel: (591) 2422734 - e-mail: jugueterabioso@yahoo.com



"El que es vencido hoy puede ser vencedor mañana"

(Sancho Panza, *Cap. 100*, *Don Quijote de la Mancha*)

La izquierda hoy:

Desafíos y PERSPECTIVAS

La izquierda debe mantener propuestas que reflejen los problemas que preocupan a los hombres de hoy y, al mismo tiempo, enriquecer su perspectiva teórico política para encontrar respuestas a tres temas en los que se ha rezagado estas últimas décadas: la crítica del liberalismo, la teoría de la justicia y la perspectiva moral

Por Héctor Díaz Polanco*

CUANDO se le preguntó a Fredric Jameson, marxista estadounidense, sobre los desafíos que tiene por delante la izquierda, no dudó en afirmar que ésta necesita hacer un gran esfuerzo para encontrar nuevas formas de presentar nociones y problemáticas clásicas, como “lucha de clases”, “imperialismo”, “explotación”. En pocas palabras, la izquierda requiere de una nueva forma de expresar las cosas, un nuevo lenguaje. “No es suficiente decir la verdad a la gente —expresó Jameson—; hay que encontrar

maneras de presentarla de modo excitante, de forma que anime a las personas, las incentive, las atraiga” (1).

Éste es un primer desafío para la actual izquierda. No es una cuestión menor. La idea principal que está detrás de este planteamiento es importante: el triunfo ideológico político alcanzado por la derecha en los últimos lustros (la época del neoliberalismo y la globalización) en parte tiene que ver con una vasta destrucción del lenguaje de la izquierda, cuyas nociones claves perdieron significado en el imaginario so-



cial y se convirtieron, para las mayorías, en propuestas y metas “del pasado”, caducas e insustanciales.

Desde luego, éste es sólo el principio. No basta con presentar los viejos problemas con un nuevo lenguaje, por más excitante que éste pueda resultar. La política no es sólo cuestión de pasión comunicativa. Se necesita también que la izquierda presente nuevas propuestas que reflejen los actuales problemas y se hagan cargo de las nuevas situaciones; que sean capaces de despertar el entusiasmo por

los cambios de fondo, radicales, que encarnaba el programa socialista hasta hace apenas unas décadas. Y es aquí donde la izquierda a escala mundial presenta el más grave déficit.

Un segundo desafío radica en enriquecer la perspectiva teórico política merced a la integración de numerosas problemáticas ignoradas por el pensamiento clásico o a las cuales se les ha dado un tratamiento francamente insuficiente. Pueden citarse aquí las cuestiones que tienen que ver con las identi-

dades, la equidad de género, el medio ambiente, entre otras. El inadecuado abordaje de estos asuntos, o de plano su omisión, ha provocado que hayan sido apropiados por el pensamiento conservador; o en otros casos, corrientes que se reclaman de la izquierda, los han colocado en una perspectiva que, en verdad, no es incompatible con el mantenimiento del capitalismo. De hecho, pues, la innovación teórica requiere que también las antiguas cuestiones sean replanteadas. ➔➔➔

*Profesor e investigador mexicano. Este texto es la ponencia que presentó en la mesa redonda “La izquierda en el mundo: problemas y perspectivas”, que tuvo lugar el 11 de octubre de 2002, y fue organizada por el diario *La Jornada* y el Centro de Cultura Casa Lamm.

➔ Tres aplazos de la izquierda

Para ahorrar tiempo, en este punto englobaré tres temas interrelacionados: la crítica del liberalismo, la teoría de la justicia y la perspectiva moral. Tres cuestiones en las que la izquierda se ha rezagado. Pausadamente, el liberalismo ha modificado el original lema de "Libertad, igualdad y fraternidad" (que Marx tradujo irónicamente como: infantería, caballería y artillería), cancelando su sentido original mediante su rearticulación en una nueva teoría de la justicia. Asimismo, mientras la derecha ha procurado dar una nueva fundamentación moral a su idea de la justicia, históricamente la izquierda, particularmente la marxista-socialista, ha menospreciado esta tarea (2).

Es cierto que en los últimos tiempos esta tendencia comienza a cambiar, pero de modo muy insuficiente. Con optimismo, Alex Collinicos afirma que muchos marxistas "han aprendido en los últimos años la importancia de exponer y defender sus compromisos normativos tácitos" (3). Sin embargo, tal enmienda está lejos de ser la norma. Más bien, persiste el tremendo peso de un pensamiento clásico que creía que la igualdad era históricamente inevitable y dejaba en el limbo la cuestión de por qué la igualdad socialista era moralmente correcta. "Fue en parte porque creían que la igualdad era históricamente inevitable —recuerda G.A. Cohen— por lo que los marxistas clásicos no dedicaron demasiado tiempo a pensar por qué esa igualdad era moralmente correcta, qué era exactamente lo que la hacía obligatoria desde un punto de vista moral" (4).

Los nuevos desafíos de hoy, particularmente los cambios en la estructura de clases de la sociedad capitalista globalizada, "plantean problemas normativos que no existían antes" o que no tenían la

importancia política que cobran en la actualidad. Es por eso, agrega Cohen, que ahora comienza a emerger una necesidad intelectual y política "de ser claro como nunca sobre los valores y los principios, por el bien de la defensa socialista" (5).

A lo anterior habría que agregar la ausencia de una visión crítica sobre la escasez, sostenida en una creencia casi mística en las infinitas posibilidades de crear riqueza con el desarrollo de las fuerzas productivas. Es claro que sin una noción de escasez (como lo exige la permanente amenaza de crisis ecológica) y de las restricciones del consumo, que una concepción política responsable tiene que plantear, no se requiere definir unos principios de justa distribución: es innecesario, como indica Cohen, "indagar qué criterios serán precisamente los que exigirá la justicia en esa próxima situación de abundancia" (6). Todo lo que se requiere es plantear que, merced a la esperada abundancia, cada cuál pueda recibir según sus necesidades. En una situación así, aparentemente la igualdad no plantea problemas o suscita muy pocos. En un enfoque que proyecta el escenario de recursos limitados, en cambio, los principios morales de distribución justa son esenciales, y entonces disponer de una teoría de la justicia clara y coherente es crucial.

En la comunidad liberal, en los últimos tiempos se desarrollaron enfoques que vinieron a reforzar los planteamientos conservadores, en su actual formulación neoliberal. Son concepciones morales construidas como "teorías de la justicia". Buscan dar una respuesta a la pregunta: ¿Qué principios deben aceptarse como los que deben servir de base a una sociedad considerada justa? Lo fuerte de estos enfoques es que buscan definir los principios, simultáneamente, como universales y como aco-

razados por el prestigio de lo ético. Cualquier propuesta distinta, entonces, aparece como contraria a la universalidad de la razón (como algo anacrónico, irracional, contrario a las tendencias irrefrenables de la historia, etc.) y, además, como ofensiva para la moralidad. Esto le da una fibra ideológica y política nada despreciable. Se requiere que la izquierda emprenda la crítica sistemática e implacable de los nuevos enfoques liberales y que, a un tiempo, incorpore a su cuerpo teórico político una teoría de la justicia propia (7).

Adicionalmente, la izquierda necesita recuperar dos viejas virtudes para reconstruir su proyecto sociopolítico: la paciencia y la perseverancia. Esto supone no caer en la ansiedad que frecuentemente conduce al eclecticismo en la teoría ni entregarse al activismo desenfrenado pero sin tino; al mismo tiempo, resistir a la tentación de abandonar los fundamentos, principios y fines de su tradición. En cambio, debe consagrarse a una renovación metódica de su cuerpo de ideas, a una reinención de sus propuestas y sus programas de acción. A menudo, implica combatir y superar el antiintelectualismo que se enseña durante las épocas de crisis, alegando virtudes preeminentes de la "práctica" que terminan satanizando la reflexión y la teoría. No se debe subestimar el papel que el trabajo teórico ha cumplido en el pasado y, notablemente, en la historia concreta de los últimos tiempos. Más tarde o más temprano, un grupo político se verá frente a lo que llamaré situaciones cruciales, en las que la acción política en uno u otro sentido puede resultar decisiva, y es entonces cuando se advierten las ventajas de un cuerpo teórico político sólido.

Aquí la izquierda puede sacar valiosas enseñanzas de la experiencia reciente de la derecha. Recordemos, por ejemplo, que el

pensamiento liberal atravesó por una fuerte crisis que se prolongó en la segunda mitad del siglo XX; a ello correspondió una marcada declinación de las fuerzas y partidos políticos conservadores, espacio que fue ocupado, particularmente en Europa, por la socialdemocracia. Pero, en lugar de desalentarse y renunciar a sus principios básicos, la intelectualidad conservadora se aplicó a una frenética actividad de revisión de sus enfoques, que concluyó en un conjunto notable de ajustes y correcciones a su doctrina o fundamento común: el liberalismo. Sin complejos por ser minoría o por la sensación de marginalidad, los intelectuales conservadores trabajaron sin descanso (8). Al tiempo que buscaban renovar el liberalismo, los intelectuales atacaban sin piedad los pilares del socialismo. En los años 60, ese esfuerzo ya había dado sus frutos: el liberalismo reformulado entró triunfante a dar "respuestas" a los problemas del momento. De tal suerte que, cuando las condiciones sociopolíticas comenzaron a resultar favorables en la década de los 80 —debido, entre otras razones, a la crisis que afectó a las tendencias rivales: socialistas, socialdemócratas, etc., para un regreso de los modelos liberales centrados en la competencia, el libre mercado y el Estado "no intervencionista" o "mínimo"— las fuerzas conservadoras —inicialmente llamadas "nueva derecha"— entraron a la escena y prácticamente se apoderaron de ella. Ahí se vio el valor de la teoría sociopolítica.

Las concepciones liberales renovadas, no sólo orientaron las prácticas llamadas neoliberales desde entonces, sino que les dieron a esas actuaciones la fuerza argumentativa y el prestigio para asegurarse el apoyo, o al menos el asentimiento, de vastos sectores de la población (en primer término, de intelectuales otrora de izquierda, encandilados con las

"nuevas" ideas). Como consecuencia del trabajo exitoso de la *intelligentsia* liberal, el liberalismo, en sus diversas expresiones, se ha convertido en un fuerte polo de atracción. El atractivo de esta doctrina se refuerza, a su vez, con el logro de su mayor éxito: la penetración que ha alcanzado la idea de que el capitalismo es inevitable y no puede ser superado, lo que ha contribuido al desplazamiento de un sector de la izquierda hacia los tópicos liberales (9). Romper este círculo, desde la teoría y la práctica, es una tarea de primera magnitud. Vale la pena subrayar que el vigor político ideológico que mostró el neoliberalismo se fundó en buena parte en las teorías y los principios laboriosamente formulados por un ejército de intelectuales (entre los cuales destacan el mencionado Friedrich A. Hayek, Robert Nozick y el profesor de Harvard, John Rawls 10). El nuevo pensamiento liberal anunciaba la buena nueva de que, por ejemplo, una sociedad podía contener fuertes desigualdades y, sin embargo, ser "justa" (el célebre principio de diferencia de Rawls); o que el liberalismo, después de todo, podía sostener moralmente la preeminencia de la libertad individual, por encima de cualquier pretensión igualitaria planteada desde intereses colectivos, sociales, culturales o políticos. No es ésta la ocasión para abordar el enfoque de la justicia que ha servido de base moral y política al neoliberalismo durante las últimas décadas. Tan sólo insistiremos en que si la izquierda desea recuperar su fuerza social y política, requiere combatir la hegemónica perspectiva liberal y plantear una alternativa clara y convincente. Aunado a esto, es obligado realizar un vasto esfuerzo a fin de lograr que los principios y propuestas de la izquierda para organizar la sociedad sean asumidos por la gente, particularmente por los inmensos grupos que sufren los

estragos del capitalismo.

Izquierda versus mercado

La izquierda socialista no puede evadir la discusión de un conjunto de temas que interpelan su idea de la sociedad futura. En primer lugar, el papel del mercado. ¿Es posible construir una sociedad socialista viable e inmune a los descalabros económicos y políticos, sin otorgar una función reguladora al mercado? Es una cuestión que debe ser respondida. Por supuesto, en cualquier caso, el "mercado socialista" no puede ser el "libre mercado" liberal capitalista. Pero en el supuesto de que un tipo de mercado deba operar en el sistema socialista (y más de un pensador de izquierda así lo cree), entonces falta edificar la sólida idea de un mercado diferente. Un buen número de intelectuales socialistas está elaborando propuestas interesantes en esa dirección (como John E. Roemer, David Schweickart y Eric Olin Wright) (11).

Un criterio del que parten tales esfuerzos, como sostiene Roemer, es que "cualquier sociedad compleja debe emplear mercados" (12). Schweickart trabaja en una propuesta socialista que denomina "democracia económica", la cual consiste, básicamente, en introducir la democracia en las empresas, eliminando la presencia del capital, particularmente sustituyendo el capital financiero por lo que llama "fondos de inversión" socializados (13).

No pretendo aquí dar razones para defender este camino. Sólo procuro llamar la atención sobre un asunto que no debe ignorarse. El punto que orienta los esfuerzos mencionados es una preocupación vital para la izquierda: cómo crear una organización social de la economía que, a diferencia del capitalismo, no provoque desigualdades. Es decir, cómo hacer efectivamente compatibles la libertad y ➔➔➔

➔ la democracia con la igualdad. Y no debemos perder de vista que el criterio de demarcación clave entre izquierda y derecha, y el que debe orientar primariamente cualquier reflexión o programa de izquierda, es el relativo a la igualdad. La izquierda es, por excelencia, igualitaria. Por ello, de nuevo, necesitamos profundizar la discusión sobre los principios de la igualdad de la izquierda, el tipo de sociedad que se configuraría a partir de ellos y los medios prácticos para conseguirlos.

Libertad y democracia

De los temas de libertad y democracia hay mucha tela de donde cortar. El programa de la izquierda debe garantizar el máximo de libertades y la plena participación de todos los ciudadanos (insistiendo también en las formas de democracia participativa y directa), así como de las colectividades integrantes, en tanto tales. La izquierda debe ser, por consiguiente, campeona de la defensa de los derechos individuales y colectivos. Pero hay que trabajar en una elaboración propia de los derechos individuales que supere la visión liberal de los mismos, planteados apriorísticamente por ésta como "universales", cuando a menudo se trata sólo de la voluntad de generalizar sus principios particulares (como la mencionada "libre empresa" de Bush junior).

El liberalismo, es sabido, se comporta como el demiurgo que controla la varita mágica de la universalización: es universal el principio, el derecho o la institución que esta doctrina define como tal, mientras niega esa facultad a cualquier otra visión del mundo, pues sólo el sistema liberal es depositario de las luces de la razón humana (fuente de lo universal por antonomasia). Hay que colocar el contexto y lo cultural en la definición de los mismos. Simila-



GIL RANAÑA

res desafíos se levantan respecto a los llamados derechos colectivos. Hay aquí desacuerdos, en el seno mismo de la izquierda, que deben ser analizados. Naturalmente, las diferencias que mantienen divididas a las izquierdas en torno a ciertos asuntos a veces se basan sólo en malentendidos que resultan de su planteamiento inadecuado, pero en otros casos reflejan cuestiones de fondo que requieren un trabajo más intenso. Un tema en el que vemos presente esta combinación es, por ejemplo, el de las identidades y sus implicaciones de todo tipo.

Conforme la afirmación de las culturas y la militancia por reivindicaciones de grupos se han intensificado en los últimos tiempos, la cuestión de las identidades deviene en un tema polémico en el seno de las izquierdas en casi todo el mundo. Aunque la problemática no es nueva, lo notable es que ahora constituye una de las principales líneas de quiebre entre tendencias (al igual, por cierto, que ocurre a últimas fechas en el seno del liberalismo) (14). Mientras ciertas corrientes (denominadas "nueva izquierda", "neomarxismo" o "posmarxismo") encarecen el valor de las identidades y la impor-

tancia de que las luchas se desplieguen en este plano de la realidad, otras ponen en duda que se trate de un tipo de reivindicaciones que deba ser asumido por la izquierda, entre otras razones de peso, porque no creen que las luchas por las diferencias y su reconocimiento supongan una recusación del capitalismo mismo. Dadas las limitaciones de espacio, expondré aquí los que me parecen algunos aspectos centrales de este debate, que me propongo analizar con más detalle en otra parte.

Al menos en los años recientes, una de las voces que más ha influido en las posiciones que recelan de la llamada política de la identidad es la de Eric Hobsbawm. El prestigioso historiador marxista pronunció una conferencia el 2 de mayo de 1996, en la que se encuentran afirmaciones tajantes que de inmediato tuvieron repercusión en círculos de la izquierda y, para sorpresa de algunos, también de la derecha. Hobsbawm sostiene que la política de la identidad no puede ser asumida por la izquierda porque el proyecto político de ésta "es universalista: se dirige a todos los seres humanos", esto es, rebasa los objetivos específicos de cada grupo. En cambio, la

política de la identidad (sea que se refiera a las causas nacionales, regionales, étnicas o de género) está orientada a los intereses particulares de algún grupo. Los principios universales asumidos por la izquierda como libertad, igualdad y fraternidad no se proclaman para sectores determinados, advierte Hobsbawm, sino "para todo el mundo", "para todos los seres humanos". Su conclusión no deja lugar a dudas: "Por esa razón, la izquierda no puede basarse en la política de la identidad. Los temas que la ocupan son más amplios" (15).

Antes de examinar más de cerca la posición de Hobsbawm, permítanme un breve paréntesis para observar que, en países como México, el texto de éste ha sido aclamado con entusiasmo por un sector de la intelectualidad liberal. Precisamente por aquél que ve en la defensa de la etnicidad, y particularmente en las demandas autonómicas de los pueblos indígenas, una de las mayores amenazas para el proyecto liberal. De inmediato, el texto fue editado en español y elogiado por connotados liberales (16). Voceros liberales no sólo saludaron los referidos planteamientos de Hobsbawm como un paso positivo de la izquierda, sino que, basándose en ellos, se permitieron sermonear a la izquierda local por su proclividad a favorecer demandas particularistas, en lugar de sostenerse en la tradición universalista de la izquierda que aquél había ponderado.

Contemplamos entonces un hecho poco frecuente: los liberales dando lecciones o aconsejando a la izquierda sobre la línea teórico política que a ésta le conviene (17). Por un extraño giro, lo políticamente correcto para el liberalismo sería también lo políticamente correcto para la izquierda. Desde luego, no se puede culpar a Hobsbawm por los usos que la derecha de América Latina, o de

cualquier parte, haga de sus escritos. No obstante, es evidente que si las ideas del historiador deben interpretarse como un radical rechazo de las identidades en tanto tema legítimo de la izquierda, a cambio de secundar un universalismo inmune a cualquier consideración de las particularidades, las posiciones liberales se verían favorecidas, dado el histórico universalismo que ha caracterizado a esta última doctrina desde sus orígenes (18). Desde el otro ángulo, como esperamos dejar claro, rechazar el universalismo liberal y sus variantes (especialmente el racionalismo "constructivista" y sus versiones "igualitaristas") no debe implicar que, como única opción, la izquierda esté condenada a abrazar una política de la identidad fundada en el particularismo relativista, ciega a la existencia de las clases y a los intereses comunes que tradicionalmente se vinculan con nociones como libertad, igualdad y justicia.

Si lo que se propone Hobsbawm es refrendar el universalismo insensible a la diversidad, me parece que la izquierda debe rechazar esa propuesta sin vacilación. Tal camino no fortalecería a la izquierda sino que favorecería el programa de la derecha, en especial el del liberalismo no pluralista, individualista y excluyente. Pero hay motivos para sospechar que el universalismo que los liberales ven en el texto del intelectual marxista es una interpretación sesgada y oportunista que busca llevar agua al molino de la derecha. Es cierto que hay en el texto citado afirmaciones rotundas en contra de la política de la identidad, pero se trata de un rechazo de ciertas formulaciones y prácticas: aquellas que responden al fundamentalismo etnicista (tan presente en Latinoamérica al menos desde los años setenta del siglo XX) y a los peculiares desarrollos del actual multiculturalismo, pre-

dominante en la sociedad anglosajona y con creciente influencia en nuestra región.

Hobsbawm admite que la izquierda siempre ha incluido en sus luchas a grupos de identidad, sin renunciar a lo que le es propio: el "interés común" por la igualdad, la justicia social y causas por el estilo 19. Así las cosas, cuando el autor rechaza la política de la identidad, uno puede entender justificadamente que se está oponiendo a un tipo de política de la identidad, a una corriente, cada vez más ardorosa y envolvente, que termina por poner de lado tales "intereses comunes" vitales para la izquierda para centrarse de modo exclusivo en las particularidades y los fines específicos de determinados grupos. Pero, ¿rechazar esa política supone que la izquierda no deba sostener firmemente su propia política acerca de las identidades? No definir su propia política el respecto significa para la izquierda, en primer término, atarse de manos y dejar un vasto campo libre a la derecha. En segundo término, no interesarse en las identidades equivaldría a mantener un grave déficit teórico político de la izquierda que, hasta ahora, no ha aquilatado el alto valor social y moral de la diversidad para la construcción de una sociedad cabalmente justa.

El propio Hobsbawm apunta en la dirección apropiada cuando caracteriza las identidades colectivas. Éstas, dice, se definen negativamente, por contraste con "otros"; pero en algún grado son optativas, en tanto son múltiples y en verdad nadie tiene una única identidad. La gente combina estas diversas pertenencias (y también las jerarquiza, agreguemos), por lo que dichas identidades no son estáticas o fijas. Todo lo cual no es ajeno a que el fenómeno identitario "depende del contexto" y, por lo tanto, es tan dinámico y cambiante como la trama social en la que cobra vida y significado 20.

Esta perspectiva de las identidades múltiples es ciertamente uno de los cuadros básicos en el que la izquierda debe desarrollar su propia política acerca de la diversidad. Y, razonando al contrario, de ella se desprende que de seguro la izquierda debe rechazar cualquier política fundada en las identidades como si fuesen esencias, entes estáticos o invariables, únicos e irreductibles entre sí, que no admiten la combinación de pertenencias y, en fin, imponen "la política de la identidad exclusiva". Todo ello promueve el aislamiento, la intolerancia y, finalmente, en lugar de fomentar el pluralismo termina estimulando el paisaje de la homogeneidad múltiple constituida por conglomerados separados y en permanente tirantez. No menos importante es que una política de la identidad de esta naturaleza hace caso omiso del contexto y, por consiguiente, ignora los cimientos socioeconómicos y el régimen de dominación política que son los nervios articuladores de las desigualdades nacionales, étnicas o de género; por ello, alimenta la ilusión de que pueden encontrarse soluciones al margen de cambios de fondo en las estructuras socioeconómicas, las relaciones de clases, y de transformaciones de las prácticas culturales y políticas enraizadas en aquellas estructuras.

De suerte que rechazar toda política de la identidad no puede adoptarse como la guía más aconsejable para la izquierda en este nuevo milenio, sin que ello implique un tremendo costo. Lo que se requiere es definir una política de la identidad de izquierda, anticapitalista, que garantice la articulación de los cambios estructurales para alcanzar la igualdad y la justicia, por un lado, con los cambios socioculturales para establecer el reconocimiento de las diferencias y desterrar las desigualdades que minoran y faltan el respeto a los grupos identitarios, por otro. Des-

pués de una larga etapa en que la izquierda privilegió la redistribución, esto es, la lucha por la igualdad social y contra la explotación que contrae la existencia de las clases, estamos asistiendo a una fase en que distintos movimientos dan prioridad a la lucha política contra la dominación cultural y a favor del reconocimiento de las diferencias fundadas en la nacionalidad, la etnicidad, el género y la sexualidad. La reacción casi automática de un sector importante de la izquierda ha sido rechazar el reconocimiento y afirmarse en sus tradicionales formulaciones sobre la redistribución; otras posiciones de la izquierda simplemente han aceptado sin reservas ni crítica la política de reconocimiento en boga, según los pregones del etnicismo esencialista o del multiculturalismo liberal, para los que el problema de la discriminación y la exclusión cultural desplaza el problema de la explotación y la desigualdad socioeconómica o lo coloca en un segundo plano. Ambos caminos son equivocados. Trascenderlos requiere una crítica tanto de las formulaciones que favorecen sólo la redistribución como de aquellas que se limitan al reconocimiento, al menos como se han planteado hasta ahora.

Ésta es la dirección que hemos propugnado desde hace tiempo cuando, por ejemplo, debatíamos el vínculo entre clase y etnia en el marco de las discusiones sobre la problemática étnica y los derechos de los pueblos indios. El énfasis en lo étnico como una dimensión o un "orden" completamente distinto e independiente de la estructura social básica, nos parecía (y nos sigue pareciendo) una falsa salida, de la misma manera que las propuestas que, desde la izquierda tradicional, eliminaban la dimensión étnica e identitaria del análisis social. En fecha reciente, y utilizando la actual terminología, Nancy Fraser ha planteado la cuestión en

sus justos términos: "En lugar simplemente de adoptar o rechazar de modo incondicional la totalidad de la política de la identidad, deberíamos enfrentarnos a una nueva tarea intelectual y práctica: la de desarrollar una teoría crítica del reconocimiento, que identifique y propugne únicamente aquellas versiones de la política cultural de la diferencia que puedan combinarse de manera coherente con una política social de la igualdad".

El proyecto (político y analítico) de Fraser explícitamente da por sentado que "la justicia hoy en día precisa de dos dimensiones: redistribución y reconocimiento", y la tarea pendiente de la izquierda consiste en desentrañar su relación. "En parte —explica la autora— esto significa resolver la cuestión de cómo conceptualizar el reconocimiento cultural y la igualdad social de forma que éstas se conjuguen, en lugar de enfrentarse entre sí [...] También significa teorizar las formas en las que la desigualdad económica y la falta de respeto cultural se encuentran en estos momentos entrelazadas respaldándose mutuamente. Posteriormente, significa clarificar, además, los dilemas políticos que emergen cuando tratamos de luchar en contra de ambas injusticias simultáneamente" (21).

Un supuesto implícito en todo lo indicado es que una política de izquierda no debe suponer que los pares: diferencia-reconocimiento, de una parte, e igualdad-redistribución, de la otra, sean necesariamente incompatibles. Son las respectivas formulaciones actualmente en pugna las que los convierten efectivamente en antitéticos, teórica y políticamente. La revisión crítica referida —de la que, por cierto, ya disponemos de avances considerables— supone entender que igualdad y diferencia no sólo no son nociones contrapuestas sino que se refieren a dos metas estratégicas para la izquierda, que

requieren una necesaria armonización en la teoría y la práctica. Diferencia no es sinónimo de desigualdad ni la igualdad es un fin contrapuesto a la diversidad. La sociedad por la que debe propugnar la izquierda es aquella en que la igualdad y la diferencia van de la mano. Esto es justamente lo que significan las formulaciones de igualdad en la diferencia o unidad en la diversidad. Este elemental enfoque es difícil de entender para el pensamiento liberal, pero a menudo también para analistas de izquierda.

El Estado

En el seno de la izquierda, las principales corrientes que proclaman que el Estado es cada vez más un actor secundario, sin ingerencia y escasa fuerza, cuando no una pieza de museo, proceden de grupos que hacen de la demanda de reconocimiento su principal política. Mientras lo hacen, sostienen que, puesto que el proceso de globalización está desplazando a los Estados, no vale la pena siquiera interesarse por su existencia y su poder cada vez más mermado.

Aunque todo ello resulta muy confuso, un galimatías que mantiene a la mayoría de los destinatarios de ese discurso en la perplejidad o en la indiferencia, al menos es claro que hay aquí planteamientos respecto al Estado y el poder que pueden ser materia de debate. La visión del Estado nación en trance de extinción, con un papel gradualmente marginal, casi sin significado en la actual fase globalizadora del capitalismo, es uno de los tópicos difundidos por el pensamiento neoliberal, hasta ahora con cierto éxito, y que ciertos segmentos de la izquierda han aceptado acríticamente como un hecho. Esto puede apuntarse a la lista de logros de la ideología neoliberal. En esta visión neoliberal abundan las falacias. Se trata de una imagen es-

pectral que oculta la verdadera realidad de la globalización.

Sin los Estados, presentados como un obstáculo para el capital, la globalización aparece como un fenómeno en el que no intervienen las tremendas fuerzas e intereses cobijados por los aparatos estatales. En la génesis, el desarrollo y el sostenimiento del proyecto globalizador supuestamente no intervienen los Estados nación, sino que el proyecto es sólo el resultado natural e irrefrenable de las tendencias de la economía en la actualidad, que procura desembarazarse del estorbo estatal. Como lo ha recordado Panitch, se insinúa e incluso se afirma que el mundo ideal para el capital es uno con Estados muy reducidos o simplemente sin Estados. No obstante, en la práctica no se puede entender siquiera el nacimiento de la globalización, mucho menos su reproducción, sin el papel de los Estados centrales y periféricos, y sin las nuevas relaciones que se establecen entre ellos (23).

Para ilustrar lo anterior, Panitch ha narrado una interesante historia reciente. A raíz de la crisis financiera de Extremo Oriente en 1998, de inmediato intervinieron los aparatos estatales que regulan el buen funcionamiento de la economía global para beneficio del gran capital: el Tesoro y la Reserva Federal estadounidenses, quienes (como brazos del *big brother*) convocaron al ministerio de economía de Japón y los bancos centrales de Alemania e Inglaterra. El objetivo era tomar la situación bajo su control y adoptar las medidas necesarias para mantener funcionado el sistema; de hecho para reformular su arquitectura. A ello siguieron nacionalizaciones de bancos, rescates financieros y otras medidas por el estilo; todas ellas adoptadas por los Estados centrales correspondientes. De este modo, a medida que la crisis de 1998 se extendía, comenta Panitch, "las acos-

tumbradas falacias neoliberales de los Estados sin poder sobrepasados por las imparables fuerzas del mercado se hicieron cada vez más insostenibles". La conclusión de esta breve historia, que no ha dejado de repetirse desde entonces, es que allí no se observa por ningún lado a la globalización "liberando a los mercados del Estado", sino a los Estados interviniendo para sostener la globalización. "Y es que no hay como una crisis para clarificar las cosas [...] quedó bien a las claras qué duro resultaría el mundo para los capitalistas si realmente estuviera poblado por 'Estados *capitidismuidos*', o sin ningún tipo de Estados" (24).

No podemos extendernos en este punto, salvo subrayar los siguientes hechos: no existe ninguna base empírica para sostener la idea de los mercados actuando sin el apoyo de los Estados. El proyecto globalizador ha sido promovido por fuerzas económicas y políticas que siguen utilizando a los Estados como palancas para su sostenimiento. Con la globalización, los Estados centrales (con el Norteamericano a la cabeza) se han vuelto cada vez más poderosos, mientras los Estados periféricos o dependientes no se disuelven sino que asumen nuevos papeles que les son asignados por aquellos. Si puede hablarse de "pérdida de soberanía" de los Estados dependientes, esto es sólo en el marco de las nuevas tareas que deben asumir como servidores del capital, especialmente del financiero. Pero esta subordinación no debe considerarse una novedad que autorice a sostener que estos Estados ya "no tienen poder"; lo que ello significa es que cambió la naturaleza del poder y el papel respectivo de los Estados (25).

La creencia de que la globalización disuelve los Estados tiene efectos perniciosos para la izquierda. Por ejemplo, entre algunos promueve la idea de que, dado que el Estado nación ha perdido cen-

tralidad y significado, carece de sentido cualquier esfuerzo encaminado a colocarlo bajo control popular. Porque ciertamente, si el Estado latinoamericano, por ejemplo, ya no es depositario de poder (aunque obviamente no de todo el poder), dado que éste se encuentra por completo en otra esfera "global" —los centros financieros, las multinacionales, los entes internacionales como el FMI o el BM, que a su vez no responden a ningún poder nacional—, entonces no tiene caso luchar por el poder popular en lo nacional (sin descuidar la lucha "globalizada", cualquier cosa que ello signifique hoy) (26).

No es difícil dar el siguiente paso: la izquierda no debe interesarse por el poder, pues es posible "cambiar el mundo, sin tomar el poder" (27). Entendámonos. Si a lo que esta formulación se refiere es a: 1) que la toma del poder como "asalto del palacio de invierno" es una antigualla que ha perdido sentido, y 2) que no se debe suponer que sólo con tomar el control de los aparatos del Estado se cambia el mundo, y 3) que esto es así por la sencilla razón de que el poder (como han enseñado muchos) penetra todo el tejido social, impone sentidos a todo lo humano (des-humanizándolo al mismo tiempo) y opera como una intrincada red de control y sujeción sin un centro fijo, etc., entonces uno debe asentir. Pero, al mismo tiempo, uno puede pensar que lo anterior no aporta elementos novedosos para la discusión actual. Muy pocos sectores de la actual izquierda (si es que hay alguno) mantendrían seriamente tesis diferentes. Después de la extensión de la visión gramsciana, y de décadas de reflexiones y debates, esos planteamientos tienen amplio consenso en la izquierda, si descontamos a sectores marginales dentro de esta tradición. Si no me equivoco, entonces la utilidad de la formulación mencionada se reduciría a un llamado a ser con-

secuentes con las tesis referidas sobre el poder y el cambio.

Pero si lo que se quiere decir es que la izquierda ya no debe interesarse por el poder, sino adoptar una especie de papel de "vigilante" del poder y crítico de su ejercicio desde la "sociedad civil" o desde algún otro ámbito poco claro, entonces hay que expresar dudas y, en todo caso, pasar a la discusión abierta de esta tesis.

En la fórmula "cambiar el mundo, sin tomar el poder", quizá los términos están invertidos. Lo que se requiere no es cambiar el mundo, sino tomarlo; lo necesario no es meramente tomar el poder, sino cambiarlo. Tal vez nuestro lema deba ser: *Tomar el mundo para cambiar el poder*, porque sólo mediante esa ruta, activa y no pasiva, podemos disolver el poder, incluso atendiendo al aserto de Holloway de que la "única manera en la que hoy puede imaginarse la revolución es como la disolución del poder" (28). Pero para cambiar el poder y disolverlo, primero es preciso que éste torne a su única fuente legítima y transformadora: la gente o, si se quiere, el pueblo. Posiblemente este es el significado de tomar el mundo. Se requiere que el poder no esté en manos ni de individuos, ni de grupos u oligarquías. Cito a Bakunin: "¿Quieres que sea imposible que un hombre oprima a otro? Asegúrate de que ninguno tenga poder". Pero asegurarse de que "ninguno" tenga poder, no equivale a darle la espalda al fenómeno del poder que, todavía, tiene que ser cambiado. Más aún, se puede seguir sosteniendo que la condición para que ninguno tenga poder es asegurarse primero de que el poder sea asumido por todos y, de esa manera, cambiado por otra cosa (incluso hasta el punto de que el poder se esfume o sea disuelto, al menos como lo conocemos hasta hoy).

Lo que resulta claro es que estamos en una etapa de búsquedas y

que ésta debe mantenerse abierta, sin pretender que una fórmula puede definir el único camino, apoyándose en el argumento de autoridad que supuestamente proviene del prestigio de un movimiento como el zapatista. Al menos hasta tanto la respuesta que Holloway da a la pregunta que él mismo se formula sea como sigue: "¿Cómo se puede cambiar el mundo sin tomar el poder? La respuesta es obvia: no lo sabemos. Por eso es tan importante trabajar en la respuesta, tanto de manera teórica como práctica" (29). ¿Acaso alguien que sostenga que se debe cambiar el mundo mediante la toma del poder no podría responder también que no sabe cómo hacerlo, y por eso "es tan importante trabajar en la respuesta, tanto de manera teórica como práctica"? Mientras no ocurra otra cosa, pues, la pregunta de James Petras sigue siendo válida: si la lucha no es por el poder, entonces ¿para qué es la lucha? (30).

Concluyo con este pasaje de Collinicos, síntesis del momento que vive la izquierda, el mismo que he querido esbozar a lo largo de mi intervención: "Sólo estamos en el inicio de la desintegración de la hegemonía liberal, y no podemos predecir las formas teóricas o prácticas que las alternativas de izquierda pueden cobrar, ni menos aún el arraigo que pueden alcanzar. Las vicisitudes de la historia del mundo en el siglo XX aportaron bastantes sorpresas, ¿y quién puede dudar que el actual traerá más? Esta sensación de estar al comienzo de un período histórico nuevo y todavía impredecible hace esencial el debate constructivo y abierto de miras sobre esas cuestiones" (31).

1 Cristina Grillo, "Jameson analiza el discurso de la izquierda" (entrevista), *Folha de São Paulo*, 29 de mayo de 2000.

2 Gerald A. Cohen, *Si eres igualitarista, ¿cómo es que eres tan rico?*, Paidós, Barcelona, 2001.

3 Alex Collinicos, "¿Anticapitalismo imposible?", en *New Left Review*, No. 3, julio/agosto, Ediciones Akal, Madrid, 2000, pág. 135.

4 G.A. Cohen, *op. cit.*

5 *Ibidem.*

6 *Ibid.*

7 En este sentido, me parece un acierto que el EZLN haya introducido la justicia en su famoso lema, junto a la democracia y la libertad. Nótese el contraste con el lema imperial de George Bush hijo: democracia, libertad y libre empresa.

8 Hayek, quien trabajó en uno de los ataques más eficaces contra el proyecto socialista a principios de los años cuarenta del siglo XX, admite que fue motivado por la alarmante penetración de las ideas socialistas (y el agudo declive del liberalismo) y que su objetivo explícito era contribuir a ponerle un freno. Para ello, los principios liberales sobre la libre competencia, etcétera, debían ser reposicionados. Las ideas que él contribuyó a convertir en pensamiento político exitoso en el lapso de unos decenios, las consideraba al momento de concluir su libro (1943) "pasadas de moda", ya que formaban parte de "un punto de vista que durante muchos años ha estado decididamente en desgracia". Esta situación lastimosa no amilanó a Hayek ni le hizo abandonar sus convicciones, como ha ocurrido con tantos intelectuales de izquierda en los últimos tiempos. Vale la pena llamar la atención sobre este hecho: la principal idea contra la que entonces luchaba Hayek era "la supuesta inevitabilidad" del socialismo. Como veremos, algo simétrico (aunque invertido) a lo que se enfrentan hoy los socialistas: la supuesta inevitabilidad del capitalismo. Cf. Friedrich A. Hayek, *Camino de servidumbre*, Alianza Editorial, 1978.

9 "La experiencia del colapso estalinista y el fracaso socialdemócrata —dice Collinicos— han conducido a la creencia casi universal de que el capitalismo no puede ser trascendido. En Occidente, al menos, las distintas posiciones políticas en competencia tienden todas a referirse a alguna versión de la ideología liberal; cuando no al neoliberalismo de los decenios de 1980 y 1990, a sus variantes comunitaristas o igualitarias, representadas respectivamente por el republicanoismo civil o por las teorías de la justicia de Dworkin y Rawls. En esa medida el aserto de Fukuyama de que el capitalismo liberal ha visto desaparecer a todos sus rivales ideológicos sistémicos se ha hecho cierta: parafraseando a Sartre, el liberalismo constituye el horizonte del debate intelectual y político hoy en día". A. Collinicos, "¿Anticapitalismo imposible?", *loc. cit.*

10 El principio de Rawls sostiene que "la distribución del ingreso y de las riquezas no necesita ser igual"; no hay nada de injusto

en la distribución desigual misma, mientras ella sea ventajosa para todos. "La injusticia consistirá entonces, simplemente, en las desigualdades que no benefician a todos". La desigualdad social obtiene así una justificación moral. John Rawls, *Teoría de la justicia*, FCE, México, 2da. edición, 1995.

11 Cf. Roberto Gargarella y Félix Ovejero (comp.), *Razones para el socialismo*, Paidós, Barcelona, 2001.

12 J.E. Roemer, "Estrategias igualitarias", en Gargarella y Ovejero, *op. cit.*

13 D. Schweickart, "¿Son compatibles la libertad, la igualdad y la democracia? Sí, pero no bajo el capitalismo", en Gargarella y Ovejero, *op. cit.*

14 Cf., Héctor Díaz-Polanco, "Discordia en la familia liberal. La identidad y la razón", en *América Latina en Movimiento*, ALAI, 336, año XXV, II época, Quito, 10 julio, 2001.

15 Eric Hobsbawm, "La izquierda y la política de la identidad", en *New Left Review*, No 0, enero, Ediciones Akal, Madrid, 2000.

16 Cf., "La política de la identidad y la izquierda", en *Nexos*, No 224, México, agosto de 1996.

17 Por ejemplo, José Antonio Aguilar Rivera, liberal abiertamente contrario a la causa indígena y a la zapatista en particular, apoyándose en el texto de Hobsbawm, sostiene: "La reivindicación de lo singular, de las tradiciones, de la lengua, de la cultura nativa, es ajena al legado ideológico de la izquierda". Más adelante, después de citar un pasaje de Hobsbawm, advierte que "la izquierda está comprometida con la idea de la igualdad esencial de todos los seres humanos" y que, por tanto, propuestas como las autonomías para los pueblos indios "no deberían ser las de la izquierda" y remata, casi paternalmente, que la izquierda debe retomar el camino, pues ha claudicado de su original universalismo y "ha abrazado equivocadamente la causa de los particularismos étnicos". J.A. Aguilar Rivera, "Los indígenas y la izquierda", en *Nexos*, 248, México, agosto de 1998.

18 Cf., Héctor Díaz-Polanco, "Kant y la diversidad", en *Memoria*, No 142, CEMOS, México, diciembre de 2000.

19 Hobsbawm, "La izquierda y la política de la identidad", *loc. cit.*

20 *Ibidem.*

21 N. Fraser, "¿De la redistribución al reconocimiento? Dilemas de la justicia en la era 'postsocialista'", en *New Left Review*, No 0, enero, Ediciones Akal, Madrid, 2000. Lo dicho no hace justicia a la complejidad del pensamiento de Fraser. Véase, de la misma autora: "Heterosexismo, falta de reconocimiento y capitalismo: una respuesta a Judith Butler", en *New Left Review*, No 2, Akal, Madrid, mayo/junio, 2000; y "Nuevas reflexiones sobre el reconocimiento", en *New Left Review*, No 4, Akal, Madrid, septiembre/octubre, 2000.

22 En el texto citado de Aguilar Rivera, por ejemplo, se confunden las cosas: según él, la izquierda siempre ha combatido la "desigualdad" (refiriéndose obviamente a la diferencia), mientras los defensores de la etnicidad la aceptan y quieren reconocerla. *Loc. cit.* Ciertamente, la izquierda debe combatir cualquier desigualdad, pero no debe re-chazar la diversidad.

23 "Liberar a los mercados de los Estados: así es como ha proclamado la ideología neoliberal la causa de la especulación financiera, la competición por las exportaciones y la acumulación de capital sin trabas que se esconde bajo el nombre de 'globalización'. Hasta los analistas más críticos se han hecho eco del soniquete. Eric Hobsbawm, en *The Age of Extremes* (Edición española, *Historia del siglo XX*, Crítica, Barcelona, 1995), escribía: 'El mundo más conveniente para las corporaciones multinacionales es uno con Estados capitulados o sin Estados en absoluto'. Sin embargo, los Estados, y sobre todo el más poderoso de ellos, han desempeñado un papel activo, con frecuencia crucial, en el advenimiento de la globalización, y se les encomienda cada vez más la tarea de mantenerla". Leo Panitch, "El nuevo Estado imperial", en *New Left Review*, No 3, julio/agosto, Akal, Madrid, 2000.

24 *Ibidem.*

25 Para más información y argumentos pertinentes al respecto, remito al lector a los trabajos recientes de James Petras, John Saxe-Fernández y Atilio Borón, entre otros.

26 Desde luego, en el capitalismo ningún Estado es depositario de todo el poder. Por lo demás, existen pruebas de sobra para sostener que el FMI y el BM no operan en alguna misteriosa esfera global, administrando asépticamente las leyes naturales del mercado, sino que responden a intereses nacionales, a los que obedecen (en primer lugar, a los de Estados Unidos); y los centros financieros y las corporaciones multinacionales están estrechamente vinculados a poderes estatales, que trabajan arduamente para favorecerlos y, cuando es el caso, para auxiliarlos (con intervenciones, rescates, etcétera).

27 John Holloway, *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*, Colección Herramienta/Universidad Autónoma de Puebla, Buenos Aires, 2002.

28 *Ibidem.*

29 *Ibid.*

30 James Petras, "La globalización: un análisis crítico", en John Saxe-Fernández y James Petras (con la participación de Omar Núñez: Rodríguez y de Henry Veltmeyer), *Globalización, imperialismo y clase social*, Editorial Lumen, Buenos Aires/México, 2001.

31 A. Collinicos, "¿Anticapitalismo imposible?", en *loc. cit.*

Reflexiones y propuestas para un

La izquierda

El movimiento progresista actual debe desplegar nuevas manifestaciones de creatividad política para enfrentar la hegemonía cultural del neoliberalismo y la erosión del espacio nacional como efecto de la globalización. El líder del Mayo 68, propone una serie de reflexiones y tareas en torno a una izquierda que sea capaz de incluir en su praxis una nueva ética política y, a la vez, responder al desafío de hacer comulgar en un solo proyecto el anhelo individual con la esperanza colectiva

Por Daniel Cohn-Bendit*

LOS FANÁTICOS de manifiestos teóricos, de kitschs ideológicos o de catálogos de conceptos van a estar decepcionados. Este texto no es el pequeño libro verde de la tercera izquierda. No encontrará aquí ningún *listo-para-pensar* dogmático. Al contrario, se trata del primer balance de una reflexión en curso, que aún está en sus inicios y que tiene la intención de tomar el tiempo de maduración ya que aborda temas esenciales, complejos y, a menudo, nuevos. En efecto, desde hace un buen tiempo, trabajo con un pequeño grupo de amigos e investigadores en torno a los desafíos que, para nosotros, son los de la Tercera Izquierda Verde (TIV). Tenía necesidad de aquietarme, de hacer lo que muy pocos políticos hacen: con-

sultar, reflexionar, leer. Quisiera por tanto, antes que nada, compartir esta reflexión e invitarlos a participar en las interrogantes que genera. A mi juicio, la tercera izquierda es en primer lugar un verdadero espacio de debate en nuestra sociedad que hace falta atrozmente.

El surgimiento de la tercera izquierda verde

Este OPNI, Objeto Político No Identificado, ha hecho ya correr mucha tinta. Si el término tercera izquierda verde puede ser discutible, la realidad política que implica es indiscutible. Se expresó claramente en el transcurso de las elecciones europeas. Por cierto, en las cifras: 10% de apoyo a los ver-

*Eurodiputado francés por los verdes, fue uno de los líderes del Mayo 68.

movimiento emergente

VERDE EUROPEA



des en el conjunto del territorio, con puntas de 15 y 20% en los centros urbanos. Pero también por las reacciones en el terreno. El eco que tuvo nuestra campaña, especialmente entre los jóvenes, mostró claramente que es urgente hacer evolucionar la praxis política. Adaptarla a las expectativas de manera que esté verdaderamente en ruptura con los funcionamientos partidarios clásicos y, en consecuencia, con nuestro propio funcionamiento. Algunos esperan que esta realidad sea efíme-

ra. Depende de todos nosotros que se convierta en una fuerza política durable y por ello, ineludible, aferrada al corazón de la izquierda: su ala innovadora y desoxidante. La TIV no está ni a la izquierda de la izquierda ni a la derecha de la izquierda. Simplemente está adelante.

Si fuimos, durante largo tiempo, los únicos que mantuvimos la lucha ecológica y medioambiental, es claro para nosotros que ésta no es la única lucha. Es en nombre de estas otras luchas que nos

situamos a la izquierda con, en primer lugar, la lucha por la solidaridad y contra toda forma de exclusión; temas que serán la primera prioridad en los años venideros.

No fui yo el primero que habló de tercera izquierda sino el investigador Zaki Laïdi y la idea que se sitúe en el surco de la segunda izquierda me agrada, sin por ello renegar de mi pasado libertario: un deseo de libertad, una determinación voluntarista y un sentido de rebeldía contra lo inaceptable, ya sea en Chechenia o en

➔ el Medio Oriente. La segunda izquierda fue pues, en sus inicios, un formidable laboratorio de ideas, particularmente con el Partido Socialista Unificado (PSU) y sus clubes de reflexión. Con ello, se avanzó mucho en temas cruciales hasta hoy, tales como la ciudad y las relaciones laborales.

Sabremos también recoger las lecciones de sus fracasos: la tercera izquierda no está destinada a disolverse en el PS para convertirse en una vulgar corriente partidaria ni a constituirse en una escudería en la carrera presidencial. El origen de la segunda izquierda me parece también importante para probar que la ética en política es posible. El movimiento libertario y los disidentes del PSU fueron el honor de una izquierda, dentro de la cual uno de sus partidos reprimía sangrientamente la voluntad de independencia del pueblo argentino en circunstancias que el otro aplaudía los tanques rusos que aplastaban la revolución de los trabajadores húngaros.

¿Cómo pensar hoy la especificidad de la tercera izquierda en relación a la segunda? En primer lugar, y esto es fundamental, el mundo ha cambiado profundamente desde hace ya más de diez años. Dos sucesos mayores ocurrieron: la caída del Muro de Berlín y la intensificación de la globalización económica y financiera. Es la interacción de estos dos sucesos lo que trastoca aún hoy nuestra mirada sobre el mundo.

El capitalismo cambió de naturaleza. Se sustenta en la información más que en la industria; en la globalización de los mercados más que en la acumulación a escala nacional; en la utilidad por acción más que en las economías de escala de una producción masiva. Este nuevo capitalismo no es ni sistemáticamente bueno –tal como lo creen los neoliberales– ni sistemáticamente malo, como lo estima la vieja izquierda. Es un

sistema radicalmente ambivalente. Esta ambivalencia hay que asumirla. Dado que se apoya fundamentalmente en la valorización del saber y la calificación creciente de los ciudadanos, este sistema puede conducir nuestras sociedades hacia arriba. En este nuevo sistema, las nuevas tecnologías de la información constituyen a priori un logro.

Pero no nos hagamos muchas ilusiones. Este sistema presenta también rasgos extremadamente preocupantes en el plano ético, económico y cultural. Es un capitalismo financiero bastante más duro que el anterior. Beneficia claramente a los acreedores en desmedro de los deudores. Favorece la rentabilidad de corto plazo en relación a la inversión de largo plazo. Exige un retorno para los accionistas cada vez más exorbitante, que coloca a las empresas en situaciones a veces insostenibles. En razón de la competencia, las empresas no pueden incidir ni en el precio del dinero ni en el de sus productos. Están obligadas a actuar sobre una sola variable: la de los costos y, en consecuencia, la de los costos salariales. Habría que iniciar una vasta reflexión crítica sobre el nivel exorbitante de los retornos financieros impuesto a las empresas, más que criticar a las empresas que padecen este juego mundial. Es un debate de extrema importancia al cual los ciudadanos europeos pueden contribuir.

Esta dimensión mundial de los desafíos es, por lo demás, lo que marca la diferencia entre la segunda y la tercera izquierda. La segunda izquierda preconizaba un reformismo en el plano nacional y la social democracia vislumbraba soluciones a escala nacional. Hoy, el desafío para la tercera izquierda es, en cierto modo, bastante más vasto y difícil. Debe enfrentar la hegemonía cultural del neoliberalismo, la erosión del espacio nacio-

nal en tanto que espacio de compromisos sociales y la competencia de sistemas sociales en la competencia mundial. El nuevo capitalismo, cuya potencia fue alimentada por el derrumbe del comunismo, modifica profundamente las formas y escala de acción de lo político. Por este hecho, se hace cada vez más necesaria la construcción de la tercera izquierda verde.

Cuatro desafíos para la izquierda verde

Si la tercera izquierda verde y libertaria marca a la sociedad francesa tal como la segunda izquierda la marcó, habremos logrado nuestra apuesta. No, no todas las formas de ser de izquierda deben ser consideradas y si la tercera izquierda verde busca reafirmarse en tanto izquierda, debe hacerlo en la filiación de una cierta izquierda, verdaderamente democrática y radicalmente innovadora. En esta perspectiva le veo al menos cuatro grandes desafíos.

Primer desafío: *asumir la responsabilidad de la duración, para la rehabilitación del largo plazo en política.*

A mí alrededor, muchos amigos no perciben con claridad la utilidad de una tercera izquierda que se proclame verde. Ello me parece sin embargo esencial: no para que se repliegue hacia el partido de los verdes sino para que, por el contrario, la conduzca a abrirse y desplegarse. Esta confluencia entre los verdes, los herederos de una cierta izquierda no verde o no organizada en partidos y una joven generación políticamente abierta es, evidentemente la condición necesaria para que emerja una fuerza relevante en el paisaje político e influya en el curso de los acontecimientos. Ahora bien, esta confluencia sólo ocurrirá si consideramos la verdadera dimensión del aporte de la ecología política. Mas allá de una mejor

consideración de las cuestiones ambientales, la ecología política –y es lo que expreso bajo el término verde–, colocó en el centro de su pensamiento el desarrollo sustentable (durable), es decir, una relación completamente nueva con respecto al tiempo. En el cara a cara tradicional entre los agentes económicos y las políticas progresistas, entre el liberalismo puro y la izquierda, se oponían dos tiempos. Por una parte, el tiempo rápido de la eficacia económica, lo que llamamos el retorno sobre la inversión, que produce las consecuencias del “horror económico” que conocemos. Por otra parte, el tiempo largo del proyecto de sociedad que terminaba denegando al mercado todo rol sobre las mutaciones societales. Entre estos dos tiempos, la ecología política permitió que emergiera una dimensión fundamental de la vida y de la civilización: aquella del impacto a largo plazo de las actividades humanas. El hoy y el mañana no se oponen ya que el mañana comienza hoy. Es lo que comprendemos cuando tomamos conciencia de que nuestros desechos nucleares serán todavía peligrosos en cientos de miles de años más o que aquello con lo que alimentamos hoy a los terneros tendrá consecuencias sobre nuestra salud en cuarenta años más. Esta responsabilidad de la duración es nueva. Será el gran tema de los seres humanos del siglo XXI.

Un concepto como el del principio de precaución nació de la ecología política. La izquierda tradicional la adoptó pero no mide todo su potencial y tendrá ciertamente tendencia en los próximos años a reducirlo a la idea de un simple plazo: el plazo necesario para aceptar pasivamente evoluciones mal controladas. En una sociedad de riesgos, donde la alianza de la ciencia y del mercado agrava cada día más la inseguridad, será pues tarea de la tercera

izquierda verde hacer evolucionar este concepto y, por cierto, mantenerlo bajo otras formas considerando la importancia de la revolución cultural que implica. Ella deberá también estimular el debate con la izquierda clásica en relación con estos temas. A nuestro parecer, el principio de precaución es absolutamente fundamental y no tiene vocación de quedar únicamente circunscrito a los riesgos ambientales ligados a los tecnológicos. Debe también aplicarse al conjunto de sus consecuencias sobre el ser humano y su vida en sociedad. La lógica del retorno de la economía de mercado debe ser ordenada y estructurada por una lógica de precaución y de responsabilidad. En este sentido, rechazamos el principio de que la rentabilidad de los mercados es el único criterio de eficacia económica y social.

Segundo desafío: *superar la política binaria, por una visión ternaria de lo político.*

La izquierda, incluida la segunda izquierda, ha soslayado este desafío de la duración. Los movimientos ecológicos han sido, durante mucho tiempo, los únicos en asumirlo. Es típico, en cierta forma, suprimir confrontaciones que los progresos técnicos y las evoluciones sociales han hecho inoperantes. En muchos otros temas, este dualismo es estéril. Las viejas oposiciones ya no funcionan: el Estado contra el mercado; la libertad individual contra el vínculo social... En una sociedad que fabrica exclusión, todo individuo quiere en lo sucesivo ser a la vez libre y estar unido a los demás. La mediación fría del mercado, que en ocasiones oponemos de manera militante a las “solidaridades calientes”, innegablemente permitió al individuo liberarse de muchas tutelas tradicionales. Así, el mercado, modelando a su manera al individuo, creó su propio

modo de vínculo social. Es por ello que todo el mundo (o casi) reconoce el valor del mercado, su dinamismo y su capacidad de liberar la innovación y a la vez, la necesidad de su regulación. El problema es que a partir de esta constatación mayor, en el conjunto del campo político, las ideas continúan aún en estado embrionario y la práctica política que debiera surgir es todavía inoperante.

Lo que propone la tercera izquierda verde –un poco más armada teóricamente que los demás– es aprovechar plenamente este momento fundacional y ser verdaderamente creativos. Buena noticia, todo debe ser inventado. Nosotros debemos hallar la manera de controlar el mercado para que siga respondiendo a la diversidad de necesidades individuales sin que produzca desigualdades excluyentes y sin que a la vez no lo invada todo: en campos como la cultura, la educación o la salud, su rol debe ser claramente limitado, incluso anulado. Debemos lograr que el individualismo contemporáneo sea generoso y verdaderamente libre. Nuestra convicción es que, para ello, es necesario partir rompiendo claramente ciertos reflejos confortables y aceptar estar a la altura de la novedad de las situaciones. Sobre el nuevo dato entre mercado y Estado, por ejemplo, es necesario encontrar los medios de control de lo político sobre lo económico, pero es necesario también tener el coraje de aceptar el hecho de que el Estado no lo puede todo y, sobre todo, no lo debe todo. En vez de rechazar este debate por razones puramente ideológicas, hay que preguntarse si esta fórmula no es en el fondo una oportunidad para ver la acción política de otra manera: menos en una lógica de protección que en una lógica de responsabilización; menos en una serie de frente a frente entre la empresa y el Estado, entre el Estado y sus ➔➔➔

➔ administrados, entre la empresa y sus empleados, que en tríos de discusión incluyan el conjunto de los actores sociales.

Entre el Estado y el mercado, puede haber consumidores; entre los municipios y las empresas, están las asociaciones de defensa del medioambiente o del empleo. Por último, entre el Estado y las empresas están los empleados y los sindicatos. Frente a la mundialización, el sindicalismo, lamentablemente dividido y debilitado, debe encontrar una nueva estrategia a escala planetaria. Esto se denominaba en el pasado internacionalismo. Frente al poder de las multinacionales hay que imponer una representación paritaria transnacional de los empleados en los consejos de administración. Un nuevo dato de la globalización nos interpela y obliga a los sindicatos, obreros o agrícolas, a las diversas asociaciones y a los partidos políticos de izquierda a reinventar las formas de movilización social. Seattle fue sólo un comienzo. El espacio público mundial que allí apareció, se transformó en un espacio de referencia para toda nueva intervención social, ecológica y humanitaria.

Tener esta nueva mirada sobre las cosas, y buscar soluciones barajando el naipe es hacer política en tres dimensiones; es decir, acabar con la política maniquea que sabe siempre y por adelantado en qué lado hay que situarse. Nuestra concepción de una intervención reformista apunta a volver a pensar la acción social en su globalidad. No debemos permitir a los empresarios la idea de un nuevo contrato social que, de hecho, para que exista, tendría que desembocar en un contrato ambiental que justamente debe sobrepasar la idea clásica de lo social. Es por ello que comprometemos nuestra responsabilidad por el medio ambiente y, en consecuencia, por el futuro. Todos los verdaderos te-



mas actuales hacen obsoleta la visión binaria clásica. Por supuesto que la mundialización suscita odas o satanizaciones, pero escasamente debate. Pero también la cuestión de la soberanía (la dicotomía nacional/ético debe ser superada), o la de las jubilaciones (la dicotomía distribución/capitalización se agota) o la de la droga (la dicotomía legalización/represión ya no es pertinente) o la de la movilidad (la dicotomía transporte individual/transporte colectivo es inoperante).

La postura que debemos inventar, lejos de los tabúes ideológicos y de la caza de brujas, debe ser pragmática y abierta. Se sustenta en un verdadero sentido de lo concreto ya que la política de-

semboca siempre en cuestiones prácticas: lo que comemos, lo que hacemos estudiar a los niños, lo que ponemos en los cascos de los barcos para hacerlos más herméticos. Necesita también cierta capacidad de oír. Estar aferrado a la izquierda no significa ser incapaz de dialogar con una parte de la derecha o de los empresarios. De manera general, hay que ser capaz de escuchar a hombres y mujeres provenientes de otros horizontes políticos cuando se trata de realizar acciones concretas y defender causas como la protección del medio ambiente, la urgencia humanitaria, la defensa de los derechos humanos o el anhelo europeo. El símbolo de este nuevo estado de ánimo será siempre, para mí, la re-

conciliación entre Sartre y Aron para defender los *boat people* vietnamitas, la fraternidad que se expresó durante los años 80 con los "Restaurantes del Corazón" y los grandes conciertos organizados por SOS Racismo. Esta flexibilidad es todo salvo un consenso blando. Es, al contrario, siempre arriesgado. Es lo que denomino el riesgo del compromiso. Se pierde la pureza ideológica para impregnarse realmente de la acción y eficacia. Es precisamente la lucidez que no han tenido últimamente los diputados de extrema izquierda cuando fue planteado el tema del impuesto Tobin en el Parlamento Europeo. Este asunto es esencial, pues se relaciona con el elemento determinante de la economía de mercado: los flujos financieros. Aquí estamos típicamente frente a una idea de forma de regulación. Para que el debate ocurriese era necesario disponer de una mayoría. No obstante, seis votos faltaron para constituirla. Además del voto de Robert Hue, que estaba ausente, los cinco votos faltantes pertenecían al grupo de Arlette Laguillier y Alain Krivine. En el campo izquierdista, debatir una ley destinada a cobrar impuesto sobre los flujos financieros es todavía, conceder demasiado al capitalismo... Si el coraje de decir no es esencial en el compromiso político, la postura de rechazo me parece la más estéril y la más arcaica. Coloco el riesgo del compromiso en un eje diametralmente opuesto.

Tercer desafío: *permitir una verdadera autonomía, para una democracia de los individuos.*

En el centro del trabajo realizado por la tercera izquierda verde, se sitúa la reestructuración de las concepciones clásicas acerca del individualismo. Es común, sobre todo en la izquierda, deplorar el "aumento del individualismo", sinónimo de todas las formas de

egoísmo y repliegue. Desde hace tiempo, —y el mundo actual me convence cada vez más de ello—, las cosas son más complicadas y no hay que arrojar al individuo y sus aspiraciones a la libertad, junto al agua del baño de los excesos de individualismo. Siempre lucharé contra el dominio de la sociedad sobre la vida de los individuos. Ahora bien, aún hoy este control es importante y una cantidad de elementos de nuestra vida no los controlamos. La cuestión alimenticia es el ejemplo más claro: nadie debiera poder controlar lo que uno come. Es lo mismo para todas las otras dimensiones de la salud, de la educación, de las relaciones laborales, de las costumbres, de nuestras orientaciones sexuales. Debemos tener derecho a vivir no solamente con quienes querramos, por supuesto, sino que también de la manera en que querramos hacerlo: trabajando mucho si creamos empresa, retomando incluso la idea de autogestión y empresarios colectivos, trabajando menos si queremos ocuparnos de nuestros hijos, alternando trabajo y formación, seguir trabajando hasta los setenta años con horarios más reducidos. La manera en que nuestra sociedad está actualmente organizada, no permite esta personalización de las elecciones. Y la autonomía, cuando existe, es frecuentemente un fardo. En lo alto de la escala social, es un imperativo de difícil independencia. El empleado de alto nivel tiene cada vez una mayor demanda y cuenta cada vez con menos colaboración. En lo bajo de la escala, la autonomía se transforma en fragmentación y en la soledad de los más desposeídos cuando los vínculos con el trabajo se deshacen. A lo que nos debemos abocar en los próximos años es a asegurar un umbral mínimo, mediante un ingreso social garantizado para reducir la dinámica de la exclusión y a la vez

imaginar cómo incrementar la posibilidad de decisiones individuales. Es allí donde la intervención de nuevos actores sociales que no están organizados ni por el poder económico ni por el Estado, recobra todo su sentido: elegir es, en primer lugar, ejercer controles concretos. Controles para que los derechos sean respetados: derechos de las personas, de los grupos (del tipo consumidores, enfermos...), derecho de las minorías. Controles para que la responsabilidad sobre la duración sea claramente considerada: consecuencias tecnológicas, bioéticas... Controles para que las decisiones públicas generen verdaderos debates. Las formas de representación actual están por tanto llamadas a evolucionar y deben aparecer nuevas. Entre la democracia parlamentaria, a la cual está ferozmente ligada la izquierda clásica, y la democracia participativa que practican tradicionalmente los Verdes, deben crearse todo tipo de mestizajes, deben aparecer todo tipo de nuevas formas de mediación. Hay que inventar herramientas institucionales para profundizar el campo democrático. La democracia no es un modelo fijo. Es, por el contrario, cambiante y debe adaptarse a las nuevas condiciones de vida. La "democracia de los individuos" está en construcción (en busca de autor) y la tercera izquierda verde debe situarse en el centro de esta construcción. Debe contribuir a avanzar, a hacer posible una verdadera democracia de la autonomía individual, una democracia en la cual cada uno tenga el derecho a ser sujeto de su propio destino.

Cuarto desafío: *valorar el derecho a la diferencia para una sociedad plural.*

Nuestras sociedades son cada vez menos homogéneas. No solamente están segmentadas socialmente sino también cultu- ➔➔➔

76 ralmente, a pesar de la uniformización real de los modos y estilos de vida. Los aportes migratorios hacen que las sociedades europeas sean cada vez más plurales. Los individuos no quieren vivir esta pluralidad, esta diversidad, sólo en sus espacios privados. Aspiran a que sea reconocida por la sociedad. Ello no quiere decir que este reconocimiento de las particularidades sea contradictorio con la idea de cohesión social. Por el contrario, en la medida en que sean reconocidos mejor en un espacio público nacional y europeo, serán mejor reconocidas sus particularidades. El hecho de reconocer que tenemos pasados diferentes es la condición mínima para reencontrarnos en un futuro común. Por tanto, hay que acabar con las concepciones universalistas abstractas que ya no corresponden al carácter pluralista de nuestras sociedades y que, además, producen fuertes y nuevas desigualdades. Es en nombre de un universalismo demasiado abstracto que no reconocía la diferencia entre los géneros, que Francia se rezagó en la representación de las mujeres. Es en nombre del universalismo abstracto que Francia no tiene prácticamente ningún líder político de origen magrebino o africano. Es en nombre del universalismo abstracto que ciertos grupos conservadores, tanto de izquierda como de derecha, se niegan a considerar la diversidad de situaciones sociales y culturales de los niños en el colegio con riesgo de favorecer la dualización del sistema escolar. Por último, es en nombre del universalismo abstracto que algunos luchan desde la retaguardia contra los idiomas regionales a pesar de que la preservación y el desarrollo de la diversidad cultural son la mejor expresión de la riqueza de un país. Este universalismo abstracto tiene un corolario: el igualitarismo abstracto. El igualitarismo abstracto debe entenderse como el principio de

igualdad entre todos los ciudadanos independientemente de su origen. Esta actitud es insostenible. La igualdad tiene sentido sólo en la medida en que se relacione con la equidad entre los ciudadanos. Es por ello que, en cada lugar donde sea posible, hay que apoyar más cultural y socialmente a aquellos que inician una vida con más limitaciones y dificultades. Por cierto, sabemos que algunos liberales quieren llevar la lógica de la equidad lo más lejos posible para destruir toda noción de solidaridad. Pero, ¿es necesario renunciar sistemáticamente a toda reforma sólo porque implica un riesgo, incluso uno menor? Sea como sea, la tercera izquierda verde quiere definitivamente emancipar a la izquierda de esta fobia al pluralismo puesto que, no solamente ya no corresponde a la evolución cultural de nuestras sociedades, sino porque, y sobre todo, se transforma en fuente de agudización de las desigualdades y abandono político. Conservadurismo cultural y conservadurismo social a veces se refuerzan mutuamente.

Esta nueva idea de un pluralismo democrático coloca en el centro de las preocupaciones de la tercera izquierda verde la expresión cultural. El mestizaje cultural está presente en la literatura, en el cine y en la música y es precisamente este mestizaje el que define hoy la identidad cultural europea. Y defender esta identidad cultural plural es, de hecho, defender a nivel mundial la democracia contra todo intento de hegemonía cultural.

Europa como nuevo horizonte de lo político

Estos cuatro desafíos son, evidentemente, indisolubles de la construcción europea. En primer lugar, involucran al conjunto de países, incluso si las culturas específicas crean disparidades que pueden impedir que el debate sea general.

Durante la guerra de Kosovo, la alternativa "a favor o en contra de la intervención", "a favor o en contra de la opción de una intervención terrestre", no pudo establecerse de manera clara en Alemania. Su historia creaba una desconfianza antimilitarista que no estaba presente en otras partes. Por ello, mi posición fue completamente rechazada en Alemania; mientras que en Francia fue, en mi universo político, inmediatamente acogida, incluso por los amigos verdes, habitualmente pacifistas, ya que percibieron con claridad que no se trataba de una posición guerrerista, ampliamente compartida por la sociedad francesa. Al contrario, cuando señalo en Francia que soy liberal libertario, ciertas personas tienen dificultad de comprender el sentido político que otorgo a la palabra liberal. Es un sentido proveniente de una mezcla de filosofías políticas alemanas y anglosajonas directamente ligadas a las concepciones de Hannah Arendt y su reflexión sobre el totalitarismo. El liberalismo —y considero importante que esta palabra no sea confiscada por el lenguaje económico—, es en primer lugar la certeza que las instituciones democráticas funcionarán, que jamás bajarán la guardia frente a la autoridad ciega de la ideología, ni frente a la potencia totalitaria. Ambos ejemplos ilustran bien cómo aún existen bloqueos que no desaparecerán de la noche a la mañana, pero también cómo cada país europeo puede alimentarse de la cultura e historia de los demás. El voto que en junio último se volcó a nuestra lista fue un voto explícitamente europeo: explícita y alegremente europeo. Para nosotros, Europa tiene una perspectiva optimista. Contrariamente a la mayoría de los actores políticos, —incluidos los de izquierda—, no la concebimos como una obligación que hay que adaptar lo mejor posible al contexto nacional. Nos parece

que Europa es, evidentemente, una oportunidad cultural. Constituye el único espacio en el cual la regulación del mercado y los controles democráticos que queremos hacer emerger van a tener un lugar. Si fuese necesario, el reciente ejemplo del "Erika" lo demostró: la seguridad marítima país por país no es suficiente. Pasa necesariamente también por una reglamentación europea. Ello es válido para el conjunto de los riesgos tecnológicos relacionados con las condiciones vitales: alimentación, salud, medio ambiente.

En consecuencia, Europa se torna en un espacio colectivo en el cual los ciudadanos comparten los mismos riesgos. Es en este sentido que nos referimos a "la sociedad del riesgo", que es una forma de compromiso ciudadano que apela a la conciencia crítica de cada uno de nosotros para evitar que la razón mercantil domine todo modo de vida. Y es por ello que la lucha contra los organismos genéticamente modificados es un desafío societal mayor, al igual que la excepción cultural.

"La sociedad del riesgo" es una sociedad donde los ciudadanos se resisten a confiar ciegamente en "instituciones técnicas" que conocerían mejor el bien común. En este plano, la tercera izquierda verde debe jugar un rol decisivo en una izquierda que, por tradición, sacraliza el punto de vista del Estado en detrimento de otras fuentes de juicio y evaluación. Es disminuyendo (desmultiplicando) las fuentes de información y de análisis que se evitará la tendencia de ciertos cuerpos a monopolizar el saber y confundir sus intereses con el interés general. Por lo demás, la tercera izquierda verde trabajará en la creación de una Constitución europea que se estructure en torno a la idea de una carta de derechos fundamentales de los ciudadanos. Esta Constitución europea debe encarnar la ruptura de Europa con

los momentos más bárbaros de su historia: los totalitarismos y los nacionalismos. Sometiendo esta Constitución a la opinión de los ciudadanos mediante referéndum, se permitirá que los europeos se apropien definitivamente de la construcción europea. Los objetivos de Francia en lo referente a la gran reforma institucional de Europa están concebidos según la imagen de las posiciones tímidas de los partidos de la cohabitación durante las elecciones europeas. Debemos asumir en tanto que tercera izquierda verde en conjunto con los centristas decididamente europeos, la responsabilidad de iniciativas políticas para movilizar a los ciudadanos frente a la falta de audacia de la pareja Chirac-Jospin. Europa vale más que una simple campaña electoral.

Reconciliar lo colectivo con el anhelo individual

Evidentemente, en todos los puntos que he abordado, es necesario tener generosidad y movimiento. Todos tendremos que movernos y abrirnos. Existe un imperativo que no es necesariamente fácil de cumplir: jamás renunciar a comprender el mundo. Pero tiene un lado placentero. El placer de crear un nuevo espacio político, alimentarlo con nuestros debates y reflexiones. El placer de participar en un momento histórico, difícil pero crucial. Este placer podemos compartirlo con nuevas generaciones de actores políticos que son todo salvo indiferentes en relación con lo social, y con personas que están alejadas de las estructuras y de las formas "políticas" pero que conservan el deseo de reflexionar y actuar políticamente en conjunto. Para responder a estos anhelos, y también para lograr que evolucione nuestro rol y nuestra condición de hombres y mujeres políticos, debemos volver a considerar no solamente el patrimonio teórico de la iz-

quiera, sino también todas nuestras costumbres y prácticas. La igualdad no se decreta por ley. Implica una revolución cultural en la organización de la vida cotidiana. Gran cantidad de militantes subestiman el alcance y radicalidad de esta necesaria metamorfosis. Realmente, debemos encontrar los medios de una verdadera apropiación colectiva de los debates políticos. Es decir, una apropiación por parte de cada uno de nosotros de lo que se juega colectivamente. Debemos trabajar en la reconciliación de estos dos ámbitos, de lo íntimo y de lo público. En la actualidad, estas dos dimensiones se conectan sólo cuando ocurre una catástrofe o cuando peligros que provienen de distantes decisiones tecnocráticas se ciernen sobre las personas. No obstante, deberían actuar en conjunto positivamente para que cada individuo tenga no solamente la ventaja de estar unido a los demás, sino también de actuar sobre su propio destino. Todos los debates colectivos tienen consecuencias individuales y cada uno de nosotros tiene el derecho, bajo distintas formas, cercanas o lejanas, de participar. Esta armonización fundamental es la que está en juego a partir de ahora, y la que debemos lograr. El socialismo tradicional, tanto en su versión autoritaria como libertaria, siempre encarnó la utopía de la emancipación colectiva, la de los oprimidos. En frente, el liberalismo tuvo durante tiempo el monopolio de la libertad individual y el derecho a la singularidad. La oportunidad que nos fue concedida —pero también la responsabilidad— es la de superar este enfrentamiento histórico. La tercera izquierda verde está armada para hacerlo. Es el sentido más profundo que da a su proyecto. Es su manera de abordar el tercer milenio: una manera que permita realmente conjugar esperanza colectiva y anhelo individual.

25 tesis provisionales sobre una

Los derroteros



A la larga vemos que Marx tuvo también un destino trágico, el marxismo terminó siendo una suma de interpretaciones y contrasentidos cometidos sobre sus ideas. Pero el hecho de que este pensamiento ya no sea reconocible como una fortaleza teórica en estado de resistencia permanente contra las seducciones de la “ciencia burguesa” es un problema para el narcisismo de los creyentes, no para el investigador o el militante racional

*Periodista, editor y traductor francés, reside en Quito, Ecuador.

¿pseudo ciencia, historia u ontología?

DEL MARXISMO

Por Marc Saint-Upéry*

1 EN SU RELATO autobiográfico, *Abendlicht*, el poeta comunista disidente de Alemania del este, Stefan Hermlin, confiesa que, durante cerca de 40 años, un extraño lapsus cognoscitivo le había impedido asimilar la formulación exacta de una famosa frase de Marx: “El libre desarrollo de cada uno es la condición para el libre desarrollo de todos”. Inconscientemente y sistemáticamente, su mentalidad forjada por el culto stalinista del colectivo orgánico encarnado en el partido Estado le llevaba a leer esta frase al revés: “el libre desarrollo de todos es la condición para el libre desarrollo de cada uno”.

Esta anécdota resume gran parte del destino trágico del pensamiento de Marx; o sea, el modo en que una teoría del desarrollo “omnilateral” (*vollseitig*) de la libre individualidad en ruptura con todos los organicismos fue distorsionada y sacrificada en honor a la fetichización “marxista leninista” de la historia como ídolo colectivo y a la mezcla de jesuitismo y populismo autoritario e inculto que caracterizó la izquierda “comunista” del siglo XX y gran parte de sus variantes radicales o socialdemócratas.

2 El filósofo francés Michel Henry dijo una vez que el marxismo era “el conjunto de

contrasentidos cometidos sobre Marx”. Se trata de una caracterización sumamente acertada. Sin embargo, tampoco hay que caer en un contrasentido opuesto. No hay ilusión más estéril y acomodaticia que la de defender una supuesta pureza e inocencia de Marx frente a unos “marxismos” impuros.

Comparado con Kautsky o Plejanov, sin hablar de los miserables teólogos del *dianat* stalinista, Marx es un gigante cuya sutileza y complejidad no acabamos de descifrar en todas sus dimensiones. Eso no quiere decir que su pensamiento sea una fuente incontaminada, completamente ajena a su desviación e instrumentalización ulterior. La transformación del pensamiento de Marx en: a) pseudo ciencia positivista de la inevitable caída del capitalismo devenido obstáculo al impulso vital transhistórico de las fuerzas productivas; y, b) cuasi religión mesiánica de la misión histórica de la clase obrera representada por un clérigo seglar ultra-centralizado, cuasi militarizado y colectivamente infalible no es una conspiración perversa fomentada por una pandilla de malvados, sino una posibilidad –no una necesidad– de mutación inscrita en el código genético de este mismo pensamiento.

3 No hay nada muy original en identificar la raíz de esta posible mutación dogmática en la concepción de la “ciencia” de Marx, mezcla de *wissenschaft* especulativa hegeliana y de evolucionismo positivista típico del siglo XIX. Por un lado, el comunismo como “enigma resuelto de la historia” y negación de la negación, o sea inversión virtuosa de la socialización cooperativa operada bajo forma coercitiva y alienante por el sistema de producción capitalista y el despotismo fabril, responde a la concepción hegeliana de la historicidad como teatro de una progresiva universalización moral, odisea del Espíritu que pasa por “el dolor del negativo” y desemboca en un apoteosis de reconciliación generalizada. En Hegel como en Marx, este grandioso relato metahistórico es la transfiguración ideológica imperfectamente laicizada de concepciones religiosas de la salvación y de la providencia cimentadas en un esquema “dialéctico” creación-caída-redención. Obviamente, las cosas son aún más complicadas. Como cualquier presupuesto metafísico racionalmente explicitado, la dialéctica hegeliana ofrece una riqueza de articulación categorial que permite ir más allá del empirismo vulgar y ofrecer diagnósticos a ➡➡➡

➔ menudo muy pertinentes sobre la sociedad burguesa en formación. En este sentido, el hegelianismo de Marx no es una fuerza unilateralmente negativa, sino un necesario catalizador filosófico de su programa de investigación científica. Sin embargo, el carácter providencialista de este metarelato tiene un costo neto no desestimable, tanto para la propia pertinencia heurística del pensamiento de Marx como en mayor medida para la lógica de su recepción y de su transmisión ulterior.

4 Entre 1789 y 1848, la burguesía oeste europea ya se pensaba a menudo como “clase universal” humanista y emancipadora, y no hay nada extraño en el desplazamiento efectuado por el burgués liberal disidente Marx hacia un nuevo sujeto aparentemente más prometedor, un sujeto portador a la vez de “cadenas radicales” y de una dinámica de recomposición de las potencias mentales de la producción (el *general intellect*), fuente tendencial de toda riqueza social —una fuente mágica destapada y potenciada por el desarrollo capitalista pero susceptible de ser reapropiada y canalizada por la “libre asociación de los productores”. En Marx, este paradigma estaba entrelazado con la “ideología científica” por excelencia del siglo XIX, el evolucionismo generalizado, reflejo de una “necesidad inconsciente de acceso a la totalidad” (Georges Canguilhem) y “espacio de intercambio entre los programas de investigación científica y el imaginario teórico y social” (Étienne Balibar) —eso independientemente de su especificación desideologizada por medio de los descubrimientos de Darwin—. Es bien conocida la admiración de Marx y Engels por el autor de *El origen de las especies* y su ambición más o menos explícita de hacer para la evolución social lo que el cientista británico había hecho

para la evolución natural. Sin embargo, la interpretación de la selección natural por Marx era parcialmente defectiva. Reprochaba a Darwin el rol excesivo del azar en su esquema de evolución y defendía, a veces de modo más bien implícito, una especie de lamarckismo sociológico en el que la supuesta función político ideológica o económica crea inevitablemente el órgano social adecuado en cada etapa del desarrollo de la humanidad. De ahí a la teoría stalinista de los cuatro estadios de la evolución histórica hay un camino complejo y tortuoso, pero relativamente posible.

5 Sin embargo, Marx no es ni Herbert Spencer ni Auguste Comte, y menos un precursor del *diamat* soviético. El legado empírico y conceptual de su enorme y fragmentaria producción escrita (de la que nunca hay que olvidar que la inmensa mayoría era un *work in progress* no destinado a la publicación definitiva, con algunos textos claves que no se conocieron hasta la mitad del siglo XX) sigue siendo el *humus* de fecundas empresas hipotético deductivas en el campo de las ciencias históricas y sociales. Muchas de sus numerosas intuiciones, sistematizaciones y “descripciones densas”, —para retomar la fórmula de Clifford Geertz— de la modernidad capitalista y de sus tensiones siguen asombrándonos por su penetración conceptual y su calidad estilística. Más allá de esta fenomenología de la modernidad capitalista, el aporte más central de Marx es probablemente “la articulación entre una problemática de los modos de producción y una problemática del modo de sujeción” (Étienne Balibar), entre el intercambio metabólico hombre-naturaleza, la relación social del hombre al hombre y la construcción material y simbólica de la subjetividad. Es también este mis-

mo nudo de problemas que conlleva las más serias dificultades de interpretación.

La invención del marxismo ortodoxo

6 La cristalización histórica de la formación discursiva etiquetada como “marxismo” no es una manifestación espontánea y lineal de la influencia de los escritos de los fundadores, sino que responde a un complejo proceso de elaboración ideológica por toda una gama de partidarios y adversarios, desde las adjetivaciones polémicas formuladas tanto por Bakunin como por la prensa burguesa de la época hasta la formalización de la vulgata por Kautsky a partir de 1883, coincidente con la creación de la revista *Die Neue Zeit* y la asunción más o menos simultánea de la etiqueta “marxista” por los socialistas guesdistas franceses.

El mismo Engels era consciente del peligro que acechaba la divulgación de la nueva teoría. En una correspondencia del 1886, escribía que “nuestra teoría no es un dogma [...] que hay que aprender de memoria y repetir en modo mecánico”, y alertaba en contra de los vulgarizadores ignorantes y dogmáticos que hacen de ella “una construcción sistemática artificial”, “una frase hueca, sin sentido, abstracta, absurda” y “el único dogma de la salvación”. Observaba de modo profético que en ninguna parte este peligro era más grande que en la Santa Rusia, donde “la Revolución se vuelve una especie de Virgen María, la teoría una religión y la actividad en el movimiento un culto”.

7 El terreno para la transición del dogma positivista de la II Internacional a los delirios teológicos del stalinismo fue aplanado por Lenin cuando justificó por la necesaria disciplina del partido

sus violentas diatribas contra la libertad de crítica: “la libertad de crítica es la libertad del oportunismo, la libertad de transformar el partido en un partido democrático reformista, la libertad de hacer penetrar en el socialismo las ideas burguesas y los elementos burgueses. [...] La afamada libertad de crítica no significa la sustitución de una teoría por otra, sino la libertad frente a cualquier sistema coherente y pensado; significa eclectismo y ausencia de principios”. En el 1913, el mismo Lenin describía al marxismo como “una doctrina todopoderosa porque es justa, armoniosa y completa, dando a los hombres una concepción coherente del mundo”. Cegados por la luz deslumbrante de la revolución bolchevique después de las tenebras de sangre y de destrucción en las que había caído la civilización burguesa con el conflicto de 1914-1918, los espíritus más sofisticados estaban dispuestos a sacrificar su independencia espiritual en el altar de los fetiches de la ciencia marxista. El joven y brillante Lukács escribía en el 1923 que “la conciencia de clase del proletariado es intencionalmente orientada hacia la verdad —aun cuando se equivoca—. En su famoso *Manual popular de materialismo histórico* del 1921, Bujarin hablaba de la irrefutable superioridad de la “ciencia del proletariado”, una noción desconocida por Marx y cuyo contenido dogmático sería impiadosamente demolido por Gramsci en sus *Cuadernos de la cárcel*. Pocos meses después de la muerte de Lenin, el culto del dogma ya había sido proclamado no sólo necesario, sino obligatorio, en la revista doctrinal soviética *El Bolchevique*: “La lucha contra el marxismo ‘dogmático’ fue siempre el lema de los reformistas más alejados del marxismo [...] Todo lo que hay de bueno en el movimiento obrero siempre luchó a favor del dogma de Marx, que

unió a millones de hombres y ha sido comprobado en el transcurso de más de cien años de lucha de clases. Ya que bajo el pretexto de la lucha contra el ‘dogmatismo’ se manifiesta en realidad el revisionismo, el deber de todo marxista es defender a cualquier precio el dogma de Marx”.

8 Parece que Marx hubiese previsto la lógica de este delirio. Escribía a propósito de las ideologías de tipo religioso: “cuando esta locura idealista se vuelva activa, su carácter perverso no tardará en manifestarse en plena luz: deseo clerical de dominación, fanatismo religioso, charlatanismo, hipocresía pietista, piadosa superchería” (IA). Cabe decir que las consecuencias estrictamente intelectuales de esta “locura idealista” no son nada al lado de las decenas de millones de muertos de la colectivización forzada, de las purgas stalinistas y del Gulag, sin hablar de los campos de reeducación chinos, de la barbarie de la Revolución cultural o del genocidio camboyano. Sería idealista atribuir a una simple desviación doctrinal catástrofes de esta dimensión y confundir, como lo señala Marx en *El 18 de Brumario*, la “fraseología” con los “intereses reales”. Sin embargo, hemos elegido concentrarnos en la evolución propiamente ideológica del discurso marxista, o sea en la “fraseología”. Eso nos obliga a descuidar, por un lado, la enormidad de los crímenes cometidos y, por otro lado, la sociología de la dominación burocrática y los aspectos propiamente sistémicos del fracaso generalizado de las economías de tipo soviético más allá de la fase de acumulación extensiva (y sanguinaria), a la que el propio Lenin definía en abril de 1918 como necesaria imitación “de la escuela del capitalismo de Estado alemán, aplicándonos a asimilarlo con todas nuestras fuerzas, sin escatimar los pro-

cedimientos dictatoriales para implantarlo en Rusia más rápido de lo que lo había hecho Pedro I para las costumbres occidentales, sin vacilar frente al uso de métodos bárbaros para luchar contra la barbarie”.

9 Aunque la continuidad parcial del socialismo soviético y asiático con siglos de “despotismo oriental” está bien documentada, sería a la vez ilusorio y etnocentrista creer que esta catástrofe del espíritu se explica sólo por un obscurantismo secular y un relativo subdesarrollo cultural. Fracciones enteras de la inteligencia occidental vivieron también de este cuento grandioso, hasta tal punto que el dirigente comunista italiano Togliatti tuvo que definir la desestalinización ideológica como sigue: “Hay que reaprender una vida democrática normal, reaprender a tomar iniciativas en el terreno de las ideas y de la práctica, de la búsqueda del debate apasionado, reaprender este grado de tolerancia hacia los errores es imprescindible para descubrir la verdad, reaprender la plena independencia del juicio y del carácter”. Este proceso de reaprendizaje se desarrolló en modo muy lento, tímido y desigual según los varios países durante las tres décadas que siguieron al choque traumático del informe Jrushchov y de la revuelta húngara. Mientras los partidos comunistas occidentales se despertaban con dificultad de su sueño dogmático, muchos de sus intelectuales descubrían apresuradamente —a menudo antes de ahogarse en el pragmatismo liberal-positivista o el desencanto postmoderno— los tesoros prohibidos de los varios marxismos heterodoxos y de las ciencias sociales “burguesas”. En los países del “campo socialista” del este de Europa, después de un tímido e ilusorio repunte desdogmatizante en Polonia, Checoslovaquia y ➔➔➔

➔ Hungría en el inicio de los años 1960, el discurso marxista leninista oficial, bajo los auspicios de Brezhnev y Suslov, llegó a un grado de imbecilidad inaudita que no era siquiera "redimido" por la convicción religiosa fanática de los años heroicos. La fase de distensión relativa seguida por una osificación terminal que sucedió al fin del terror stalinista fomentó una atmósfera de hipocresía y de ignorancia generalizada que consumió en modo vergonzoso la liquidación del marxismo por los regímenes marxistas leninistas. A pocos años del derrumbe final del imperio soviético, la tragedia ideológica acababa en farsa cínica.

10 En lo que queda del campo "socialista", incluso en Cuba, nadie más cree seriamente en la ideología marxista leninista oficial fuera de las declaraciones ceremoniales de circunstancia. En la China Popular, un secretario provincial del Partido Comunista no tiene inhibiciones para explicar al corresponsal del *New York Times* que "su economista preferido es Milton Fredman". En varios países de la periferia capitalista subsisten sectas marxistas leninistas que, a veces, siguen predicando en el desierto, a veces, manejan una cuota de representación en las instituciones gremiales y la esfera política en base a una curiosa síntesis de izquierdismo infantil y cretinismo parlamentario (¡una paradoja que hubiera asombrado a Lenin!). En algunas universidades públicas de América Latina, en particular, se sigue llenando la cabeza de los pobres estudiantes de filosofía o de ciencias sociales con el contenido espantosamente indigente de vetustos manuales de materialismo histórico y dialéctico adaptados del ruso o del chino. Pero se trata de fenómenos esencialmente residuales.

Existe también en el mundo toda una gama de organizaciones

partidarias y de movimientos sociales de izquierda cuyo zócalo identitario más o menos pluralista comprende fuertes referencias a Marx y al marxismo. Desgraciadamente, ahí, el eclecticismo post-soviético *à la carte* juega más como una estrategia ideológica acomodaticia que permite no enfrentar los dilemas políticos y epistemológicos del patrimonio marxiano, que como un verdadero estímulo al pensamiento crítico racional. En América Latina, lo más parecido a la involución dogmática del marxismo leninismo son las síntesis a geometría variable de pseudo marxismo mecanicista, populista y moralista con versiones rudimentarias de la teología de la liberación, del indigenismo o del nacionalismo revolucionario, terrenos donde los elementos teleológicos y mesiánicos pueden prosperar sin control. Sin embargo, la mayor difusión de una cultura democrática en la izquierda, así como la ausencia de un centro político carismático reconocido y/o de un cuerpo sacerdotal unificado de codificadores del dogma, hace que estas formaciones ideológicas sean mucho más fluctuantes e inocuas que el marxismo leninismo tradicional y tengan menos consecuencias fatales en la práctica política concreta.

Marxismo, ciencias sociales e historicismo

11 La cuestión de la herencia científica del marxismo conlleva varias paradojas. Según los criterios epistemológicos forjados por Imre Lakatos, si se considera como "núcleo duro" la ley de la caída de la tasa de ganancia y la teoría de la plusvalía, la suerte está echada: más de cien años de controversias sobre la heterogeneidad extrínseca e intrínseca del trabajo "socialmente necesario", la transformación del valor en precios, el rol del progreso técnico

y de la ciencia aplicada a la producción, la desvalorización del capital constante, el papel anticíclico del Estado, el desarrollo del trabajo indirectamente productivo, la financiarización de las actividades, el carácter endógeno o exógeno de las varias tendencias y contratendencias, etc., han debilitado radicalmente la fuerza y la pertinencia de los argumentos marxistas ortodoxos. Si uno se limita, como Engels en su definición del materialismo histórico, a ver la "causa primera y el motor de todos los acontecimientos importantes en el desarrollo económico de la sociedad, en la transformación de los modos de producción y de intercambio, en la división de la sociedad en clases que resulta de ellos y en las luchas de clases" (SS y SU), otros tipos de problemas surgen, como los de saber qué es exactamente una "causa primera", un "motor", un "acontecimiento importante", y sobre todo, cómo se articulan en el relato marxista las líneas narrativas a menudo divergentes del desarrollo de las fuerzas productivas y de la lucha de clases. Aun suponiendo que estos dilemas queden sin resolver, no se puede negar que Marx y Engels han abierto un nuevo y fecundo campo de problemas dentro de las ciencias sociales. Sin embargo, en este nivel de generalidad, se trata más bien de un "núcleo blando" que de un "núcleo duro".

12 No menos paradójico es el comportamiento del "cinturón protector" de "hipótesis y teorías auxiliares" que debería expandir y preservar la potencia explicativa de los postulados nucleares del materialismo histórico. Algunas hipótesis auxiliares, como la de la "aristocracia obrera" para explicar la ausencia de dinamismo revolucionario del proletariado europeo, caen por la simple evidencia de que otras fracciones de



las clases obreras, incluso en los países en desarrollo, tampoco demuestran tal dinamismo, y que la "economicización" integradora del conflicto de clases (Zygmunt Bauman) es un fenómeno generalizado. Elaboraciones más complejas, como la teoría del imperialismo, conocen distintas metamorfosis. Si bien varios de sus postulados explicativos (como la supuesta necesidad de exportación de capitales excedentarios) han revelado su débil poder explicativo, la teoría del imperialismo, cuando escapa a la repetición dogmática, tiende a metabolizarse con campos de debate teórico no estrechamente marxista, como la teoría del sistema-mundo, las teorías de la dependencia y los estudios subalternos y postcoloniales. Otras elaboraciones, como la teorización gramsciana de la hegemonía, tienen una curiosa propensión a migrar desde el rudo terreno de la lucha de clases hacia los horizontes exóticos y glamorosos de los estudios culturales o, más seria-

mente, a fundirse con la sociología de la dominación y de la violencia simbólica.

13 Se puede describir la dinámica ideológico científica de los marxismos posteriores a la Primera Guerra Mundial como sigue:

a) Entre los años 1920 y la desestalinización, por un lado, una nítida escisión entre un marxismo soviético esterilizado y un marxismo occidental ecléctico de corte más bien filosófico y ensayístico y siempre más alejado de la praxis política (con Lukács en una posición intermediaria, incómoda e incluso peligrosa); por otro lado, una relativa desconexión entre los varios marxismos y el desarrollo de las ciencias sociales "burguesas". Sólo Gramsci y, en menor medida, Mariátegui, escapan a este esquema, aunque su desaparición prematura no permite proyectar cuál hubiese sido su destino respectivo.

b) Entre los años 1960 y 1970,

un ciclo corto de "hipermarxismo" articulado alrededor de 1968, variablemente distribuido entre neoortodoxia y heterodoxia relativa, y cuyo radicalismo abstracto y rápido ocaso Manuel Sacristán atribuía a la "versatilidad de la pequeña burguesía". Posteriormente, sus protagonistas más destacados vacilarán entre la conversión al orden establecido, la búsqueda de nuevos paradigmas (ecología, "nuevos" movimientos sociales, etc.) y una normalización académica eventualmente vinculada a la dinámica del ciclo más largo descrito aquí abajo.

c) Entre el fin de los años 1950 y la caída del Muro de Berlín, se produce un complejo proceso de renovación-complejificación-dilución tendencial del marxismo más creativo, en estrecha interacción con el desarrollo de las ciencias sociales. El choque de 1956 tendrá un papel clave en la cristalización de la actividad de la escuela histórica marxista británica (Christopher Hill, Rod- ➔➔➔

➔ ney Hilton, Eric Hobsbawm, Edward P. Thompson, etc.), que se emancipa completamente del materialismo histórico fosilizado y publica en los años posteriores una serie continua de obras brillantes que siguen alimentando los debates actuales. Más o menos una década después de esta renovación de la historia social (que tendrá también su efecto en la sociología y los estudios culturales), empieza a consolidarse una macrosociología histórica comparativa en la que autores neomarxistas o influenciados por Marx, como Barrington Moore, Immanuel Wallerstein (también influenciado por Fernand Braudel y la escuela francesa de los "Annales") o Perry Anderson, juegan un papel destacado en diálogo denso y permanente con sus colegas de impronta más weberiana. Entre los años 1970 y 1980, varios economistas neomarxistas generalmente franceses, pero con fuertes conexiones científicas en EEUU, Japón y América Latina, convergen en la Escuela de la Regulación, que sintetiza aportes de Marx, de Keynes y de la economía institucionalista y ofrece uno de los principales puntos de reagrupamiento o de tránsito a los adversarios del paradigma neoclásico dominante. Mientras tanto, alrededor de la figura de Pierre Bourdieu, se cristaliza un potente paradigma sociológico que pretende con un cierto éxito fusionar orgánicamente lo mejor de Marx, Durkheim y Weber en una teoría general de la dominación.

14 La cuestión del estatuto de Weber es sintomática. Hasta los años 1950, predomina un uso de Weber en contra de Marx. Del lado de la ortodoxia, Weber es excomulgado como enemigo de clase e idealista infrecuente, mientras Lukács y la escuela de Frankfurt reciben su influencia sin tematizarla abiertamente. Cuando Charles Wright

Mills escribe en 1948 que "una parte de la obra de Weber puede entonces ser percibida como una tentativa de 'completar' el materialismo económico por un materialismo político y militar" y que "la aproximación weberiana a las estructuras políticas es muy similar a la aproximación marxiana a las estructuras económicas", el sociólogo radical estadounidense anticipa con perspicacia la evolución ulterior predominante en los campos de la historia social, de la macrosociología histórica y de la sociología política.

15 En las últimas dos décadas, paralelamente a esta relativa dilución en el seno de varias corrientes críticas de las ciencias sociales, lo que se observa es una explosión de "marxismos post-marxistas" abocados a una serie de matrimonios teóricos con los más variados paradigmas, y un desplazamiento del centro de gravedad de la producción neomarxista desde la Europa latina —que había sucedido a la Europa germánica— hacia los países anglosajones. Por un lado, se consolida una importante corriente de investigación sociológica y filosófica dedicada a la reconciliación del marxismo con las exigencias de rigor, coherencia y racionalidad de la filosofía analítica anglosajona, el "marxismo analítico", cuya confrontación con la metodología de la economía neoclásica o las teorías normativas liberales de la justicia social ha producido resultados interesantes, aunque controvertidos. Por otro lado, florece una asombrosa cantidad de abigarradas hibridaciones del léxico marxista con teorías "críticas" de cuño postmoderno, postcolonial, deconstruccionista, feminista, sicoanalítico, biopolítico, estético, e incluso neorreligioso y espiritualista.

16 El hecho de que el marxismo ya no sea reconocible

como fortaleza teórica en estado de resistencia permanente contra las seducciones de la "ciencia burguesa" es un problema para el narcisismo identitario de los creyentes, no para el investigador o el militante racional. Sin embargo, por otro lado, esta simpática indeterminación ecléctica tiene sus limitaciones. Primero, las cien flores del marxismo en su edad postteológica son esencialmente flores de invernadero académico. No sólo su vínculo con la práctica de los movimientos reales es tenue, sino que los marxismos universitarios y parauniversitarios son a menudo víctimas de los movimientos erráticos de las modas intelectuales. Segundo, la dilución del proyecto marxiano en un historicismo y un constructivismo social generalizados —que pueden ser políticamente agnósticos (*open-ended*) o socialmente comprometidos y moderadamente teleológicos (con nuevos sujetos emancipadores, aunque sean "plurales" y "descenrados")— alimenta una relación acrítica con la doxa epistemológica minimalista y la relativa ingenuidad filosófica de las ciencias sociales contemporáneas. En la noche del constructivismo social generalizado, por loables que sean sus motivaciones ético ideológicas (evitar la "naturalización" subrepticia de las relaciones de poder), todas las vacas son más o menos negras, y bajo la bandera de la deconstrucción y del "antiesencialismo" se perfila una indiferenciación entrópica de los varios niveles ontológicos de la realidad social.

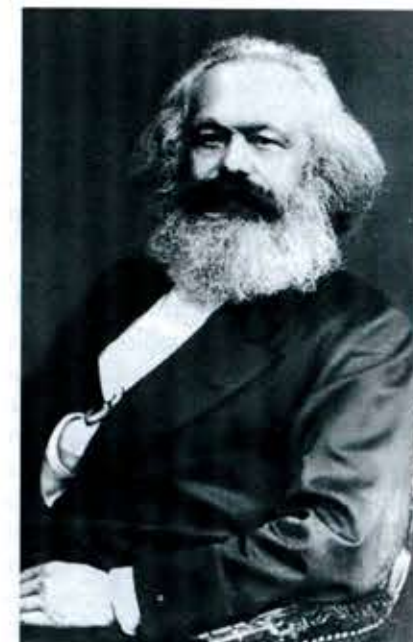
17 Para relegitimar un proyecto reconociblemente inspirado por la problemática de Marx, no basta sólo propugnar una mayor inflexión económica o clasista de este historicismo-constructivismo social generalizado. Es necesario tratar de reconstruir sin temor una auténtica ontología del ser social a partir de la genealogía antro-

pológico filosófica del proyecto marxiano. Lo que supone plantear problemas tabúes o informulables en la *doxa* del historicismo-constructivismo social generalizado: ¿qué es la naturaleza humana? ¿Cuáles son las capacidades y las necesidades cognoscitivas, afectivas y praxeológicas del ser humano en cuanto animal político y simbólico? ¿En qué se podría sostener una ética universalizable minimal pero no sólo formal, como las de Habermas o Rawls? Sólo así se puede discriminar entre los varios marxismos, neomarxismos y "teorías críticas" que nos propone el mercado ideológico académico y enfrentar el nihilismo tendencial del historicismo generalizado que sustenta muchos de ellos.

De la libertad como autorrealización

18 El proyecto marxiano de salir de la filosofía y superarla/cumplirla (*aufheben*) en la praxis revolucionaria fracasó. Eso no apunta a la necesidad de un simple retorno a la filosofía, ya que la operación marxiana desplazó irreversiblemente el centro de gravedad del pensamiento filosófico: ya no se puede interpretar el mundo sin aceptar ser interpelado y cuestionado desde el mundo y la práctica. Lo que sí hizo este fracaso relativo, que es también un éxito paradójico, es liberar a Marx para la filosofía. Una filosofía postmarxista de Marx debería ser ante todo una crítica de los reflejos condicionados y de los estereotipos vehiculados por el marxismo sedimentado.

19 Marx no es un filósofo de la igualdad y de la supremacía del bien público sobre el interés privado, sino un filósofo de la libertad y de la individualidad. La relativa "igualización" de las condiciones (que no puede ser una nivelación o una homogeneización,



ya que los hombres, en muchas de sus características y capacidades, "son desiguales, y no serían individuos distintos si no fuesen desiguales" [CPG]) no es un fin en sí mismo, una exigencia de uniformización moralizadora de la costumbre y de represión de la originalidad individual, tal como ha sido entendido a menudo en el "socialismo real". Es sólo una condición necesaria del florecimiento individual en cuanto reduce la acumulación del poder de las cosas sobre el hombre y la transformación de la diferencia en dominación del hombre sobre el hombre.

20 Sobre la relación entre individuo y totalidad social, Marx afirma que "es sólo en la comunidad con los otros que cada individuo tiene los medios de desarrollar sus facultades en todas las direcciones; es entonces sólo en la comunidad que la libertad personal es posible", pero sólo en la medida en que tal comunidad no adquiera "una existencia independiente frente a ellos [los individuos]" (IA). Aunque dispersas y nunca interconectadas en una exposición sistemática, las numerosas afirmaciones de Marx sobre la prevalencia de la libertad indivi-

dual como autorrealización. La crítica marxiana del egoísmo mercantil no es crítica del individualismo, sino crítica de la limitación y de la unilateralidad mutilante del desarrollo individual sometido a la división del trabajo y al fetichismo de la mercancía. El comunismo no es una sociedad de altruistas sacrificados, sino que "volverá imposible todo lo que existe independientemente de los individuos" (IA). En la sociedad comunista, "la conciencia que tendrán los individuos de sus relaciones recíprocas [...] será tan alejada del 'principio de amor' y del *dévouement* [dedicación, sacrificio en francés] como del egoísmo" (IA). Inclusive, desde este punto de vista individualista, la forma alienada de socialización creada por el dinero y el intercambio mercantil es preferible a la comunidad primitiva o al orden estamental: "es cierto que esta conexión objetiva [*sachlich*] es preferible a la ausencia de vínculos entre los individuos o a un vínculo exclusivamente local fundado en la estrechez de los lazos de sangre originarios y en relaciones de dominación y de servidumbre" (G). Lo importante es el vínculo entre desarrollo del individuo y universalización de las interacciones sociales: "Las relaciones de dependencia personal (al inicio sobre una base totalmente natural) son las primeras fuerzas sociales en las que la productividad humana se desarrolla, aunque sólo en un marco limitado y en puntos aislados. La independencia personal cimentada en la dependencia material es la segunda forma importante, en la que se constituye un sistema de intercambio social generalizado, un sistema de relaciones universales, de necesidades universales y de capacidades universales. La libre individualidad, cimentada en el desarrollo universal de los individuos y en la subordinación de su productividad colectiva y social, en cuanto ➔➔➔

➔ representa su patrimonio común, es el tercer estadio" (G).

21 Sin embargo, la libertad de Marx, el desarrollo libre y polifacético de las capacidades individuales, no es la libertad optativa del *homo economicus*, del individuo maximizador de placeres y de consumos. Para Marx, la vida buena no es un supermercado donde el consumidor ejerce la jerarquía de sus "preferencias". La libertad marxiana tampoco es la simple autodeterminación y autonomía moral kantiana, aunque se trate de una condición necesaria del libre desarrollo de la individualidad (Marx habla muy kantianamente del "imperativo categórico de trastornar todas las relaciones sociales que hacen del hombre un ser humillado, avasallado, despreciable" (*Crítica de la filosofía del derecho*). La libertad, para Marx, es autorrealización, actividad multilateral, libre ejercicio de las facultades y de los talentos, actualización de potencialidades varias y complejas. Su libertad es una libertad del hacer más que del haber, o incluso del simple goce pasivo (aunque Marx, lector atento de Epicuro, no rechaza el placer como tal y habla incluso de "la legitimidad del goce" en las doctrinas materialistas clásicas (SF). En los *Grundrisse*, critica la concepción smithiana de lo que los economistas neoclásicos llamarán la "desutilidad del trabajo" y la visión de la felicidad como ocio y tranquilidad: "Que el individuo que se encuentra 'en un estado normal de salud, de fuerza, de actividad, de destreza y de habilidad' pueda probar a pesar de todo la necesidad de efectuar una parte normal de trabajo y de suspensión de su tranquilidad no parece interesar mucho a Smith. Sin ninguna duda, el trabajo obtiene su medida desde afuera, por medio de la meta a alcanzar y los obstáculos a superar para lograrlo. Pero Smith no



tiene la menor idea de que esta superación de los obstáculos es en sí misma una actividad liberadora... [el trabajo] se vuelve atractivo, autorrealización del individuo, lo que no quiere decir en absoluto que se vuelva pura diversión, puro entretenimiento, como lo concibe Fourier en su ingenuidad de modistilla. El trabajo verdaderamente libre, por ejemplo la composición musical, es simultáneamente la cosa más seria, el esfuerzo más intenso".

En la obra de Marx, la libertad como autorrealización creadora fusiona toda una gama de motivos latentes en la autocrítica romántica incipiente de la Ilustración (ya no en la involución reaccionaria del romanticismo alemán e inglés), pero su dimensión propiamente política está explícitamente vinculada con su valoración de "la antigua concepción que hace del hombre [...] el fin de la producción en comparación con la concepción del mundo moderno en la que el fin del hombre es la producción" (G) y con su elogio

de la auténtica concepción "de la dignidad del hombre: la libertad [...] que desapareció del mundo con los griegos y se esfumó con la Cristiandad" (CJ). Varios autores ya observaron que hay una afinidad profunda entre la concepción marxiana de la libertad como autorrealización en una comunidad cívica y la noción aristotélica de *eudaimonia*, que se suele traducir como "felicidad", "florecimiento" o "bienestar". J. B. Murphy la define como "experiencia subjetiva de la felicidad y ejercicio objetivo de la excelencia moral, física e intelectual". Para Aristóteles, el placer se origina "cuando ejercemos una facultad", aún más cuando opera la unidad de concepción y ejecución (*noiesis* y *poiesis*). En Marx, se trata de un resignificación del pensamiento griego en condiciones sociales que ya no son las de la ciudad Estado antigua. El mismo Aristóteles no hubiera entendido la formidable ambivalencia de Marx entre la crítica del dinero y de la acumulación por la acumulación (tan similar a la crítica aristotélica de la "crematística") y su fascinación por el desarrollo ilimitado de las fuerzas productivas, así como de las capacidades y de las necesidades humanas (tan ajena a la preocupación antigua del *mesotês*, del justo medio, y al temor a la *hybris*, a la desmedida). Es precisamente en este aspecto que la concepción marxiana del trabajo desalienado "como primera necesidad vital del hombre" (CPG), a la vez producción generalizada, casi juego y casi arte, a pesar de su riqueza y su atractividad, plantea varios problemas de fondo.

22 En Marx, el desarrollo universal de las capacidades, la riqueza incompresible de las necesidades, la autoproducción metabólica y estética del individuo por sí mismo, si bien exaltan el potencial emancipador de la indi-

vidualidad moderna, también tienen todas las características de lo que Hegel llamaba "la mala infinitud". No sólo padecen de ilimitación y de indeterminación (Marx habla de "un estado de cosas en el que el hombre no se reproduce según una determinidad específica, sino que produce su totalidad, [...] está llevado por el movimiento absoluto del devenir" [G]), sino que desconoce lo que Hannah Arendt describe como el carácter "no soberano" de la acción humana, vinculada por varias formas de "materialidad" (dependencia de cadenas causales contingentes), de "pluralidad" (dependencia intersubjetiva), de "impredecibilidad" y de "futilidad" (fragilidad del sentido). Por ejemplo, Marx casi nunca menciona que, en su ciclo vital, el ser humano es también un niño y un anciano y atraviesa varios estados de dependencia y de vulnerabilidad que no corresponden menos a su "esencia humana" que la omnipotencia un poco machista del individuo comunista. Lo más curioso para un pensador supuestamente "colectivista" es el rol bastante marginal que juega el hecho de la pluralidad y de la intersubjetividad humana en el modelo casi autárquico de autorrealización individual esbozado por Marx —a pesar de su afirmación un poco abstracta, en sus escritos juveniles, de la existencia de un mecanismo de reciprocidad en el que la objetivación de mis capacidades productivas es un reconocimiento de la necesidad del otro (y viceversa), una mediación entre nuestras individualidades y la especie y un "espejo" de nuestra común humanidad—. Como lo señala Jon Elster, con la superación tendencial de la escasez y de la división del trabajo, la actividad humana se volvería a la vez siempre más creativa y siempre más cooperativa, sin que Marx, obsesionado por su ideal de "no dependencia", perciba la con-

tradición posible entre creatividad y "cooperatividad", "elaboración absoluta de [mis] capacidades creadoras" (G) y reconocimiento recíproco de nuestra mutua vulnerabilidad y dependencia. Al igual que las tesis de Arendt, la crítica feminista y la crítica ecológica del fantasma de autosuficiencia y de dominio absoluto de la subjetividad "soberana" apuntan a una redefinición sustancial de la autorrealización comunista: en lugar del comunismo como totalización sobrehumana de todos los fines —fin de la escasez, del mercado, del Estado, del derecho, de la religión, de la ideología—, el "comunismo de la finitud" como desarrollo equilibrado de las capacidades y de las necesidades en función de la vulnerabilidad, de la pluralidad y de la impredecibilidad relativa del tejido intersubjetivo y de su ecología social y natural.

La catástrofe es demasiado grande como para lamentarse

23 El horizonte del comunismo en Marx no es sólo un complejo de valores sino que depende también de un articulación —por cierto problemática— entre modo de producción socioeconómico y modo de sujeción y de subjetivación del individuo. ¿Entonces, cómo se pasa del comunismo como valor debidamente historicizado al comunismo como estrategia? El filósofo italiano Costanzo Preve plantea el problema de manera lúcida y radical: "La hipótesis fundamental de Marx se sostenía en el hecho de que las potencias mentales de la producción social [el *general intellect*], a pesar de su desarrollo bajo una forma capitalista, se habrían en un cierto punto recompuesto del lado del trabajo, no del lado del capital. Esta 'recomposición' hubiese sido la premisa histórico material del comunismo, y hubiese implicado la

superación del modo de producción capitalista, simultáneamente favorecida por la capacidad política autónoma e independiente de la clase obrera, en cuanto "frente avanzado" de estas mismas potencias mentales de la producción. Todo esto no ocurrió. Las potencias mentales de la producción sí se desarrollaron, pero bajo un forma rigurosamente capitalística, fortaleciendo el capital y debilitando el trabajo. Se trata entonces de entender si, y hasta que punto, esta tendencia es irreversible, desembocando en un verdadero fin capitalista de la historia, o si existen perspectivas materiales de inversión de la misma. Ahí está el problema del comunismo, no en la retórica pauperista, moralista y miserabilista a propósito de las perversiones y de las injusticias escandalosas del capitalismo".

24 El comunismo en el sentido aquí debatido no es una cuestión de "opción preferencial por los pobres" (opción perfectamente legítima y estimable, así como globalmente deseable, pero que poco tiene que ver con la problemática de Marx), aunque la persistencia de una desigualdad excesiva y de una pobreza abyecta sí son un obstáculo antropológico mayor para la posibilidad del comunismo. Tampoco es el reflejo espontáneo —por medio de las manifestaciones expresivas y cuasi demiúrgicas de la "multitud"— del tejido biopolítico y del trabajo inmaterial *postfordista*, aunque la confluencia tecnopolítica de la gestión de la vida (biotecnologías, salud, demografía y ecología, etc.) y del despliegue del general intellect (aplicación de la ciencia a la producción, lógica de la formación del "capital humano", etc.) será un nudo central de la problemática de la dominación y de la emancipación en el siglo XXI. Ninguna prestidigitación ➔➔

➔ teórica o retórica puede remover la necesidad de repensar el (o los) sujeto(s) de la emancipación en modo radicalmente distinto de como lo(s) veía la tradición marxista. Hay que reconstruir sin ningún presupuesto teológico la relación entre la antropología filosófica del comunismo y la sociología empírica del cambio social. Como lo señala G. A. Cohen, tanto en el nivel nacional como en el nivel internacional, pueden existir mayorías demográficas con condiciones de existencia más o menos similares; pueden existir sectores sociales que contribuyen en mayor medida a la producción de riquezas; puede existir gente más explotada que otra y también —pero no es siempre la misma gente— gente más necesitada; existe inclusive gente que no tendría nada que perder en una revolución, cualquiera que sean sus consecuencias; y existen personas y grupos que desean transformar radicalmente la sociedad. Todas estas categorías comparten algo de la condición “proletaria” tal como fue clásicamente definida, pero ninguna de ellas coincide totalmente con ninguna de las otras, y a menudo sus intereses reales divergen sustancialmente. No existe automatismo sociológico del progreso ético y político, ni centro de gravedad social estable del deseo de emancipación, y es inútil pretender lo contrario. Karl Korsch, el viejo luchador y maestro de Brecht, ya tenía la razón en el 1950: “Hoy en día, todas las tentativas de reestablecer la doctrina marxista como un todo y en su función primaria de teoría revolucionaria de la clase obrera son utopías reaccionarias”.

25 En una carta escrita en el 1917 desde la cárcel a Luisa Kautsky, Rosa Luxemburgo delineó lo que podría ser la verdadera postura ética de un militante comunista. Rosa no era una mon-

ja roja y se declaraba dispuesta a “pelear con ferocidad” por su parte de felicidad íntima y personal en el mundo. En esto, estaba muy lejos del triste bagaje de la “moral socialista” como la conciben tanto sus adversarios como muchos de sus partidarios. Escribía: “Todos los que me escriben se quejan y suspiran del mismo modo. Es completamente ridículo. ¿No te das cuenta de que la catástrofe general es demasiado grande como para lamentarse? Me sentiría mal si Mimi se pusiera enferma o si te pasara algo a ti. Pero si el mundo se desquicia, entonces hago lo posible por entender lo que ha ocurrido y por qué, y si resulta que he cumplido con mi deber, vuelvo a sentirme otra vez tranquila. *Ultra posse nemo obligatur* [Nadie está obligado a hacer más]. Vuelvo a tener entonces todo lo que me procura alegría: música, pintura, coger flores en la primavera, buenos libros, Mimi, tú y tantas otras cosas... Soy rica entonces y creo que lo seguiré siendo hasta el fin. Abandonarse a las calamidades del momento es intolerable e incomprensible. Piensa con qué tranquila compostura consideraba Goethe las cosas. Y recuerda lo que vivió: la gran Revolución Francesa, que la vio hasta que no debió parecer una farsa sangrienta y soberanamente inútil. Y, después, entre 1793 y 1815, toda una ininterrumpida cadena de guerras hasta que el mundo volvió a parecer una casa de locos. [...] No espero que escribas poesía como Goethe, pero podrías adoptar su actitud ante la vida, su universalidad de intereses, su armonía interior: por lo menos, podrías esforzarte por conseguirlo. Y si dijeras: pero es que Goethe no fue políticamente activo, yo te diría que un militante político precisa tener la capacidad de situarse por encima de las cosas con mayor premura si cabe, porque de lo contrario se hundirá hasta las orejas en las trivialidades de la vida cotidiana.”

Ahí, no sólo Rosa Luxemburgo está en perfecta sintonía con la concepción marxiana de la autorrealización humana, sino que parece también hablar de nuestro tiempo: la aventura del socialismo “real” que se ha convertido por lo esencial en “una farsa sangrienta y soberanamente inútil”, el mundo que parece cada vez más “una casa de locos”. No nos propone falsas esperanzas para salvar nuestras almas progresistas adoloridas, pero nos ayuda a entender que la supervivencia de la izquierda en el siglo XXI exige no sólo una nueva comprensión de lo que son realismo y radicalidad, sino también un nuevo equilibrio ético, un nuevo sentir de la vida que no sea pervertido ni por los venenos del poder, ni por los rencores de la ideología y la arrogancia fatal de los que saben siempre mejor que el pueblo lo que el pueblo necesita. Como dice el poeta chileno Enrique Lihn, no podemos negar que “estamos ligados a la historia, “pero no somos el trueno ni manejamos el relámpago”. No se trata de una cuestión de optimismo o de pesimismo (“Los pesimistas son unos cobardes y los optimistas son unos imbéciles”, decía Heinrich Blücher, el esposo de Hannah Arendt). Se trata simplemente de la sabiduría provisional del único comunismo pensable: el comunismo de la finitud como horizonte posible pero no necesario del libre juego de las facultades humanas, con plena conciencia de los límites de las capacidades cognoscitivas, afectivas y praxeológicas del animal político y simbólico y de la frágil ecología de sus necesidades y de sus recursos.

* Este texto es el resumen sumamente condensado de un trabajo en curso. Por razones de espacio se eliminaron todas las referencias bibliográficas, así como una amplia gama de desarrollos argumentativos y razonamientos intermediarios. Pido disculpas al lector por el carácter exageradamente apodíctico que parecen asumir mis afirmaciones en este contexto.

Homenaje

Actualidad de ANTONIO GRAMSCI



El autor de *Quaderni del carcere* fue un pensador que adaptó el marxismo a los momentos y tiempos en los que vivió, desarrollando así una teoría y una ética sobre la revolución que todavía siguen vigentes

Por Francisco Fernández Buey*

Antonio Gramsci ha sido el comunista marxista más original del período de entreguerras y, probablemente con Ernesto Che Guevara, el más apreciado internacionalmente de los comunistas marxistas que vivieron en el siglo XX. El historiador británico Eric Hobsbawm recordaba hace unos cuantos años que, durante la década de los 80, Antonio Gramsci se había convertido en el pensador italiano más repetidamente citado en las publicaciones mundiales de humanidades y ciencias sociales.

Sin duda, esto último tiene una explicación. Se debe, en primer lugar, a que su biografía conmueve a toda persona sensible y, en segundo lugar, al gran interés que despertaron en muchos países del mundo tres colecciones de escritos suyos: las intervenciones políticas y político culturales de los años 1916 a 1926, los treinta y tres cuadernos que redactó durante el largo período carcelario al que fue condenado por el fascismo mussoliniano, conocidos como *Quaderni del carcere*; y al ➔➔➔

* Profesor de historia de las ideas en la Universidad Pompeu Fabra de Barcelona. Autor de *Leyenda a Gramsci*, Intervención SCA, España, 2001. Este ensayo es publicado con la autorización del periódico digital www.lainsignia.org, donde apareció originalmente.

➔ más de medio millar de cartas que envió a familiares y amigos, entre 1927 y 1937, desde aquellas prisiones y desde las clínicas por las que tuvo que pasar ya al final de su vida.

Si preguntáramos hoy a los más jóvenes de quienes se siguen sintiendo marxistas y comunistas acerca de aquellas personas de la propia tradición en las cuales la ética y la política han ido más unidas, estoy seguro de que, en cualquier país del mundo, la respuesta sería la misma: Antonio Gramsci y Ernesto Che Guevara. Si seguimos preguntando, la lista seguramente se haría más larga. Pero empezaría ya las dudas y, con ellas, las discusiones partidistas. Sobre Gramsci y sobre Guevara no hay dudas. Y cuando todavía algunas dudas puntillas o malevolentes se expresan sobre ellos en los medios de comunicación interesados, éstas no suelen durar.

Pero, por otra parte, los jóvenes que quieren hoy leer a Gramsci con calma y dedicación pueden encontrarse con el problema de que sus obras no estén disponibles en las principales librerías. Esta situación paradójica se explica por la desconfianza que, por lo general, suscitan en los últimos años los términos "comunista" y "marxista". Lo cual tiene, evidentemente, repercusión en la industria de la cultura y en el mercado del libro. Cuando algo suscita desconfianza, todo aquello que tenga que ver con ese algo, independientemente de su valor, se ve afectado. Y si Gramsci ha sido, como fue, un comunista marxista es lógico que los jóvenes, que han sido educados ya en la desconfianza y en el desprecio por todo lo que representó el comunismo marxista, tengan de entrada una cierta prevención ante su obra.

Ante situaciones así suele ser inútil tratar de adoctrinar a los más jóvenes desde las alturas del conocimiento de quien sabe que

Gramsci es ya un clásico y que la lectura de los clásicos debería ser obligatoria. Como dijo el poeta, lo peor es creer que se tiene razón por haberla tenido. No hay clásicos obligatorios. Y menos en una época posmoderna en la que los clásicos de tu canon tiran de la barba a los clásicos de mi canon y unos y otros son puestos en cuarentena por los clásicos del canon del de más allá. Siempre ha habido clásicos inactuales y situaciones en las que tal o cual pensador adquiere la categoría de clásico que tiempo atrás no tenía. Montaigne, por ejemplo, no solía estar entre los clásicos casi obligatorios hace unas décadas; hoy lo está. Karl Kraus, el autor de *Los últimos días de la humanidad*, pronto será un clásico obligatorio si la idea de que hay "guerras preventivas humanitarias" cuaja en este inicio de siglo y de milenio, como parece que está cuajando por imposición de la "compañía del gran poder".

Así pues, para entrar hoy en día en la vida y la obra de Antonio Gramsci, tanto más si no se es comunista y marxista y no se está, por tanto, ya bien predispuesto, hace falta un esfuerzo suplementario. Hacen falta afición a la memoria histórica, una cierta sensibilidad sentimental y un poco de espíritu compasivo, de piedad ante la tragedia del hombre en su historia. Tres cosas que, por cierto, cotizan a la baja en el mercado de valores. Por eso creo que la mejor manera de captar la benevolencia de un lector así es releer juntos los versos de Bertolt Brecht en el poema dedicado a los que vendrán, a los por nacer, a los hombres del futuro, que van a servir de lema a esta noticia de Gramsci. Aquellos versos fueron escritos en los años en que Antonio Gramsci sufría en las cárceles de Mussolini y expresan muy bien lo que ha sido el sentir de los revolucionarios de la época.

El que desde experiencias y vivencias muy diferentes, y durante

muchos años, haya habido una coincidencia tan grande de opiniones sobre Gramsci (y sobre Guevara) se debe a algo que debemos subrayar enseguida por obvio que sea: lo que, más allá de las diferencias culturales, se aprecia y se valora en Gramsci (y en Guevara) es la coherencia entre su decir y su hacer. Por eso al cabo de los años se les puede seguir considerando, con verdad, como ejemplo vivo de aquellos ideales ético políticos por los que combatieron.

¿Qué es lo que hace de Gramsci un personaje tan apreciado por las personas sensibles en estos tiempos difíciles para el comunismo y para los marxismos? Que siendo, como era, un dirigente, se entregó a la realización de su idea, de su proyecto, como uno más, sin ponerse a sí mismo como excepción de lo que preconizaba ni intentar racionalizar ideológicamente, como hicieron otros, la excepcionalidad del yo mismo que se quiere colectivo, que se quiere un nosotros. Para valorar suficientemente esta aproximación entre el yo y el nosotros en la persona llamada Gramsci sólo hay que fijarse en su forma de entender la relación entre el filosofar espontáneo ("todos los hombres son filósofos", escribió) y filosofía en sentido técnico (reflexión crítica particularizada acerca de las propias prácticas, de las propias concepciones del mundo), o en su forma de entender la relación entre intelectuales en sentido restringido, tradicional, y lo que él llamó "el intelectual colectivo" (una expresión que, por supuesto, no tiene nada que ver con la trivialidad mediática del "intelectual orgánico" sin pensamiento propio).

Sólo a un hombre que se ofrece a los otros como parte orgánica de un ideal y de una entidad colectivas, y que cumple con su vida esta promesa, se le puede ocurrir la idea de que el partido político de la emancipación es un intelectual

colectivo en el que el intelectual tradicional por antonomasia, en vez de quedar diluido o ser sobredimensionado, queda convertido en intelectual productivo, en intelectual que produce junto a los otros, junto a los trabajadores manuales que quieren liberarse. Porque de un hombre así se puede decir que ha renunciado a lo que es más característico del intelectual tradicional: su apego al privilegio social, su proximidad a la corte, al palacio, a los mercaderes del templo. Una de las aportaciones más interesantes de Gramsci en este ámbito fue, justamente, la propuesta de superar en el partido laico el tipo de relación (unilateral y unidireccional) entre "clérigos" y "simples" que ha sido característica de la Iglesia Católica y que, en gran medida, han heredado y secularizado casi todos los partidos políticos de la modernidad.

Sólo a un hombre que da más importancia al filosofar entendido como reflexión sobre las propias prácticas y tradiciones que a las filosofías académicas, y que, además, se pone al servicio de los otros para elevar la filosofía espontánea a ilustrado sentido común de los más, se le puede ocurrir la idea (en principio ajena al especialista, al experto o al licenciado en filosofía) de que todos los hombres son filósofos. Porque un hombre así ha renunciado a su privilegio como filósofo técnico en favor de otro tipo de filosofar, de un filosofar con punto de vista que se propone explícitamente ayudar a la colectividad de los de abajo.

Sólo a un hombre que ha asumido el conflicto entre ética de la convicción y ética de la responsabilidad como una cruz con la que hay que cargar necesariamente en una sociedad dividida, sin aspavientos olímpicos ni pretensiones elitistas, se le puede ocurrir la idea de que un día la política y la moral harán un todo al desembocar la política en la moral. Porque un

hombre así, aunque diga sentirse aislado y repita una y otra vez que él es y se siente como una isla en la isla, está en realidad comunicando a los demás, a sus interlocutores y a sus lectores, que, a pesar de su estado de ánimo, quiere ser, con ellos, un continente.

Por todo eso, y desde nuestro presente, el proyecto de Gramsci se puede entender como un continuado esfuerzo por hacer de la política (comunista) una ética de lo colectivo.

Gramsci no escribió ningún tratado de ética normativa. No era un filósofo académico ni un político al uso especialmente preocupado por la propia imagen. Tampoco puso las páginas de su obra luminosa bajo el rótulo con el que el asunto suele enseñarse en las universidades: "filosofía moral y política". Dedicó muy pocas páginas a aclarar su propio concepto de la ética. Como tantos otros grandes, habló y escribió poco de ética. En realidad sólo lo hizo, polémicamente, cuando entendió que se estaba confundiendo la política con la politiquería, la política en el sentido noble de la palabra con el hacer sectario o mafioso. Dio con su vida una lección de ética. Una lección de esas que quedan en la memoria de las gentes, de esas que acaban metiéndose en los resortes psicológicos de las personas y que sirven para configurar luego las creencias colectivas. Que las ideas cuajen en creencias: tal fue la aspiración de Gramsci desde joven, en el marco de una tradición crítica y con una identidad alternativa a la del orden existente, que se perfigura ya en la sociedad dividida.

Al hablar de la relación entre ética y política hay dos aspectos igualmente interesantes sugeridos por la palabra escrita y por el hacer de Gramsci. Uno de estos aspectos se plantea al preguntarnos acerca de la forma en que él mismo vivió la relación entre política y morali-

dad, sobre todo en los años de la cárcel cuando, enfermo, se negó a pedir la gracia a Mussolini. El otro asunto interesante brota al preguntarse cómo reflexionó Gramsci acerca de la relación entre el ámbito de la ética y el ámbito de la política y qué propuso a este respecto desde esa reflexión. Este es un tema, que en sus términos modernos, los propios de una conciencia desencantada ya incluso de las otras formas de hacer política, se planteó unos años antes Max Weber. Gramsci, como historicista, lo trató de otra manera, dialogando con Maquiavelo y con Kant, pero siempre con el pensamiento puesto en los problemas específicos, concretos, de su presente.

Pocas veces se han abordado juntos estos dos aspectos en la ya inmensa literatura gramsciana. Pero, a pesar de ello, es importante atender a las dos cosas y suscitar una discusión sobre el resultado de pensar las dos cosas a la vez. Lo es por una razón tan sustantiva como práctica: para superar la distancia, e incluso la separación, que se suele producir, a propósito de Gramsci, entre los estudios biográficos y los estudios técnico académicos que se centran en los conceptos básicos de los *Quaderni del carcere*. Pues las consecuencias de esta separación de asuntos suelen ser, por una parte, el reconocimiento de la coherencia ética de una vida que se juzga ejemplar, y, por otra, la insatisfacción ante la teorización gramsciana del vínculo existente entre ética y política, sobre todo por comparación con otros autores, académicos o no, que fueron contemporáneos suyos.

El lugar al que conduce esta separación de planos en los ambientes intelectuales es conocido. Lo diré de la forma más drástica posible. Conduce, en lo que hace a la valoración de Gramsci, a un juicio muchas veces escuchado en estos últimos años, del siguiente tenor: "He aquí alguien a ➔➔➔

➔ quien podemos considerar como un ejemplo de coherencia moral en el marco de la tradición comunista y que, sin embargo, hizo de su vida una tragedia y contribuyó a la tragedia de otros porque no fue realista, porque no supo pensar a fondo precisamente la relación entre lo ético y lo político”.

Quisiera decir enseguida, para evitar cualquier equívoco, que no comparto esta derivación intelectualista a propósito de Gramsci y que considero que la tragedia vital del hombre Antonio Gramsci (como la de algunos otros comunistas de su época) tiene que entenderse, en parte, como expresión de su circunstancia: del más general drama del comunismo occidental en un “siglo de extremos” (Hobsbawm) en el que muchas personas, en la Europa occidental, tuvieron que vivir, sabiéndolo, como “revolucionarios sin revolución”, sin esperanza pero con convicciones o sin más esperanza que la que brota del grito de los desesperados; y, en parte también, claro está, como resultado de una personalidad particularísima: escéptica pero volitiva, irónica pero intransigente, tan práctica en lo cotidiano como inclinada, a veces hasta la neurosis, hacia el puntillismo en las relaciones sentimentales. De todo ello hay muestras suficientemente expresivas en la correspondencia del propio Gramsci y en los testimonios que han dejado quienes le conocieron en vida.

Es cierto que, en la exposición de su proyecto, Gramsci ha acentuado la dimensión estrictamente política, tanto en las luchas sociales en que participó como cuando hizo análisis o propuso hipótesis teóricas. Pero esto no quiere decir que su proyecto fuera politicista o que infravalorara la ética. Sintomáticamente, siempre presentó sus propias convicciones como si fueran parte de un proyecto ético político; y en ese sentido hay que entender también su propuesta,

reiterada, de reforma moral e intelectual, que es consustancial al mismo.

Idealismo moral

Antes de ser detenido y encarcelado por el fascismo mussoliniano, entre el comienzo de la primera guerra mundial y noviembre de 1926, Antonio Gramsci había desarrollado una intensa actividad como crítico de la cultura y hombre político revolucionario en Turín, Moscú, Viena y Roma. Testimonio de aquella vida de febril dedicación a la política alternativa, a la causa del socialismo y del comunismo (en una Europa que se debatía entre la guerra y la revolución), son los seis volúmenes en que han sido agrupados los escritos gramscianos de esa época. En 1921, cuando se fundó en Livorno el Partido Comunista de Italia, Antonio Gramsci era conocido sobre todo como teórico de la experiencia sociopolítica alternativa más interesante del siglo XX en la península, la experiencia de los consejos de fábrica torineses que habían llegado a ocupar por algún tiempo las instalaciones de la empresa FIAT.

Entre 1919 y 1922 Gramsci escribió un considerable número de piezas políticas notables en los periódicos socialistas y comunistas de la época, en *Il grido del popolo*, en *La città futura*, en *Avanti*, y, sobre todo, en *L'Ordine Nuovo*, semanario del que fue animador y director. En *L'Ordine Nuovo* semanal Gramsci hizo un periodismo político nuevo: informado, culto, polémico y veraz a la vez; un periodismo político que fue apreciado no sólo en los medios socialistas, sino también entre liberales y libertarios de Turín. La fama de *L'Ordine Nuovo* traspasó fronteras y llegó, por ejemplo, a España, donde Joaquín Maurín escribía ya sobre Gramsci por aquellos años.

Aquel Gramsci joven, muy es-

pontáneo en la consideración de la actividad política, calificado de bergsonian, de soreliano y de voluntarista por algunos de sus compañeros de entonces, fue idealista en lo moral, y un duro crítico de los sindicatos existentes (a los que consideraba parte de la cultura establecida bajo el capitalismo).

He dicho idealista en lo moral y duro crítico de los sindicatos existentes. Y quiero subrayar aquí estas dos cosas porque ahora, como entonces, se suele despreciar de manera displicente el idealismo moral y se tiende a descalificar (diciendo que no son de izquierda, o que hacen el juego a la derecha política) a aquellas personas que, yendo contra la corriente, se atreven a criticar las actuaciones entreguistas u oportunistas de las direcciones sindicales. La verdad histórica es justamente lo contrario de lo que a este respecto se lee habitualmente en nuestros medios de intoxicación de masas: como todos los grandes revolucionarios que en el mundo han sido (empezando por Marx), Gramsci criticó a los sindicatos establecidos, postuló su renovación política y teorizó otras formas de organización y actuación de los trabajadores, en particular los consejos de fábrica.

Piero Gobetti, un gran humanista y liberal italiano de los de verdad, no de los que ahora se llaman neoliberales, nos ha dejado este sugerente retrato del joven Gramsci, teórico de los consejos de fábrica: “Gramsci ha dividido su actividad entre los estudios y la propaganda política. Es curioso que se haya visto absorbido por la política cuando en la universidad se contentaba con agudas y sutiles investigaciones de glotología. [...] Le animaba y le anima un gran fervor moral, un tanto desdeñoso y pesimista, por lo que cuando se habla con él por primera vez da la impresión de que tiene una visión escéptica de la vida. [...] Intransigente,

hombre que toma partido, a veces de forma casi feroz, es crítico también con los propios compañeros, y no por polemizar en lo personal o en lo cultural, sino por una insaciable necesidad de ser sincero”.

“Fervor moral”, “escepticismo pesimista” e “insaciable necesidad de ser sincero”. Ahí está la clave para entender lo que fue el joven Gramsci. Quienes en su época le acusaban de voluntarismo y de idealismo no llegaron a captar la diferencia que hay entre el idealismo de las almas bellas y el idealismo moral revolucionario del pensador y hombre de acción que se compromete en la política colectiva. Esa diferencia se puede expresar, muy sencillamente, con una frase pronunciada por el gran científico y moralista del siglo XX, Albert Einstein, a propósito de su contemporáneo Walter Rathenau: “Ser idealista cuando se vive en Babia no tiene ningún mérito. Lo tiene, en cambio, y mucho, seguir siéndolo cuando se ha conocido el hedor de este mundo”.

El idealismo moral positivo del joven Gramsci es del segundo tipo. Es el idealismo del hombre que sabe que no vive en el país de las maravillas, que conoce ya el insoportable hedor de este mundo dividido, de este mundo de las desigualdades, pero que, a pesar de ello, aspira primero a crear un “club de vida moral” y dedica luego la mayor parte de su tiempo a la reforma moral e intelectual de sus contemporáneos.

En relación con esto hay al menos cinco aspectos de la obra escrita por Antonio Gramsci entre 1916 y 1926 a los que conviene atender con algún detalle. El primero es su noción de “cultura”. El segundo, su noción de “utopía”. El tercero, su particular interpretación de la revolución rusa de 1917. El cuarto, su argumentación en favor de los consejos de fábrica. Y el quinto, su análisis de la cuestión meridional en Italia.



Cultura

En 1916 Gramsci tenía 25 años y el alma dividida entre la filología (los estudios de historia de la lengua y la literatura italianas) y el periodismo político. Estaba ya en el partido socialista italiano. Italia había entrado en la guerra y la posición a adoptar ante la guerra dividía a los socialistas en toda Europa. También en Italia. Gramsci había tenido inicialmente, en 1914, una posición muy particular a este respecto: era partidario de la neutralidad, pero no de una neutralidad cualquiera, “absoluta” (posición adoptada por la dirección del partido socialista italiano ante la guerra), sino de una neutralidad “activa y operante”. En eso había coincidido parcialmente con uno de los representantes más activos del ala izquierda o maximalista del partido socialista italiano hasta 1914, Benito Mussolini. La expresión misma “neutralidad activa y operante” es suya, aunque pronto la sustituyó por la crítica despiadada de toda neutralidad y la defensa activa del intervencionismo.

Como en Alemania y como en Inglaterra, la evolución de la guerra europea provocaba, también en Italia, de un lado fervores patrióticos y de otro antimilitarismos

radicales. En 1914, Gramsci estaba en medio, dividido. Pronto Mussolini dejó el partido socialista y empezó a defender la expansión militar italiana (en Albania, en África, en la frontera con Austria): un nacionalismo que tenía entonces la particularidad de presentarse como antiburgués, anticapitalista, antiliberal y antiparlamentario; un nacionalismo que se expresaba con palabras muy parecidas a las que empleaban los socialistas revolucionarios, e incluso los anarquistas (1), pero que, a diferencia de lo que decían éstos, exaltaba la milicia y las virtudes patrióticas. Esto no es tan inhabitual en el momento, en ese momento de guerra. Una evolución parecida sufrieron algunos de los más conocidos exponentes del movimiento futurista italiano, empezando por Marinetti, que escribía poemas glorificando la guerra y la belleza de las armas y que al mismo tiempo quería dirigirse a los obreros de las fábricas porque estaba fascinado por el mundo de las máquinas y de la producción en cadena. Ahí hay que ver uno de los orígenes profundos, sociocultural, de lo que luego, al acabar la guerra y fracasadas las tentativas revolucionarias, con la crisis del sistema liberal, acabaría siendo el fascismo de Estado, el fas-

► cismo institucional.

Gramsci, que estaba interesado al mismo tiempo por las manifestaciones vanguardistas de la alta cultura italiana del momento (el teatro de Pirandello, el futurismo) y por la cultura popular, siguió en esos años otro camino. Gramsci era entonces un internacionalista en lo político, pero con profundas raíces sardas. Aunque vivía en Turín y empezaba a sentirse vinculado al movimiento obrero torinés, mantenía al mismo tiempo relación con varios de los exponentes del movimiento autonomista de la isla de Cerdeña. Según dice en una carta escrita años después, por entonces había hecho suyo el eslogan de este movimiento autonomista: "Al mar con los continentales" (es decir, autonomía respecto de los italianos de la Península). Debe tenerse en cuenta que éste era un autonomismo de pobres, de gente del sur, que se consideran abandonados y explotados por la administración central romana (algo parecido a lo que representó el autonomismo canario respecto de los "godos" peninsulares).

En aquel momento histórico, la línea divisoria entre autonomismo e independentismo no estaba clara, y lo que separaba, en Italia, al norte industrial del sur campesino era fundamentalmente la cuestión social, las grandes diferencias existentes en el modo de vida. El joven Gramsci era, pues, un socialista internacionalista que se sentía isleño e inmigrante. Y es desde esa perspectiva que reflexiona sobre socialismo y cultura. Aspiraba a una cultura que fuera a la vez "cultura", por así decirlo, y popular. Popular quiere decir, en este contexto, propia de las clases populares (del proletariado y de los campesinos pobres). Gramsci pensaba, además, que la aculturación, la formación cultural, es parte sustancial de la reforma moral, que es la cultura lo que nos hace mejores moralmente.

Cultura es un concepto polimorfo y resbaladizo todavía hoy. Ya en 1916 hay varios conceptos de cultura en competición, y no sólo en la sociedad italiana. Como Gramsci quiere a la vez una cultura "cultura" y autónoma, propia de los de abajo, vuelve los ojos hacia el lugar clásico en que se ha planteado históricamente esa aspiración: el paso de la Ilustración al Romanticismo. Y al elaborar su concepto de cultura se inspira en un romántico alemán (Novalis) y en un ilustrado atípico italiano, que es el padre del historicismo, G. B. Vico, autor de *Ciencia nueva*. Desde ellos y con ellos mantiene Gramsci la idea de que el problema básico de la cultura es cómo cultivar el propio yo, cómo lograr la autonomía tanto en el plano individual como en la vida colectiva. Y desde ahí sugiere Gramsci una reinterpretación del clásico "conócete a ti mismo" (el dicho de Solón adoptado por Sócrates) en clave de realización personal y socialista.

Esto era muy atípico en el movimiento socialista italiano de la época, el cual, por lo general, al hablar de cultura se inspiraba en los clásicos de la propia tradición (en Marx y Engels, en Proudhon, en Fourier, en Cabet, en Bakunin, en Kropotkin, en Antonio Labriola) o en el enciclopedismo ilustrado. Pensando en los de abajo, sobre todo en los trabajadores, Gramsci aspira a otra cultura, a una cultura alternativa: que no se reduzca a la lectura de los propios clásicos ni sea tampoco mera acumulación de conocimientos. Dicho de otra manera, Gramsci se opone a la forma que el enciclopedismo había ido tomando, dentro y fuera de las universidades, por deformación del proyecto inicial de la Ilustración francesa; critica la cultura superficial del que sabe un poco de todo y se las da de sabio. Para Gramsci esa forma de cultura ha degenerado, en la universidad y en la calle: en un caso acaba en mera erudi-

ción; en el otro, en pedantería.

Define, en cambio, cultura como "organización, disciplina del yo interior, apoderamiento de la personalidad propia, conquista de superior conciencia por la cual se llega a comprender el valor histórico que uno tiene, su función en la vida, sus derechos y sus deberes". Relaciona esta aspiración con el hecho, indiscutible para él, de que el ser humano es sobre todo espíritu, creación histórica, no naturaleza. Lo que Gramsci propone es, pues, una ampliación, al campo del socialismo, de lo que históricamente representó el movimiento cultural y crítico de la Ilustración (y cita, sobre todo, a Diderot) que condujo a la revolución francesa.

Los rasgos más salientes del concepto de cultura que Gramsci propone son dos: crítica y orden. Crítica, en el plano colectivo, quiere decir crítica social, crítica del tipo de civilización imperante, desvelamiento de lo que ha representado y representa el capitalismo existente, pero también conocimiento, consciencia de lo que se es y se quiere ser alternativamente. Y "orden" quiere decir, para Gramsci, disciplina respecto de un ideal (2). Para lo cual el ser humano individual necesita conocer también a los demás, a los prójimos: su historia, su civilización, sus motivos. Al decir que cultura es orden y disciplina, Gramsci está invirtiendo el uso habitual de estas dos palabras. Dice lo que quiere decir polémicamente: lo que hay, lo que ordinariamente se llama el "orden existente", es en realidad desorden (desorden social y desorden moral), razón por la cual no hay que dejarse llevar por el prurito de que los de abajo deben oponerse al orden existente, admitido como tal, el desorden, la acción directa y destructiva, sino crear un "orden nuevo", de verdad, un mundo realmente ordenado y regulado, socialmente armónico. De esa reflexión polé-

mica han salido tanto su propuesta de crear un "club de vida moral" como los nombres de dos de las principales publicaciones en que colaboró: *La città futura* y *L'Ordine Nuovo*.

Utopía

La inversión de sentido de la palabra "orden", o sea, la recuperación del buen sentido de un término del que se apropian unilateralmente los que mandan, lleva a Gramsci a invertir también el sentido habitual en que se usaba entonces, durante los años de la primera guerra mundial, la palabra "utopía". Para ello Gramsci no se remonta a la etimología ("utopía" es, etimológicamente, no lugar; y este no lugar puede ser interpretado en sentidos contrarios: negativamente, como lo que nunca puede llegar a existir en parte alguna; positivamente, como lo que debería haber si el mundo fuera ordenado, armónico), sino que, una vez más, discute y polemiza con sus contemporáneos a partir de la interpretación de acontecimientos políticos sociales recientes o en curso, y desde ahí sugiere una reconstrucción de los usos de la palabra a lo largo de la historia.

La intención de cambiar el mundo de base, de transformarlo en un sentido igualitario, socialista, tal como se expresa en el canto de "La Internacional", suele identificarse vulgarmente con la utopía. La palabra degeneró, quedó deshonrada, a partir del momento en que se impuso el punto de vista según el cual toda propuesta de transformación, de cambio radical del mundo en que vivimos, es utópica, es una utopía, una ensoñación, ilusión irrealizable. Por eso, para empezar, Gramsci distingue entre el sentido histórico que tuvo la utopía desde el Renacimiento y, sobre todo, en el siglo XIX, y el uso contemporáneo, habitual, de la palabra. Históricamente con la

utopía se quería proyectar en el futuro un fundamento bien organizado que quitara a los de abajo, a los pobres y proletarios, la impresión de salto en el vacío. Pero lo que hace utópica —argumenta Gramsci— la aspiración al ideal de un orden nuevo no es el principio moral (igualitario) que lleva a esta aspiración, sino el exceso analítico en la formulación del ideal, el exceso de detalle sobre qué debe ser la ciudad ideal, sobre la sociedad del futuro, o sea, la pretensión de basarse en una infinidad de hechos (que, tratándose del futuro, son incalculables), en lugar de basarse en un solo principio moral, en función del cual luego se actúa. Lo que hace del ideal una utopía es la pretensión de prever más de lo que razonablemente el hombre puede prever tratándose del futuro.

El defecto de las utopías, que Gramsci llama "orgánico", estriba íntegramente en esto: en creer que la previsión puede serlo de hechos, cuando lo razonable es pensar que la prognosis, en cuestiones sociopolíticas y socioculturales, sólo puede serlo de principios o de máximas jurídicas. Las máximas jurídicas (el derecho, el *ius*, es, para Gramsci, la moral actuada, en acto) son creación de la voluntad de los hombres. Si se quiere dar a esa voluntad colectiva una dirección determinada, hay que proponerse como meta lo único que puede serlo; pues en otro caso, después de un primer entusiasmo, el detallismo, el exceso de detalle anticipado sobre la organización del futuro, hace que las voluntades se ajen, se disipen, que la voluntad individual y colectiva decaiga y que lo que fue entusiasmo inicial se convierta en mera ilusión o en desilusión escéptica o pesimista.

Este concepto gramsciano de "utopía" choca a la vez con las dos acepciones de la utopía entonces imperantes en el movimiento socialista. Una de ellas postulaba la conversión del ideal en programa

detalladísimo para el futuro, con la consideración de que si no se perfila con todo detenimiento y detalle cómo serán la ciudad y la sociedad del futuro los que tienen que cambiar la sociedad presente no se moverán porque les parecerá que no hay garantías y se resignarán. La otra versión postulaba algo así como el paso definitivo de la utopía a la ciencia, creía estar en posesión de esa ciencia superior, llamaba a su propia concepción "socialismo científico" y concluía, de manera determinista, que la buena aplicación de esta ciencia tenía que conducir a la sociedad armónica, regulada, socialista, con la consideración de que los hombres no van a cambiar el mundo fantaseando sobre el futuro sino conociendo las leyes de la historia como se conocen las leyes de la naturaleza.

En ese contexto, la revolución rusa de octubre de 1917 fue para unos y otros un auténtico test, el test histórico decisivo. Ante los hechos, unos pensaron que aquello era realmente una utopía, en el sentido de que en un país económica e industrialmente atrasado, como la Rusia de entonces, resultaría imposible llevar a buen término un programa socialista. Y los otros pensaron que aquellos hechos de 1917 significaban justamente la confirmación de que la buena ciencia (el marxismo teorizado por Lenin y los bolcheviques) había llevado a hacer realidad el ideal, el socialismo, al inspirar la revolución y cambiar de base por lo menos una parte del mundo. En esta controversia Gramsci adopta un punto de vista original: niega que haya leyes históricas con carácter absoluto; se opone a la aplicación de esquemas genéricos, muy abstractos (tomados de la interpretación del desarrollo normal de la actividad económica y política del mundo occidental) a la historia de Rusia; postula que todo fenómeno histórico tiene ►►►

➔ carácter individual o particular y que, por tanto, tiene que ser estudiado en su concreción; afirma que el desarrollo histórico se rige por el ritmo de la libertad; y acaba poniendo en primer plano el papel de la psicología, de la voluntad, de la subjetividad de los individuos que actúan desde y ante la necesidad particular. Rebate así Gramsci la opinión de que la revolución en curso tenga que ser considerada como una utopía.

Revolución

Cuando se produjo la revolución rusa de octubre de 1917 Gramsci había empezado a leer a Marx "por interés intelectual". No era un marxólogo ni un marxista académico ni siquiera un buen conocedor de las obras de Marx (como lo eran, por ejemplo, Rosa Luxemburgo o Karl Kautsky en la Alemania de aquellos años o Lenin en la Rusia revolucionaria). Gramsci era entonces un socialista revolucionario en formación, que exaltaba, ante todo, el espíritu de la rebelión y que tenía conciencia del cambio de fase que estaba significando la guerra en curso. Gramsci había hecho crítica teatral y crónica de costumbres y se había ocupado de problemas educativos y culturales, pero tenía ya pensamiento propio en todos los temas importantes que tocaba. Interpretó los acontecimientos del octubre ruso de 1917 como una revolución contra *El capital* de Marx e intuyó varias de las contradicciones por las que iba a pasar la construcción del socialismo en la Unión Soviética ya al inicio de los años veinte; contradicciones que luego, con el tiempo, han resultado decisivas a la hora de explicar la crisis de aquel sistema.

La interpretación gramsciana de la revolución rusa como una rebelión, tan inevitable como voluntarista que, contra las apariencias, entra en conflicto con las

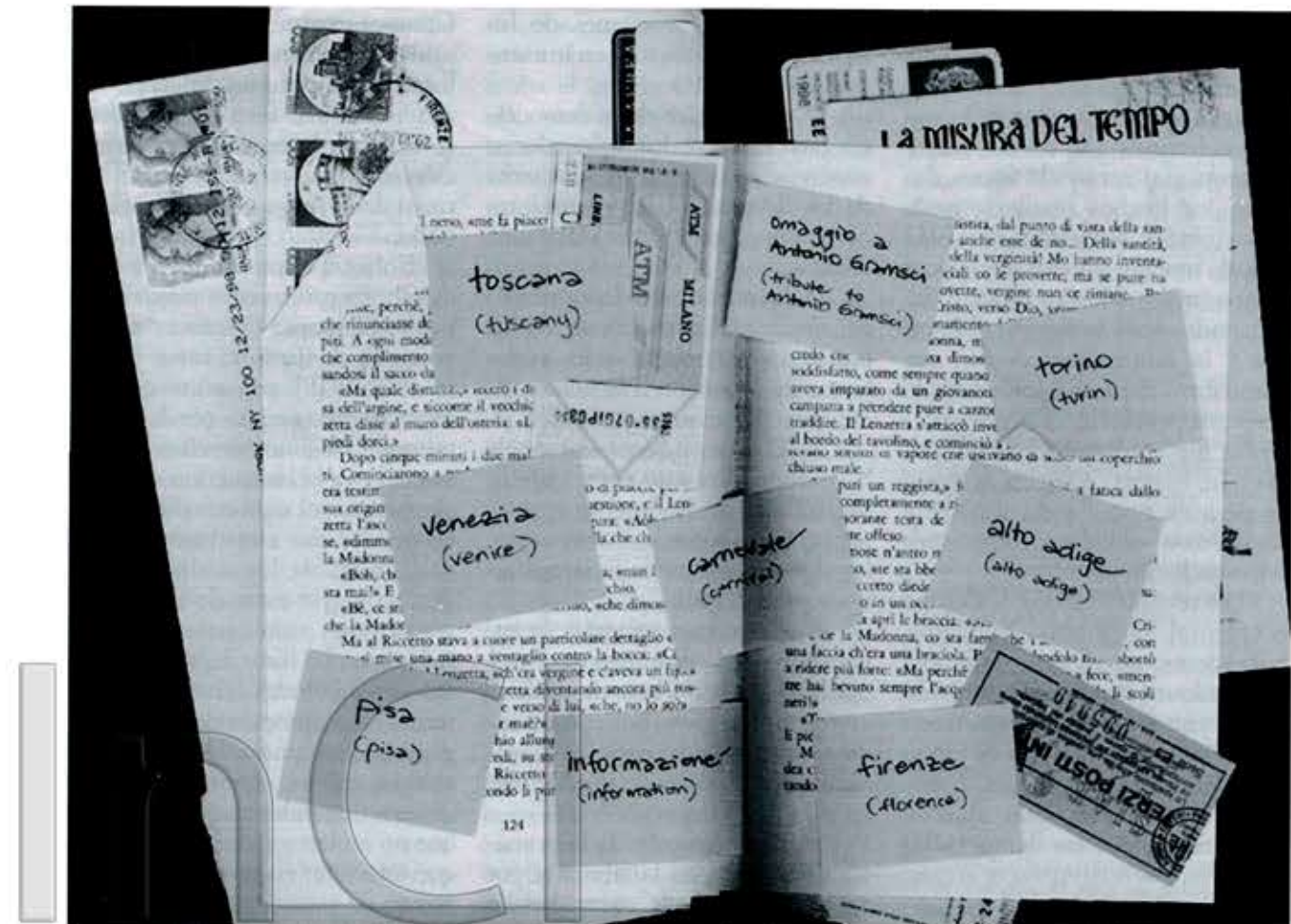
previsiones del primer volumen de *El capital*, fue en su momento tan atípica como sugerente y, en el fondo, acertada. Gramsci ha sido uno de los primeros socialistas en darse cuenta de la dimensión del problema político social implicado por una situación muy nueva en la historia de la humanidad, a saber: la situación de un proletariado minoritario en el conjunto de la sociedad rusa, que en 1917 no tenía nada que llevarse a la boca y que, sin embargo, resultó ser hegemónico, en un océano de campesinos, durante el proceso revolucionario propiciado por la guerra mundial; la situación paradójica, en suma, de una clase social que nada tiene, excepto —nominalmente— el poder político. Una contradicción histórica ésta, que quizás sólo resulta de verdad comprensible cuando se la analiza en términos parecidos a los que utilizaron Walter Benjamin y Bertolt Brecht al hablar de la Unión Soviética de entonces como de un "pez cornudo" (3).

No hay necesidad de forzar la interpretación de los textos para afirmar la proximidad de esas líneas de Antonio Gramsci al espíritu y al estilo metódico de la tardía lección de Marx —una de las últimas, relacionada precisamente con la posibilidad de la revolución en Rusia— a la redacción de *Otetschestwennyi Sapiski*: "Así, pues, unos acontecimientos de llamativa analogía, pero desarrollados en diferentes medios históricos, desembocaron en resultados por completo diferentes. Si se estudia cada uno de esos procesos por sí mismos y luego se comparan con otros, se encuentra fácilmente la clave del fenómeno; pero nunca se conseguirá abrir las puertas de su explicación con la gancha de una teoría histórico filosófica general cuya mayor excelencia consista en ser suprahistórica".

Se dirá que Gramsci no pudo conocer esa carta de Marx. Y es cierto. La interesante lección de

método que de ella se desprende no la aprendió Gramsci en los "textos célebres", sino, una vez más, en la reflexión individual mediada por el debate colectivo sobre una realidad en cuya transformación se sentía inmerso. Eso sugiere también, entre otras cosas, las ventajas de la mayéutica, de lo que se ha llamado el socratismo gramsciano. Pues aciertos como los citados —ya sea en lo referente al método o en lo que respecta a la aplicación del mismo— no se producen por una especie de iluminación intelectual del momento, sino precisamente por la consciencia, arraigada en el investigador práctico, de la decisiva función que en toda investigación científico social tienen las hipótesis (o "el esfuerzo de la fantasía", como también dice el propio Antonio Gramsci en un pasaje), y por la determinación del particular carácter que esas hipótesis cobran en un campo de actividad, como es la política, en el cual la construcción teórica de las alternativas defendidas opera de manera inmediata sobre la vida misma de los hombres. La ética se funde, pues, en ese planteamiento, con la política, y la afirmación de la libertad en el proceso histórico ocupa un lugar primario en la formulación de hipótesis en que basar una política científicamente fundamentada. Por eso, al tratar de las expectativas revolucionarias, en vez de hablar de convicciones éticas y de responsabilidades políticas, separadamente, Gramsci usará por lo general la expresión "ético político". Y por eso, frente a la politiquería y el verbalismo, repetirá Gramsci tantas veces que la verdad es revolucionaria, que la verdad es la táctica de la revolución.

La pregunta interesante, que vale la pena hacerse hoy en día, en una situación psicosociológica tan cambiada (cuando ya hay quien va diciendo por ahí que de la historia comunista no quedará ni rastro) es



ésta: por qué motivos un hombre tan sensible y crítico como Gramsci, que se daba cuenta de las contradicciones internas de aquel sistema surgido de la revolución de octubre, no sólo despreció la argumentación socialdemócrata de la época (según la cual el atraso económico de Rusia hacía inviable el triunfo de la revolución socialista allí), sino que, además, exaltó aquella revolución, la revolución contra *El capital* (con sus contradicciones incluidas), ateniéndose al hecho de que ésta expresaba el anhelo de un orden nuevo que brota de los de abajo, de los asalariados explotados aliados con los campesinos pobres. ¿Por qué, en definitiva, prefirió Gramsci aquel "pez cornudo" al viejo orden capitalista, en sus diferentes formas, dominante en otros países de Euro-

pa o en los Estados Unidos?

La pregunta no es gratuita. Si la hago ahora es porque una pregunta así debería tener una connotación singular para los más jóvenes y porque sin una respuesta cumplida y suficiente a la misma podría parecer que, en efecto, la historia del movimiento comunista moderno no ha sido otra cosa que una equivocación integral, en la que los hombres (incluido Gramsci) habrían caído entonces sólo por ignorancia o por dogmatismo, o sólo por maldad. El que Gramsci (y muchos otros hombres y mujeres como Gramsci en toda Europa) hayan aceptado pensar a fondo aquella contradicción, y vivir con ella, y seguir siendo comunistas es, en mi opinión, un motivo para no dejarse llevar ahora por las trivializaciones y simplificaciones

de los libros sólo negros del comunismo.

Consejos de fábrica: otra democracia

Gramsci quedó impresionado por lo que le pareció espontaneidad del proceso revolucionario en Rusia y, sobre todo, vio en aquella revolución una palabra nueva. Esa palabra es soviét (consejo; *consiglio* en italiano). El soviét o consejo asambleario (de obreros, soldados o campesinos) había sido una creación de la primera revolución rusa, de la revolución de 1905. Es una institución o una forma de organización típica de un país, como era Rusia entonces, sin sindicatos ni tradición sindical, de un país en el que casi todos los intentos de organizar sindicatos habían si-

do reprimidos por el absolutismo zarista y en el que la mayoría del tiempo, cuando los hubo, éstos tuvieron que ser clandestinos o semiclandestinos. Los soviets reaparecieron con renovada fuerza durante los hechos revolucionarios de octubre y noviembre de 1917 cuando muchos obreros y no pocos campesinos y soldados estaban desesperados ante la guerra, el hambre y la inoperancia de los que mandaban. Sintomáticamente, la consigna revolucionaria por excelencia fue entonces: "Todo el poder a los soviets". Que era la forma de decir en ruso: "Todo el poder a los obreros, soldados y campesinos organizados en asambleas".

Los revolucionarios de Europa occidental (alemanes, húngaros, holandeses, españoles, italianos) y estadounidenses (Daniel de Leon, entre otros) interpretaron los soviets como una nueva forma de democracia, como una democracia más amplia, más abierta, más directa, que las democracias liberales, semirrepresentativas, que se habían conocido hasta entonces. Desde 1919 hubo intentos en Europa de reproducir aquella fórmula: en Hungría, en Alemania (Baviera, Berlín), en Holanda, en España, e incluso en los Estados Unidos de Norteamérica. Y, por supuesto, también en Italia, particularmente en la Italia industrial, en Turín, donde vivía Gramsci. El movimiento obrero en Turín recogió aquella iniciativa entre 1919 y 1920, ocupó las fábricas (particularmente la FIAT) y se organizó en "consejos de fábrica". La publicación en la que trabajaba Gramsci entonces, *L'Ordine Nuovo*, se convirtió en órgano de expresión de aquella experiencia, alejándose de la línea de actuación de los sindicatos existentes y del partido socialista.

Aun dentro de su diversidad los consejos obreros de esos años compartieron una serie de notas características que pueden hallarse

en las distintas versiones de los mismos. Esas notas son, en lo esencial, las siguientes:

1ª. La práctica de la democracia directa entre los trabajadores, concretada en la elección directa de los delegados o representantes obreros en asambleas de taller y de fábrica.

2ª. La afirmación del principio de revocabilidad constante de los mandatos o delegaciones como forma de oposición a la burocratización y el caciquismo.

3ª. El intento de superación de la división existente entre obreros organizados sindicalmente y obreros no organizados, así como entre los diferentes niveles y categorías de la producción.

4ª. Consecuentemente, la superación de la organización obrera por oficios como forma de sindicación anticuada y no correspondiente al nivel de desarrollo y organización de las fuerzas productivas en el capitalismo posbélico.

5ª. La afirmación de la primacía de la lucha en la fábrica y, por consiguiente, de la necesidad de que la dirección de la lucha obrera estuviera en la fábrica misma.

6ª. El intento de demostrar la posibilidad de la gestión obrera de la producción en la fábrica prescindiendo de los capitalistas propietarios de los medios de producción (4).

Cuando surgen los consejos de fábrica en Italia, Gramsci tenía veintiocho años. Había abandonado ya la idea de doctorarse con una tesis sobre historia del lenguaje, vivía muy modestamente del periodismo y entregado a la política cultural en el seno del partido socialista. La experiencia de los consejos de fábrica de Turín fue para él el principio de la dedicación exclusiva a la política revolucionaria. Colaboró directamente con los obreros que ocupaban las fábricas y se convirtió en el principal teórico de los consejos de fábrica de Turín. Pero, hablando con propiedad,

Gramsci no era un político profesional como otros dirigentes socialistas ni tampoco un dirigente sindical, sino más bien un periodista culto (para la época), con formación universitaria, que hizo suya la causa de la vanguardia del proletariado.

Sobre el origen de los consejos de fábrica turineses es mejor dejar hablar al propio Gramsci: "En las empresas de Turín existían ya antes [de 1919] pequeños comités obreros, reconocidos por los capitalistas, y algunos de ellos habían iniciado ya la lucha contra el funcionarismo, el espíritu reformista y las tendencias constitucionalistas o legalistas de los sindicatos. [...] Pero la mayor parte de esos comités no eran sino criaturas de los sindicatos; las listas de los candidatos a esos comités (comisiones internas) eran propuestas por las organizaciones sindicales, las cuales seleccionaban preferentemente obreros de tendencias oportunistas que no molestaran a los patronos y que sofocarán en germen cualquier acción de masas. Los seguidores de *L'Ordine Nuovo* propugnaron en su propaganda, ante todo, la transformación de las comisiones internas, y el principio de que la formación de las listas de candidatos tenía que hacerse en el seno de la masa obrera, y no en las cimas de la burocracia sindical. Las tareas que indicaron los consejos de fábrica fueron el control de la producción, el armamento y la preparación militar de las masas, su preparación política y técnica" (5).

La crítica y el rechazo de la orientación reformista de los sindicatos está, pues, también aquí, en el principio de los consejos obreros, combinada en este caso con el aprovechamiento en un sentido creador de ambiguas formas organizativas anteriores. Pero la teorización gramsciana al respecto no se limita a enjuiciar críticamente las tendencias reformistas o falsamente revolucionarias dominantes

en los sindicatos de la época, sino que penetra en el fondo del problema del sindicato como institución. La sustancia de esa teorización podría resumirse como sigue.

Los sindicatos —argumenta Gramsci— han surgido históricamente como una consecuencia directa del capitalismo, es decir, de la necesidad que los trabajadores tienen de vender su fuerza de trabajo al mejor precio posible; son, por tanto, instituciones inherentes al propio modo de producción capitalista, instrumentos para la negociación contractual de los trabajadores que permite a éstos alcanzar mejores condiciones de vida, pero que por su misma naturaleza concurrencial y por los objetivos que se proponen no llevan dentro de sí nada que apunte hacia la sociedad nueva, hacia la sociedad comunista. Consiguientemente, el sindicato "puede ofrecer al proletariado expertos burócratas, técnicos preparados en cuestiones industriales de índole general, pero no puede ser la base del poder proletario", no puede ser instrumento para la renovación radical de la sociedad.

El resultado de esas modificaciones es la evidencia con que sale a la luz el contraste entre obreros sindicados, afiliados al sindicato, y obreros no sindicados, los cuales, sin embargo, comparten una misma problemática y una misma lucha. La palabra nueva es, desde este punto de vista, investigar la organización de la fábrica como instrumento de producción para encontrar en ella, en el obrero como productor, como creador y no como simple asalariado, el germen del futuro Estado, de la democracia nueva.

Ahora bien, la prefiguración del nuevo estado en la democracia obrera encarnada por los consejos de fábrica no tiene que olvidar, claro está, el resto del entramado social. Eso quiere decir que dentro de la fábrica misma los obreros habrán de contar con la colaboración

de otras categorías en la época menos numerosas pero, como ya afirmaba el propio Gramsci, "no por ello menos indispensables": los técnicos de la producción y de la administración, los trabajadores intelectuales. Con respecto a la colaboración de los técnicos en el control obrero de la producción y en la construcción del nuevo estado, Gramsci partía del exacto reconocimiento del cambio que se había producido en las relaciones entre los componentes de esta categoría y el empresario industrial, señalando con mucha precisión y lucidez para el momento en que escribe (1920) un hecho al que sólo varias décadas después nos hemos habituado a considerar como esencial. A saber, que el "técnico se reduce también a productor, vinculado al capitalista mediante anudamientos y crudas relaciones de explotado a explotador. Su psicología pierde las incrustaciones pequeño-burguesas y se hace proletario, se hace revolucionario".

Es verdad que en esa última identificación (la psicología del técnico se hace proletaria, se hace revolucionaria) hay una muestra del residuo idealista y en este caso también mecanicista en la teoría gramsciana de los consejos basada, tal vez en exceso, en el productivismo. Pero no mucho después de escribir eso, como en tantas otras ocasiones, Gramsci vuelve sobre el tema, recapacita y añade el dato sustantivo de que los empresarios industriales suscitan o tratan de suscitar artificialmente la competición entre obreros y técnicos, dato éste que le permite concluir, con más justeza, que los sistemas de trabajo tienden a hermanar a esos actores de la producción y les impulsan a unirse políticamente (6).

Fuera de la fábrica, los comités obreros se complementarían con comités de barrios representativos de otras categorías de trabajadores y con organizaciones campesinas

equivalentes, articulando así en conjunto un sistema de democracia proletaria que habría de constituir el embrión del futuro sistema de los soviets políticos, cuya base es la asamblea y cuyo principio está en la consideración de que las representaciones o delegaciones tienen que ser emanación directa de las masas y estar vinculadas a éstas por un mandato imperativo.

1 El 6 de abril de 1920 Benito Mussolini escribía: "Yo estoy en favor del individuo y contra el Estado. Abajo el Estado en todas sus formas y sea cual sea su encarnación: el Estado de ayer, de hoy y de mañana, el Estado burgués y el socialista. A nosotros, que somos los últimos sobrevivientes del individualismo, sólo nos queda, en el oscuro presente y para el tenebroso mañana, la religión absurda, pero siempre consoladora de la anarquía". Poco antes Mussolini había enviado un telegrama de felicitación a Enrico Malatesta con motivo del regreso de éste a Italia. Cf. Nino Valeri, "La marcia su Roma", en AA.VV., *Fascismo e antifascismo (1918-1936)*, Feltrinelli, Milán, volumen II, pág. 109.

2 La mejor reconstrucción de la noción de "orden" en la obra de Gramsci sigue siendo: M. Sacristán, *El orden y el tiempo*, edición de A. Domingo, Trotta, Madrid, 1991.

3 Walter Benjamin, *Versuche über Brecht*, traducción castellana de J. Aguirre en *Tentativas sobre Brecht*, Taurus, Madrid, 1975, pág. 152: "Unos días después [comienzos de agosto de 1934] habló Brecht de una 'monarquía obrera', y yo comparé este organismo con los grotescos juegos de la naturaleza que en forma de un pez cornudo o de otras monstruosidades pueden sacarse de lo hondo del mar a la luz del día".

4 A. Gramsci, *L'Ordine Nuovo, 1919-1920*, al cuidado de V. Gerratana y A. A. Santucci, Einaudi, Turín, 1987. Gramsci va estableciendo las notas características de los consejos de fábrica, en polémica con el sindicalismo existente, en: "Ai commissari di reparto delle officine FIAT-Centro e Brevetti" (13-IX-1919), "Sindacati e Consigli" (11-X-1919), "Sindacalismo e Consigli" (8-XI-1919), "Lo strumento di lavoro" (14-II-1919), "Il consiglio di fabbrica" (5-VI-1920), "Sindacati e consigli" (12-IV-1920), "Il movimento torinese dei consigli di fabbrica" (VII-1920).

5 "Il movimento torinese dei consigli di fabbrica", publicado, sin firmar, en *L'Ordine Nuovo*, del 14 de marzo de 1921, aunque redactado en julio del año anterior (traducción castellana en *Antología*, cit., pág. 89).

6 "Lo strumento di lavoro", en *L'Ordine Nuovo*, 14 de febrero de 1920.

Reflexiones teóricas

El poder estatal y LA CONSTITUYENTE



Indigenistas, cívicos y constitucionalistas se encuentran atrapados en la ilusión de la ingeniería jurídica. En el fondo, sólo buscan en la constituyente reformas para mejorar los mecanismos de dominación

Por Raúl Prada Alcoreza*

Nos encontramos ante la posibilidad de una asamblea constituyente, el problema al respecto no es tanto su convocatoria o la elección de los constituyentes, sino lo que se va a tratar en la asamblea misma. Se ha hablado mucho de transformar el país, de refundar la nación y de constituir las bases que reconozcan

*Profesor universitario, autor de varios libros, el último de ellos se titula *Largo octubre*, Plural, 2004.

los plenos derechos de las poblaciones nativas. Algunos ideólogos del movimiento indígena expresan la intención de indianizar la constitución; mientras otros proponen la incorporación de las autonomías en la constitución. Todos estos bocetos son todavía vagas generalidades, están lejos de ser propuestas acabadas, susceptibles de convertirse en procedimientos operativos.

El peligro está, pues, en discutir generalidades, aunque éstas puedan ser sugerentes. Lo que importa para el caso, es la posibilidad de una asamblea constituyente, es no sólo debatir propuestas elaboradas, elucidas en su propia coherencia y sistematicidad, sino en comprender su correlación dinámica con el campo de fuerzas, con los intereses de las clases sociales, pueblos, naciones, y etnias encontradas. Lo que interesa es desenrañar el valor histórico político de lo que está en concurrencia.

El dilema de la asamblea constituyente se encuentra marcado por la diferencia que hay en tratar de resolver el conflicto social, dilema que se da al reconocer los poderes prácticos. En esta perspectiva, la asamblea constituyente trata de lograr un acuerdo, un gran pacto inicial, un consenso social que dirima sobre la diferencia, buscando limitar y compensar los poderes de unos sectores y de otros. Una asamblea constituyente ecléctica, con demasiada obsesión por el equilibrio, terminaría estática y se derrumbaría en su propia inoperancia, a no ser que una fuerza social gravitante se aproveche de los instrumentos constitucionales y los use para ejercer hegemonía.

Siguiendo el contraste, otra posibilidad de la asamblea constituyente es que ésta se conforme como poder constituyente; es decir, que la instancia de la asamblea sea supeditada a la fuerza creativa del poder constituyente. Esta

asamblea constituyente supeditada al poder constituyente de la multitud no sólo estaría conformada por las fuerzas vivas de la sociedad, sino que expresaría discursivamente los anhelos transformadores del poder constituyente. Entre ambas posibilidades, la de una asamblea constituyente constitucionalista y la de una asamblea constituyente constitutiva, tenemos una variedad de viabilidades que deben tomarse en cuenta, dependiendo de los efectos que causarían en el campo político. Entre las más preocupantes de estas posibilidades se encontraría la circunstancia que nos lleve a una asamblea constituyente que reproduzca la estructura constitucional de la Constitución anterior, introduciendo algunas modificaciones, algunos cambios, que pueden ser más retóricos que fundamentales.

Entre las variaciones de los estilos de la asamblea constituyente también se encuentra la posibilidad de que la sumatoria de los cambios terminen legitimando el poder de grupos privilegiados. Con todo esto se habría vivido una experiencia frustrante en la que el poder constituyente de la multitud terminaría expropiado por una ingeniería constitucional, que no haría otra cosa que limitar ese poder restringe las consecuencias transformadoras de su fuerza, logrando reiterar políticamente las condiciones impuestas por las estructuras de poder vigentes.

¿Cómo escapar a este desenlace político? ¿Cómo lograr mantener la fuerza creativa del poder constituyente? ¿Cómo hacer que esta fuerza sea duradera en el transcurrir histórico? ¿Cómo evitar que el poder constituyente sea expropiado por el aparato constitucional? Quizás la solución democrática tenga que ver con las relaciones que establece la asamblea constituyente con la multitud. Se trata, entonces, de convertir a la asamblea constituyente en

el lugar donde confluyan las voluntades de la multitud, donde lleguen las elaboraciones colectivas del intelecto general, donde se traslade la multiplicidad y pluralidad de asambleas desplegadas en la matriz social. Hay que supeditar, pues, la asamblea constituyente al control social de las asambleas permanentes conformadas en el cuerpo social. La democracia no puede ser sino el producto constante de la participación de todos.

Condorcet aconseja que cada generación construya su propia constitución. En este sentido, la constitución revolucionaria francesa de 1793 establecía que: "Un pueblo siempre tiene el derecho de revisar, reformar y cambiar su Constitución. Una generación no puede someter a sus leyes a generaciones futuras" (1).

Se supone que son distintos horizontes históricos los que les competen vivir a las generaciones y que la constitución debe transformarse adecuándose a las condiciones sociopolíticas de los distintos contextos. Esta certeza puede conservarse en su generalidad, empero de lo que se trata es de comprender el proceso constructivo de la constitución, describir el mapa de fuerzas que le dio lugar. En otras palabras, es indispensable entender la relación histórica que se da entre poder constituyente y constitución. Esto es precisamente lo que vamos a tratar de mostrar en este ensayo.

Condiciones de posibilidad histórica de la constituyente

La asamblea constituyente es una consigna democrática que se mueve en el tiempo y en el espacio social. Recoge más bien en su seno las modificaciones estructurales vividas en los periodos anteriores. El acto de fundación que es la asamblea constituyente se propone corregir las falencias y desigualdades estructurales que

➔ atentan contra las condiciones de desenvolvimiento abierto y expansivo de la praxis democrática. La fundamentación de la asamblea constituyente no puede ser otra que el desenvolvimiento pleno de la democracia, considerando el nuevo contexto histórico en el que se mueven las fuerzas y las instituciones.

La asamblea constituyente está íntimamente ligada al poder constituyente de la multitud. Esta fuerza social se expresa creativamente como poder constituyente, este poder usa la asamblea como escenario deliberativo y resolutivo para constituir en ley las demandas sociales, las pasiones y deseos de la gente, para armonizar fuerza y discurso, estructura y superestructura. Por eso la asamblea constituyente debe corregir el mapa de desigualdades, debe destruir las bases donde se genera la corrupción, que atenta contra el ejercicio de la democracia. Estas bases tienen que ver con el monopolio de la violencia, el monopolio de tierras, el monopolio del capital, la privatización de los recursos naturales, el monopolio de las representaciones, el monopolio de la voz y de las imágenes. Se requiere entonces democratizar estos lugares distribuyendo equitativamente estos recursos sociales, culturales, políticos, comunicativos y naturales.

En el horizonte histórico que vivimos, relativo a la globalización—que también puede caracterizarse económicamente como *postfordista*, caracterización que tiene que ver con la virtualización del trabajo y la informatización de la producción, que en sus dimensiones regionales y locales, bolivianas y latinoamericanas, puede definirse como período neoliberal, de ajustes estructurales privatizadores—la mayor distorsión que atenta contra el desenvolvimiento democrático es la autonomización de lo económico y de lo político respecto de lo social. Es más, el problema

se desarrolla como perversión cuando lo social es subsumido a lo económico y lo económico invade lo político en su expansión maquínica desenfundada.

En estas condiciones, la sociedad se encuentra supeditada al capital, la democracia se halla restringida a la simulación política, al teatro de las representaciones que enmascaran la corrupción generalizada en los aparatos que atraviesan al Estado y las instituciones que generan la economía. En este horizonte, una necesaria corrección fundamental que traería la asamblea constituyente es la recuperación del ámbito de lo social. Esta esfera debe no sólo recuperar su autonomía sino debe subordinar a su propia praxis y demanda a las otras esferas, la política y la económica. La asamblea constituyente debe situarse en la temporalidad de la subversión social.

El poder constituyente y la crisis estatal

El poder constituyente es la fuerza inmanente del acontecimiento social; acontecimiento entendido como el flujo de múltiples singularidades históricas, singularidades que realizan la expansión efectiva de la existencia. Se puede decir que el poder constituyente es la voluntad de poder, en tanto que la asamblea constituyente es la fuerza estética afirmativa de la caosmosis (2).

Esta recurrencia comparativa de la tesis de Antonio Negri con la crítica estética de Friedrich Nietzsche no es improvisada. Negri logra conectar la crítica de la economía política con la crítica de la filosofía que despliega Nietzsche, retomando las corrientes críticas postnietzscheanas, desarrolladas por Foucault, Deleuze, Derrida y Lyotard. Esta conexión tiene mucho que ver con el concepto de poder constituyente, fuerza efectiva de la historicidad que no puede ser sintetizada dialécticamente.

El poder constituyente es la indeterminación histórica. Como dice Negri, hablar de poder constituyente es hablar de democracia (3). Es hablar de la historia de la democracia, del constante nacimiento y renacimiento de la democracia, a partir de la potencia y las posibilidades desplegadas por la fuerza social. La democracia entendida como conflicto social, como lucha contra las desigualdades desde la base del prejuicio social de la igualdad. Negri dice que: “La democracia es en efecto, teoría del gobierno absoluto, mientras que el constitucionalismo es teoría del gobierno limitado. Luego práctica de la limitación de la democracia” (4).

Hay pues una contradicción, una tensión inestable, entre el poder constituyente y el poder constituido. Entre democracia como acción de masas y constitucionalismo. El concepto de poder constituyente expresa en definitiva el desenvolvimiento de la crisis estatal.

Desde la perspectiva de la ciencia jurídica, el poder constituyente es la fuente de producción de las normas constitucionales. Se trata del poder de instaurar un nuevo ordenamiento jurídico, de regular las relaciones jurídicas en el seno de una nueva comunidad (5). Sin embargo, la ciencia jurídica no nos dice de dónde sale el poder constituyente, lo concibe como salido de la nada. La ciencia jurídica percibe de manera paradójica al poder constituyente, como fuerza omnipotente en cuanto nace de la nada y crea instituciones; pero ese impulso extraordinario es limitado, en cuanto estas instituciones se ponen a funcionar el poder constituyente debe someterse al poder constituido.

Sin embargo, el poder constituyente no sólo es omnipotente, sino también expansivo en el tiempo y en el espacio. Su expansión no se da en el mapa institucional sino en el espesor del tiempo inmanente de la historia efecti-

va, devenir que nace y recorre los cuerpos sociales. Este proceso interno, esta praxis creativa, es limitada por los dispositivos jurídicos políticos o, en otros casos, subsumido e integrado a la máquina constitucional.

En el balance que hace Negri sobre el concepto jurídico del poder constituyente encuentra tres corrientes, y tres son, entonces, las soluciones propuestas. Según unos, el poder constituyente es trascendente respecto al sistema del poder constituido; su dinámica viene impuesta al sistema desde el exterior. De acuerdo a otro grupo de juristas, aquel poder es, por el contrario, inmanente, su presencia es íntima, su acción es la de un fundamento. Un tercer grupo de juristas considera la fuente del poder constituyente ni trascendente ni inmanente, sino integrada, coextensiva, sincrónica del sistema constitucional positivo (6).

En cualquiera de estos tres casos, el poder constituyente no puede reducirse a los límites impuestos por la ingeniería constitucional; el poder constituyente es irreductible. Tampoco una interpretación sociológica, al estilo de Max Weber, puede atrapar al poder constituyente. De acuerdo a la interpretación weberiana, el poder constituyente se encontraría en un intervalo sociopolítico definido por el modo carismático y el modo racional de los estilos de resolución representativa y en el ejercicio de la práctica política. El poder constituyente no es un acontecimiento jurídico político, forma parte más bien de la historia efectiva de las sociedades, se trata de un acontecimiento histórico político.

Lo histórico y lo político son dos ámbitos que genera el poder constituyente, dos dimensiones en las que adquiere temporalidad y corporalidad, se hace recurrente y adquiere forma. Pero, lo que importa aquí no es tanto la historicidad del poder constituyente, tam-



LUIS ZILVETI

poco la forma o las formas que adquiere en coyunturas o períodos determinados, sino la propia recurrencia del poder constituyente como potencia histórica y como contrapoder.

El poder constituyente según Toni Negri

Para deconstruir el concepto de poder constituyente es menester desandar el recorrido de su formación histórica, de sus irrupciones violentas, de sus metamorfosis, de sus discontinuidades y saltos, de sus victorias, de sus derrotas, de sus supeditaciones y, también, de sus transgresiones. Nada mejor para hacer esto que comentar el texto de Antonio Negri, titulado, precisamente, *Poder constituyente* (7), un estudio erudito, histórico y teórico que puede ser tomado como una arqueología y una genealogía del poder constituyente.

El libro de Negri comienza con el análisis del concepto de poder constituyente como crisis. La primera parte del capítulo se desarrolla como crítica de la razón jurídica, racionalidad encargada de construir arcaísmos normativos para atrapar la fuerza constituyente de lo social. Sigue con la elucidación de la contradicción inhe-

rente al poder constituyente y poder constituido, contradicción develada como conflicto entre constitución y revolución. Finaliza este capítulo con la puesta en escena de la constitución de las subjetividades, substrato deseante y pasional de la historia de la lucha de clases.

El capítulo segundo interpreta ingeniosamente el paradigma maquiavélico; descubre las tensiones contenidas en la narratividad del filósofo político renacentista. La temporalidad política se encuentra atrapada en las indecisiones de El Príncipe. Maquiavelo logra concebir la democracia como gobierno absoluto en un campo alternativo de reformas en el Renacimiento. Según Negri, todo esto nos traslada a una ontología crítica del principio constituyente.

El capítulo tercero trata sobre el modelo atlántico como teoría del contra poder. El referente es la guerra civil inglesa y la emergencia de las prácticas discursivas republicanas. La primera parte trabaja la versión inglesa de la renovación de la crisis renacentista. La segunda parte se detiene en la interpretación erudita de la teoría de James Harrington que construye el concepto de poder constituyente como contrapoder. La tercera parte concluye la evaluación del paradigma atlántico con una ponderación teórica de los límites del motor constituyente, entendiendo estos límites como obstáculos constitucionalistas.

El capítulo cuarto analiza las consecuencias políticas de la guerra de la independencia norteamericana; se evalúa la emancipación política en la constitución americana. La concepción americana del poder constituyente es espacial; Negri explica esta espacialidad constituyente y su frontera, como frontera de libertad. La segunda parte analiza las discusiones en torno al *The Federalist*, que acogió a colaboradores notables ➔➔➔

→ como James Madison y Alexander Hamilton. Es importante la configuración del *homo politicus* y el desarrollo de la máquina republicana. La tercera parte vuelve a trabajar la crisis en el contexto americano como crisis del acontecimiento.

El capítulo quinto tiene como referente a la Revolución Francesa; de la constitución espacial se pasa a la constitución temporal de lo político como movimiento revolucionario y constitución del trabajo. Este capítulo comienza con el enigma rousseauiano y el tiempo social que desprenden los cuerpos de los *sansculottes*. La segunda parte se detiene sobre las formas de la constitución del trabajo. La última parte del capítulo concluye con el análisis del periodo del Termidor, la voluntad, la acción y el proyecto político de terminar con la revolución, la misma que aparece como figura permanente; se trata de la tarea reaccionaria de ponerle límites a la revolución.

El capítulo sexto trabaja las versiones marxistas del poder constituyente. También aquí se encuentra la manifestación de la crisis y de las contradicciones inherentes al antagonismo entre poder constituyente e institución. Este capítulo sugerentemente se titula "El deseo comunista y la dialéctica restauradora". La primera parte repasa el concepto de poder constituyente en el materialismo revolucionario. Se trata de una brillante hermenéutica de los escritos de Karl Marx. La segunda parte trata sobre el papel de Lenin en el contexto de la revolución bolchevique, su relación con el soviético y la paradójica restauración institucional. La última parte corresponde al análisis crítico de Negri de la concepción empresarial del socialismo.

El último capítulo es conclusivo, reflexiona sobre la genealogía expuesta del poder constituyente. La primera parte evalúa los con-

ceptos spinozianos de *multitudo* y *potentia*. La segunda parte trabaja alternativas a la crisis de la modernidad, se propone comprender la desutopía constitutiva como praxis emergente. La última parte avizora un horizonte más allá de lo moderno.

Aplicaciones al caso boliviano

La aplicación en Bolivia de esta genealogía del poder constituyente debe considerar la especificidad histórica y territorial, las temporalidades propias y las especialidades concretas, de la formación social. La primera pregunta que se nos viene a la cabeza es: ¿cuándo, en qué momento se puede aplicar el paradigma maquiavélico al mapa de fuerzas y la geografía institucional de esta formación histórica específica? Comenzando por una de las figuras del modelo maquiavélico, la relativa a la mutación, podríamos empezar a preguntarnos: ¿cuándo se experimenta socialmente una mutación trascendente que disloca el mapa institucional y de las costumbres? ¿Tenemos que remontarnos a la conquista (1532)? ¿No es este acontecimiento más que una mutación, un quiebre, una ruptura histórica que interrumpe el proceso de mutación vivido en el mapa social y cultural precolombino? ¿No tendríamos que hablar más bien de otro acontecimiento que incide preponderantemente en la historia social y política durante la Colonia y la República? Quizás sea más conveniente optar por un concepto más fuerte que el de mutación, que nos permita comprender esta violencia inicial, este momento de quiebre que inaugura los periodos coloniales; sin embargo, hacer esto no implica abandonar el concepto de mutación, pues las instituciones precolombinas no dejan de transformarse, como tampoco esto deja de ocurrir con las instituciones coloniales. La ruptura provo-

cada por la conquista da lugar a un nuevo contexto de mutaciones. La percepción de la mutación llevó a Maquiavelo a concebir el tiempo social en su valoración política. A propósito, Negri dice Negri concepto de mutación lo siguiente: "El tiempo es, pues, la materia de la que están constituidas las relaciones sociales. El tiempo es la sustancia del poder. El tiempo es el ritmo sobre el que se escanden y se ordenan todas las acciones constitutivas del poder" (8).

La mutación es tiempo que transforma las instituciones; es estructura y tiempo que irrumpe en la composición de las instituciones, corroyendo su estado de cosas y modificando su organización. En cambio, tendríamos que decir que la ruptura resuelve el trastocamiento de un mapa institucional dado de una manera violenta, quebrando, precisamente, una mutación e imponiendo otra en otro contexto histórico. La ruptura no es tiempo y estructura, sino destrucción y alteración profunda de una temporalidad; destrucción y alteración que nos hace ingresar a otros niveles, a otros ámbitos de experiencias dramáticas y hasta incomprensibles desde la percepción social acostumbrada hasta el momento de la ruptura. Tampoco se puede suponer que esta comprensión se da desde la perspectiva del conquistador; aunque éste se encuentre en una situación dominante, tampoco puede comprender lo que sucede, aunque la justifique civilizatoriamente y religiosamente. Tiene que pasar mucho tiempo para que puedan ser congruentes las estructuras institucionales; porque de todas maneras, las nuevas estructuras institucionales se asientan sobre las ruinas de las estructuras anteriores. Se produce entonces una yuxtaposición. El tiempo político aquí se manifiesta como alteración, forzamiento, violencia en la adecuación de un mapa de fuerzas sobre

otro. Al respecto, había que hacerse la pregunta: ¿sobre esta hibridez, sobre esta yuxtaposición es posible la República?

La respuesta parece ser negativa, mientras la mezcla de ambos diagramas de poder no logre una nueva composición armónica. Se podría decir, con cierta discreción y reparo, hasta que no logren una síntesis (9). La República supone una unidad no imaginaria, sino una unificación democrática. En tanto y en cuanto no se produjo una relación horizontal entre ambos mapas institucionales —el indígena y el colonial— no pudieron crearse las condiciones de posibilidad histórica de la República en las Indias Occidentales. La subordinación colonial buscó más bien colonizar los territorios y los cuerpos, vinculados a otros diagramas, a otras cartografías, a otras subjetividades. La democracia requiere en las Indias Occidentales una irrupción simbiótica de lo indígena en todos los niveles. De lo contrario sólo se podría instituir una democracia imaginada y una República imaginaria, sin sustento material ni histórico. Este comienzo fatal se proyectó a lo largo de la historia colonial y republicana, la recurrencia de este comienzo en sus distintas formas derivó en un mapa de cicatrices, de fisuras, de hendiduras; hoy podríamos decir de bloqueos, que hacen insostenible la democracia y la República. Respondiendo al libro de Marie-Danielle Demélas —*La invención política*— diremos más bien que en el continente se hace imposible la política (10). ¿Qué es entonces lo que aparece en vez de la política? La violencia, todas las formas de la violencia, la metamorfosis y mutación de la violencia. Las formas prácticas, las formas simbólicas y las formas imaginarias de la violencia inicial. El clientelismo, la corrupción, los pactos espurios, forzados, violentados. Las formas grotescas de la

simulación política, de la imitación democrática, de la mimesis de la República criolla. Por eso asistimos desde entonces a una permanente crisis de Estado y de las formas de poder. Diremos, figurativamente, a un constante movimiento de las placas tectónicas de las malformaciones sociales.

Habría que también traer a colación otras figuras del paradigma maquiavélico: *la virtud y la fortuna*, la superación del gobierno mixto de Polibio en *El Príncipe*, es decir, la voluntad colectiva unificada, en otras palabras, el pueblo, la democracia, el poder constituyente. *La ética y la suerte* podríamos decir. *La virtud y la ética* tienen que ver con la conformación de un sujeto emergente, impulsado por la voluntad de poder. Entendamos subjetividad como cavidad de deseos, pasiones y afectos, como devenir de intensidades y de flujos sensuales, como corriente de significados y sentidos, como trazos de horizontes de visibilidad y umbrales de decibilidad; esto es la subjetividad es potencia histórica y estética de la multitud. La virtud y la fortuna aparecieron de forma condicionada y contradictoria en la guerra anticolonial y en la guerra de la independencia. Podríamos decir que aparecen de forma circunscrita e intermitente. Se trata de momentos de intensidad, de convocatoria y de disponibilidad de fuerza, se trata de periodos de rebelión, experiencias guerrilleras y de campañas militares. Este aspecto es rico en cuanto respecta a la entrega y al sacrificio; sin embargo, este derroche se encuentra condicionado por las perspectivas interpretativas de los actores y protagonistas. Las expresiones no superan los delirios liberales de la periferia. La ideología adquiere ribetes provinciales. Lo contradictorio de estas expresiones aparece en las limitaciones mezquinas impuestas a la ideología por los intereses locales, regionales, de clase. Delimita-

ciones históricas de las oligarquías terratenientes, de la movilidad social mestiza, ataviada por las propias incertidumbres de la crisis del imperio desgajado. Las repúblicas venideras forman parte de la metamorfosis dramática de este desgajamiento político. La *res publica* (la cosa pública) no va a lograr constituirse en su amplia expansión, ni como red ni como ámbito público ni como campo comunicante de las voluntades singulares generalizables por los discursos. Ni el pueblo ni la multitud terminan de emerger de las raíces mismas de la crisis, de los substratos profundos de los sedimentos sociales yuxtapuestos por la Colonia. La República y el Estado no llegarán a realizarse como praxis, no serán más que artefactos diseñados en el delirio mismo de la guerra, ensoñaciones a las que se va renunciar pronto, una vez que se disuelvan las cenizas de las batallas. El contenido social, cultural, étnico del pueblo emergente, de la multitud que recorre su propia memoria para hacerse presente, ha de ser exiliado a la sombra. Las élites van a apostar por una república de minorías. La virtud popular va ser reducida por un prolongado procedimiento de descalificación; en cambio la fortuna llegará raudamente a las manos de las oligarquías, las que no tendrán escrúpulos en expropiar tierras comunitarias para enriquecerse. Tampoco tendrán reparos en usar la mano de obra indígena ni dejar de recurrir al tributo indígena para salvar los baches de su propio déficit estatal.

La República indígena-mestiza

Para los efectos de la realización democrática debemos hablar del poder constituyente indígena, emergente intermitentemente; constante en su latencia y perdurabilidad histórica, intensivo cuando irrumpe dislocan- →→

do la continuidad colonial, actualizando en el presente antiguas luchas.

La genealogía indígena es la que plantea de modo específico la historicidad concreta del poder constituyente en las sociedades postcoloniales andinas. Este poder constituyente originario ha sido conculcado repetidamente por los aparatos del poder constituido, tanto en lo que se refiere a los dispositivos y agenciamientos coloniales como a los republicanos.

La rebelión indígena del siglo XVIII fue acallada y su composición social perseguida, lo mismo sucedió con las rebeliones indígenas en el siglo XIX, fueron reprimidas, arrinconadas y exiliadas en su propio territorio. Es más, durante la

República no sólo se continúa con las prácticas colonialistas, sino que al no asumir democráticamente la cuestión indígena, al mantener su problemática en las estructuras mismas del Estado, se desata la espiral de una contradicción existencial inherente a una nación imaginada. La participación indígena en la Guerra Federal define la correlación de fuerzas entre el ejército unitario y el ejército liberal, a favor del último; empero la propia Guerra Federal se convierte en una guerra indígena contra la República. Las fuerzas en conflicto resuelven rápidamente y acordadamente sus diferendos para enfrentar la colosal rebelión indígena; el anterior aliado de los liberales, Pablo Zárate Willka es traicionado, aprisionado y ajusticiado. El naciente periodo liberal comienza su gobierno de manera espuria. La República, después de la Guerra Federal, sigue siendo una república sin indios.

A más de medio siglo de la Guerra Federal y como consecuencias sociopolíticas de la Guerra del Chaco, estalla primero la Guerra Civil de 1949 y después la insurrección popular de abril de 1952. El paso del ciclo de la mine-

ría de la plata al ciclo de la minería del estaño —en el contexto mundial del ciclo del capitalismo inglés al ciclo del capitalismo norteamericano— ha de modificar el mapa de las estructuras y de las certificaciones sociales en el campo social de la formación histórica boliviana. De las contradicciones incontestables entre indígenas, por un lado, y mestizos y criollos, por otro —a pesar de las breves alianzas entre indígenas y mestizos, incluso breves alianzas entre indígenas y criollos, como en el caso de la Guerra Federal—, se pasa a la contradicción notoria entre indígenas, mestizos, proletarios, por un lado, y oligarquías latifundistas y burguesías mineras, por otro.

Esta transformación de las contradicciones, inherentes a las modificaciones de la formación social, ha de repercutir en las formas de la crisis del Estado y por lo tanto también en la forma de su resolución. El enfrentamiento se desarrolla en las minas y en las ciudades, con repercusiones en el campo. En este contexto, el poder constituyente adquiere evocaciones nacional populares. En el discurso del nacionalismo revolucionario se expresa el antagonismo entre nación y coloniaje, entendido éste como una manifestación del imperialismo capitalista; aunque en la forma discursiva obrerista, la contradicción es enunciada como lucha de clases entre la oligarquía minera feudal y la alianza obrero campesina.

Se trata de dos maneras de significar el antagonismo entre el poder constituyente y el poder constituido en el periodo prerrevolucionario. De las dos formas discursivas, la práctica ideológica que se va convertir en hegemónica es la del nacionalismo revolucionario. La memoria larga del poder constituyente; es decir, la vertiente indígena, ha de ser subordinada a la memoria corta, a la vertiente na-

cional-popular, durante una periodización que va desde 1935 hasta el año 2000; desde la finalización de la conflagración bélica hasta el bloqueo de caminos de septiembre de 2000.

En esta cronología debemos observar la remembranza indígena anticipada, reminiscencia que se efectúa durante la década de los 60 con la conformación de los movimientos kataristas, después de la masacre de Tolata y Episana, la llamada Masacre del Valle, desatada como represalia por parte de la dictadura del general Hugo Banzer Suárez. Esta anticipación del indianismo del nuevo milenio, a comienzos del siglo XXI, expresa la compleja dinámica entre las dos vertientes, la indianista y la nacional-popular. El katarismo de los 60 se incorpora al frente nacional de la Unidad Democrática y Popular (UDP), en los años 80. El indianismo del nuevo milenio mantiene su perfil propio, autónomo, desde septiembre de 2000 hasta septiembre de 2003, cuando el bloqueo de caminos del altiplano norte incorpora en las demandas aymaras la consigna nacional de la defensa del gas y la recuperación de los hidrocarburos. La consigna de la defensa del gas adquiere connotaciones multitudinarias en la ciudad de El Alto, cuando en octubre se lanza a una huelga general indefinida. En octubre se cruzan dialécticamente la vertiente indígena y la vertiente nacional popular, la memoria larga y la memoria corta, potenciándose mutuamente. Quizás la razón de su fuerza histórica se deba a esta combinación explosiva de temporalidades (11).

Las jornadas de movilización social de septiembre y octubre de 2003 —que se desplegaron igualmente en una geografía rural y en la urbana, cuyos epicentros fueron el Altiplano norte, la ciudad de El Alto, con su consecuente irradiación en la ciudad de La Paz— pueden ser muy bien comprendidas a

partir de la complementariedad de las dos vertientes de la rebelión y la subversión: la indígena y la nacional popular, que también pueden comprenderse a partir del juego histórico de la memoria larga y la memoria corta.

Desde nuestra lectura, podemos decir que se trata de las dos formas del poder constituyente que atraviesan la formación social boliviana; dos formas de poder constituyente que sufren también su propia mutación, su devenir, —dualidad entre continuidad y discontinuidad—, su transformación y transfiguración en la temporalidad política y en el espacio social. La fuerza social no sólo de una rebelión, sino también de una insurrección pacífica, de una movilización general, gestada como huelga indefinida, radicaría en este caso en la actualización histórica de antiguas luchas y sus recorridos, de luchas recientes y sus trayectorias, de sedimentaciones geológicas de la memoria y de estratificaciones arquitectónicas de memorias recientes. La doble significación, la doble interpretación y el doble desplazamiento en espiral convergen en una complementariedad explosiva, en un presente extremadamente denso, atravesado por magníficas intensidades pasionales. Las jornadas de septiembre y octubre más que ser una síntesis, son más bien una doble hermenéutica, que corresponde a una doble estratificación complementaria. Dobles espacios y espesores, atravesados por recorridos simultáneos; espacios, espesores y temporalidades que mantienen sus propias autonomías relativas. Este hacerse presentes, como aconteció en septiembre y octubre, acaece en un momento de exacerbada intensidad, recogiendo y replegando sobre su propio acontecimiento la acumulación ampliada de experiencias dobles, de doble veta, de dobles lógicas sociales.

Los acontecimientos de sep-



CESAR JORDAN

tiembre y octubre se pueden evaluar tanto desde la perspectiva indígena como desde la perspectiva nacional popular, pero quedaría la evaluación limitada si es que no se alternan simultáneamente las dos perspectivas, enriqueciéndose, influenciándose, irradiándose, hasta entrar en contradicciones en determinados periodos, pero siempre desplazándose mutuamente.

La modernidad y el capitalismo han incorporado a su horizonte a la formación social como periferia, pero también como umbral

de ruptura. Esta afectación, este atravesamiento de lo global y mundial en lo nacional, regional y local, termina generando nuevas contradicciones, reestructurando el propio colonialismo, rediseñado como funcional a la acumulación capitalista.

Las luchas anticoloniales son también luchas anticapitalistas y no dejan de ser, desde determinada perspectiva, luchas de liberación nacional. La cuestión indígena es hoy una problemática social, política y cultural, tanto

➔ en el contexto nacional como en el contexto mundial. La resemantización de lo indígena en el contexto nacional es propia de la inserción de las formaciones autóctonas en el barroco de las formaciones abigarradas.

Hay que tener en cuenta, también, que estas formaciones sociales sufren mutaciones debido a las condicionantes externas de los mercados mundiales, de los intercambios internacionales, de las invasiones de capital y las transferencias del excedente de la periferia a los centros de concentración de capital. Es en esta variabilidad, durabilidad y transformabilidad que hay que leer el sentido histórico de las movilizaciones sociales.

Con esto decimos que no se puede detener la mirada en lo local, menos en la descripción cronológica y secuencial de los eventos. Es menester abarcar los distintos desplazamientos. Por eso es necesaria una deconstrucción de la gramática de los movimientos sociales; deconstrucción que marche paralela a un juego alterno de descontextuamiento-contextuamiento de los mismos. Hay que dejar que se configure y se transfigure el acontecimiento mismo a partir de sus múltiples niveles, sedimentaciones, estratificaciones, niveles y temporalidades.

La República indígena mestiza asoma en el campo de posibilidades del momento. Esta República aplazada por los mismos proyectos liberales desde 1825, resurge retomando una duración mayor, la memoria larga del ayllu en el Altiplano, la cordillera, las caídas subtropicales y los valles andinos, de las territorialidades acuáticas nómadas de la Amazonia, de los recorridos itinerantes del Chaco Boreal, también de los cabildos y capitanías, misionales y postmisionales, de las parcialidades, de las comunidades y ferias coloniales. Emerge esta República peleando contra el olvido largo y corto. El olvido corto tiene

que ver con la historia reciente de las luchas populares, cuyo magma imaginario radicaliza lo múltiple de los territorios y las condiciones de posibilidad históricas en la convergencia de representaciones colectivas de la morada, de la patria compartida, de la república contenida por los aparatos ideológicos y políticos de un Estado que no deja de colonizar los cuerpos.

Poder constituyente y revolución

Antonio Negri dice que "hablar de poder constituyente es hablar de democracia" (12). También dice que "la democracia es teoría del gobierno absoluto, mientras que el constitucionalismo es teoría del gobierno limitado, luego práctica de la limitación de la democracia" (13). De una primera evaluación en torno al concepto de poder constituyente, Negri saca la siguiente conclusión: "En consecuencia, el concepto de soberanía y el de poder constituyente representan una absoluta contradicción. Se podrá concluir, pues, en que si existe una vía independiente de desarrollo de poder constituyente, ella excluye todo recurso al concepto de soberanía, ella se pone absolutamente sobre la base del poder constituyente mismo e intenta desentrañar de éste (y de ningún otro) toda consecuencia constitucional" (14).

Es esta conclusión la que debe ser desentrañada, no tanto en lo que respecta a la contradicción inherente entre poder constituyente y soberanía, sino sobre la vía de desarrollo independiente del poder constituyente. ¿Es posible una democracia absoluta, un poder constituyente que no sea absorbido por el poder constituido, un fluir constante de la potencia social sin que ésta sea institucionalizada? Negri dibuja algunas vetas de esta vía independiente: "Porque en el acto constituyente no

está nunca presente una dimensión vertical y totalitaria, sino que están presentes y activos la resistencia y el deseo, la pulsión ética y la pasión constructiva, la articulación del sentido de la insuficiencia de lo existente y el extremo vigor de la reacción ante una intolerable ausencia del ser" (15).

Ante la pregunta sobre el significado del poder constituyente, Negri dice que "significa antes que nada establecer una continua relación entre poder constituyente y revolución, una relación íntima y circular: así que allí donde hay poder constituyente hay revolución" (16).

En el mismo tenor: "Cuando se habla de revolución se habla de poder constituyente: figuras de rebelión, de resistencia, de transformación, de creación, de construcción del tiempo (acelerado, programado, extendido...) y de ley se aglomeran en esta síntesis" (17).

Por lo tanto: "El poder constituyente se presenta como distensión revolucionaria de la humana capacidad de creación de construir la historia, como acto fundamental de innovación y, consiguientemente, como procedimiento absoluto. El proceso movido por el poder constituyente no se detiene. No se trata de limitar el poder constituyente, sino de hacerlo ilimitado. El único concepto posible de constitución es el de revolución: poder constituyente, precisamente, como procedimiento absoluto e ilimitado" (18).

¿Negri apuesta por la revolución permanente? Dejemos de reducir el concepto de revolución permanente a la idea de temporalidad revolucionaria, elaborada por León Trotsky, también por Vladimir I. Lenin, en la versión de la revolución interrumpida, posteriormente repetida, rumiada y vulgarizada por los discípulos y corrientes herederas. Esta concepción de revolución permanente reproduce esquemáticamente el

formato de la Revolución Francesa, combinado con el formato de la Comuna de París. Se trata del proceso por el que se convierte una revolución burguesa en revolución obrera, una revolución democrática en revolución socialista. ¿Karl Marx estaba exento de este modelo francés? De acuerdo a la interpretación vertida por Fernando Claudín, Marx y Engels construyen su concepto de revolución sobre la base de la Revolución Francesa. Entonces el socialismo viene a ser una extensión de la revolución democrática, una expansión radical de la democracia. ¿Éstos son los límites de la revolución socialista, incluyendo desarrollo comunista? Desde esta perspectiva, el horizonte revolucionario obrero no deja de pertenecer al horizonte inaugurado por la Revolución Francesa, teniendo en cuenta todo el campo de posibilidades inherentes; posibilidades que quedaron inconclusas. Nace entonces la sospecha de que estamos ante una construcción ideológica que no solamente se topa con sus límites históricos, sino también con aspectos conservadores de las propias pretensiones de los revolucionarios. El aporte de la Revolución Francesa fue la emergencia de la esfera de lo social, frente a la esfera política y a la esfera económica; en consecuencia la supeditación de lo político y lo económico a lo social. En este sentido la constitución política de 1793 fue la expresión cabal de este sentimiento.

¿Hoy, después de más de dos siglos transcurridos (216 años) desde la revolución francesa, podemos pretender mantener el carácter revolucionario del modelo? ¿La revolución permanente sigue siendo una concepción revolucionaria si en el fondo se trata de convertir una revolución democrática en una revolución socialista? ¿Qué hay más allá de este horizonte? ¿Qué hay más acá de este horizonte? En adelante vamos a

tratar de merodear los límites de este horizonte heredado, en el sentido de la crítica de la ideología.

El problema

Si la revolución socialista depende del desarrollo de la revolución democrática, el problema del desarrollo la revolución socialista es que depende de las estructuras, formas de organización e instituciones desprendidas durante la revolución burguesa. ¿Esta dependencia marcó el destino de la revolución socialista en la Europa oriental y la Unión Soviética? Uno de los problemas detectados desde el inicio de los movimientos obreros —plantados en escritos de Marx y Engels, replantados por Lenin, Trotsky y otros marxistas— es la cuestión estatal, pero el problema no terminó de resolverse. Sin embargo, la cuestión estatal no es el único problema heredado de la dependencia de la revolución socialista respecto de la revolución democrática, hay otros, también de suma importancia. Éstos tienen que ver con el carácter de las instituciones erigidas durante el proceso de constitución democrática.

Antonio Gramsci y Louis Althusser tocaron estos otros aspectos del problema. El primero en relación al concepto de hegemonía, conformada en las estructuras y organizaciones de la sociedad civil; el segundo en relación a los aparatos ideológicos del Estado. Gramsci planteó el problema de manera directa: la transformación de la sociedad no termina sino comienza con la toma del poder. Aunque esta cuestión fue sugerida por Lenin en escritos que se encuentran entre 1917 y 1924, no se trabajó las consecuencias histórico-políticas de esta cuestión, que llamaremos, por el momento, post-revolucionaria. La derrota de la revolución europea, particularmente el derrotero que toma la lucha proletaria durante la década de los

veinte, llevan a Gramsci a reflexionar sobre las condiciones y determinantes de la derrota revolucionaria, partiendo de la comparación entre las sociedades europeas y las sociedades orientales, sobre todo las que tienen que ver con la Unión Soviética. Encuentra que las diferencias tienen que ver con la fortaleza de las sociedades civiles europeas y la debilidad de las sociedades orientales; tienen que ver con el papel que le tocó desempeñar al Estado en los países orientales. Si embargo, después de lo sucedido en la Unión Soviética y en los Estados socialistas de la Europa oriental, podemos apreciar que Gramsci exageraba la debilidad de las sociedades orientales, así como exageraba la fortaleza del Estado en el oriente. Quizás el problema no se encuentre en esta diferencia geográfica, también histórica, sino en la herencia de las instituciones conformadas a partir de la revolución democrática. Cuando a estas instituciones se les da un carácter arraigado, cuando se convierten en el referente de la misma revolución permanente, estas instituciones se convierten en obstáculo para el flujo transformador del proceso revolucionario. La revolución termina reproduciendo los mecanismos de dominación que supuestamente había abolido.

Parte de esta historia se la conoce; se creyó que los consejos revolucionarios, los soviets, sustituirían a las formas de organización del Estado burgués en una transición denominada dictadura del proletariado, pero la forma soviética terminó siendo supeditada a las formas más estructuradas del Estado. Como se dijo en críticas conocidas, la dictadura del proletariado se convirtió en la dictadura del partido; y la dictadura del partido en la dictadura de un déspota. Pero, falta responder a la pregunta de por qué sucedió esto. No es suficiente apelar a hipótesis relativas a perversión de la revolu- ➔➔➔



CARLOS TORAL

110

ción en el mejor de los casos, a la burocratización de la revolución. Es indispensable encarar el papel de las formas institucionales y de las formas organizacionales heredadas por la revolución. Es mucho más tarde cuando se plantea de manera más precisa este problema, cuando Michel Foucault desarrolla su genealogía del poder, haciendo evidente la microfísica del poder que sostiene a las formas macrofísicas del poder, sobre todo a las formas estatales. No es el Estado el que explica el poder, sino que el Estado debe ser explicado a partir de un campo de relaciones de fuerza que atraviesan el cuerpo social.

Crítica de la razón reformista

A estas alturas de la proliferación

de propuestas para la asamblea constituyente debemos decir que todas ellas se inscriben en un plan y proyecto reformista. Del reformismo podemos decir como dice la canción: *todo cambia para que nada cambie*.

Una característica de todas estas propuestas es que se entusiasman con las leyes, y las reformas posibles se mueven en el plano jurídico, olvidando que el problema es político, en el mejor de los casos histórico político, y que cuyo fondo tiene que ver con los mecanismos y las tecnologías de dominación, con los diagramas de poder inscritos en la piel y en el cuerpo de los seres humanos; aunque también debemos decir, en la piel y el cuerpo de los seres orgánicos. Nada puede cambiar si no se trastocan las relaciones de poder, el ma-

pa de fuerzas que atraviesan los cuerpos y las instituciones. El reformismo peca de ilusión jurídica. Hablamos tanto del reformismo de derecha y de izquierda y lo cierto es que ambos se esfuerzan por cambiar las reglas de la superestructura cuando de lo que se trata es de cambiar las reglas del juego de la estructura.

A todos estos procedimientos reformistas podemos definir en relación a los métodos formalistas que cambian la composición de las apariencias del poder, pero nunca lo sustituyen. Con esto se da lugar, pues, a la reestructuración de las dominaciones polimorfas sin que éstas desaparezcan. De lo que se trata, para los reformistas, es que la dominación sea más aceptable. Entonces las modificaciones se producen en el terreno ideológico y en el campo jurídico. Si estas reformas tienen impacto en el campo político, este impacto tiene que ver con redistribuciones en la geografía política y en el mapa institucional. Estas redistribuciones renuevan, rejuvenecen el campo político sin que éste cambie en lo esencial, en lo relativo a las estructuras de poder.

Desde las posiciones indigenistas hasta las posiciones cívicas, pasando por las propuestas más constitucionalistas, todas se encuentran atrapadas en la ilusión jurídica de la ingeniería constitucional, todas aportan para mejorar los mecanismos de dominación. Con todas las propuestas no se logra ni la descolonización radical ni la liberación de las clases trabajadoras de la explotación capitalista. Ninguno de los pueblos nativos, tampoco las clases subalternas, dejarán de ser lo que son, unos excluidos y otras explotadas. La diferencia es que ahora se tomará en cuenta su opinión para subsumirla a la maquinaria del poder, que funciona nacional, regional y mundialmente.

Desde la justicia comunitaria,

que forma parte de los derechos especiales, en la reforma constitucional, volcada ahora al paradigma novedoso de la renovación anglosajona, hasta la redituada, redibujada y copiada propuesta de las autonomías, no son otra cosa que concesiones del poder a las demandas de los subalternos, en un caso, o concesiones a las oligarquías regionales en otro.

La coincidencia entre las autonomías indígenas y las autonomías regionales es un síntoma alarmante de la concomitancia de ambas propuestas. La complicidad radica en que las autonomías en Bolivia funcionarían como un nuevo pacto señorial. El poder cede a unos una parcialidad y a otros una regionalidad para mantener el núcleo esencial de sus estrategias desencadenadas de afectación sobre los cuerpos; la gobernabilidad sobre los cuerpos.

La experiencia electoral de 2002 mostró que una mayor presencia de parlamentarios indígenas y sindicales no modifica la función misma legitimadora del Parlamento. Esta institución legisladora se tragó a los dirigentes fortaleciendo las formas aparentes de la dominación colonial y capitalista, oligárquica y burguesa.

Sólo la asonada de la multitud en septiembre y octubre de 2003 pudo conmover los cimientos de esta estructura de poder heredada. Sabemos que esta conmoción si bien hizo tambalear la estructura no la derrumbó. Esta otra experiencia nos muestra el rumbo de la multitud emergente, la trayectoria potencial del poder constituyente, de la fuerza emergente de la potencia social, que puede derribar las estructuras del poder que sostienen el mapa institucional de las dominaciones polimorfas. Los indígenas no pueden optar por las autonomías si quieren descolonizar el país; siendo mayoría deben optar por la hegemonía, conduciendo a todos los otros estratos,

incluyendo a los mestizos, hacia una liberación múltiple, en las condiciones del nuevo orden mundial y del reordenamiento imitativo en el contexto nacional. Las clases explotadas, el nuevo proletariado nómada, los sin tierra, los desocupados, los subocupados, los prestatarios, los jóvenes, si quieren liberarse de las ataduras dominantes deben optar por ocupar socialmente las estructuras y las instalaciones económicas, las tierras de los latifundios, los pozos petroleros y gacíferos, las instancias de gestión y decisión que los empujan al pauperismo y a la desesperación.

La lucha de clases y la lucha de castas son las dinámicas subyacentes y emergentes que explican las contradicciones que se despliegan en el mapa de las formaciones institucionales y en el campo social. La materialidad aleatoria de estas luchas no puede anularse con las revoluciones ideológicas que se producen en la cabeza de los doctoritos, funcionarios y especialistas reformistas.

La política reformista sólo hace de plumero que barre el polvo sin arreglar o cambiar el mueble o el inmueble. En todo caso, produce una polvareda que causa confusión y desaliento. El movimiento social se encuentra no sólo en reflujo, recluso en su propia memoria, sino también detenido e invadido por esta propaganda, por el bombardeo mediático.

La estrategia de la asamblea constituyente forma parte de las reformas estatales, sean éstas iniciativas gubernamentales o no gubernamentales, incluyendo a los sindicatos y organizaciones originarias. Esta estrategia es profundamente funcional a la reconstitución de los mecanismos de dominación en el contexto de la globalización. Ésta es la respuesta institucional —del poder constituido, tanto en el Estado como en los micropoderes de la sociedad— al desa-

fío del ciclo de los movimientos sociales desatados en abril de 2000 y que tienen su curso ascendente hasta octubre de 2003. Todo parece marchar entonces a una reforma estatal que mantenga las dominaciones y las relaciones de poder, aunque en condiciones de modificaciones aperturantes.

No se trata de mantener un Estado centralista, pero tampoco de optar por una descentralización que mantenga los privilegios de siempre, de los privilegiados del colonialismo interno y del capitalismo periférico. No se trata de mantener el unitarismo, pero tampoco de optar por un federalismo que mantenga el monopolio de la tierra en las oligarquías regionales. No se trata de defender un Estado homogéneo, pero tampoco de optar por unas autonomías que permitan el monopolio de la violencia abierta, encubierta y simbólica de las castas racistas, refugiadas en los regionalismos. No se trata de ninguna manera de renunciar a las representaciones indígenas, pero tampoco de recluir a las poblaciones nativas a unas autonomías sin perspectiva de hegemonía. No se trata de renunciar a usar el instrumento de la asamblea constituyente, pero tampoco de caer en la ilusión del constitucionalismo.

De lo que se trata es de usar este instrumento como parte del proceso constitutivo de la multitud, como parte de la emergencia del poder constituyente, en su proceso de conformación de contrapoderes, de expansión de sus formas de alteridad, de autonomización del intelecto general, de la voluntad colectiva y de la subversión de los saberes. Proceso que forma parte de la destrucción del poder y su disolución en la gestión social. Se trata de restaurar lo indígena en sus estructuras estructurantes, el ayllu, la tenta, las capitánías, como formas alternativas de poder y gestión socioeconómica. Se trata del control social y

111

→ la dinámica de las múltiples asambleas que abarquen a todas las poblaciones y organizaciones sociales. Se trata de las desterritorializaciones, las líneas de fuga, los espacios lisos y libres, la conformación de los archipiélagos que deconstruyan las geografías políticas, que repiten en el espacio el diseño de la máquina estatal. Geografías políticas ya establecidas o probables de establecerse, descentralizadas, federales y autonómicas, pues todas ellas corresponden a los espacios estriados, a las reterritorializaciones despóticas e ideológicas. Todas ellas corresponden a las formas viejas y nuevas del Estado, instrumento de reproducción de las dominaciones polimorfos. Se trata de rescatar los espesores territoriales culturales, ecológicos sociales de la voracidad de la máquina capitalista y de los aparatos de colonización. Se trata de enfrentarse a la voracidad de las trasnacionales unidos, como multitud contra el imperio. Se trata de alianzas de los movimientos sociales y de los movimientos antiglobalizadores. Se trata de desprender alternativas al desarrollo a partir de la fuerza de lo colectivo. Se trata de crear la alternativa a la modernidad.

Democracia, multitud y participación

La experiencia del referéndum nos da otra lección. No se puede confundir democracia de la multitud con participación, tampoco democracia participativa con consulta. Estas confusiones, que son reduccionismos ideológicos y políticos, han llevado a la población votante a una trampa, la trampa de la simulación, de las apariencias, de las ilusiones democráticas. Llamemos a esta democracia de la multitud *multitudocracia*, mejor dicho *policracia*, para mantener la forma y la expresión griega en el concepto, que es el sentido material y pleno de la de-

mocracia, la democracia en sentido radical, en el sentido que le da Rancière, como suspensión de las dominaciones, en el sentido que le atribuye Negri, como poder constituyente (19). El referéndum forma parte de la democracia formal, de la simulación, de lo que Rancière llama policía, orden, cuando se produce la supresión de la política. La democracia es política, realización de la polis, no solamente de la ciudad, sino de lo plural, lo que en latín viene a ser la *multitudo*. Incluso si esta consulta es vinculante, como se dice que fue el referéndum llevado a cabo, lo que tiene que evaluarse y deconstruir es qué quiere decir, qué significa vinculante. En la interpretación rápida querría decir que lo que se aprueba en mayoría se convierte inmediatamente en ley y, por lo tanto, en instrumentalización, operación, política; es decir, en acción del gobierno. ¿Pero, quién hace la vinculación, quién hace la interpretación de los resultados y los lleva a su realización? Es el gobierno; en todo caso pasa al Parlamento para su legalización. Esta vinculación es una separación de la voluntad general de decisión, materialización y formación de la ley y la heurística política.

Como podemos ver no son las voluntades de las multitudes las que se realizan. En esta estadística de la consulta se juega a las premediaciones y a las generalizaciones, que no dejan de ser abusivas en un mar disperso de oleadas y de perfiles de la votación. Sobre todo cuando se trata de interpretar recuperación y nacionalización de los hidrocarburos. Lo que se ha vivido entonces es lo que se vive en todo proceso electoral, una desviación, una usurpación, un escamoteo de las voluntades de la multitud. Otra vez la supresión de la política, el retorno al orden, a la policía. La asamblea constituyente institucional, constitucionalista,

se encamina en el mismo sentido de expropiación de voluntades y poderes como el referéndum.

Esta incertidumbre lo expresa muy bien una apreciación de un vecino del barrio José Ballivián de El Alto. Dice, desplegando su escepticismo: "Nosotros los albañiles, los carpinteros, los trabajadores no iremos a la asamblea constituyente" (20). Resumiendo, los trabajadores no serán constituyentes. Empero esto va mucho más lejos de esta constatación. Independientemente de que algunos o muchos trabajadores, algunos o muchos indígenas, vayan como constituyentes a la asamblea constituyente, como ya ha ocurrido en el Parlamento, el problema es la gestión constitutiva, la ingeniería constitucional.

La gestión constitutiva se separa, se disocia, de la deliberación de la mayoría. No son las plurales y proliferantes asambleas de las organizaciones sociales las que van a encausar la elaboración de las reglas fundamentales de la constitución, tampoco de las leyes fundadoras de la nación. Es la lógica de los doctorcitos la que va volver a imponerse, a pesar de la presencia de dirigentes sociales e indígenas. A esto llamaremos la ampliación de las formas de expropiación de las voluntades de poder de la multitud.

¿Cómo desarrollar entonces la gestión política de la democracia radical? Como principio se debe llevar la elaboración del consenso —de las proposiciones, las decisiones— a la práctica y retórica de las asambleas. Entendiendo por retórica esa práctica antigua del ágora y del ayllu; retórica como el arte del convencimiento, de la argumentación, de la configuración de empatías, afectividades y racionalidades en la concurrencia colectiva de los discursos. Esta práctica democrática no está alejada de la ilustración radical, tal como la lleva a cabo Jürgen Habermas, y, obviamente, es el comienzo del

acontecimiento democrático multitudinario, donde las voluntades colectivas desarrollan su intelecto general y sus saberes colectivos. Esta forma democrática ha sido excluida constantemente por la contrarreforma estatista, colonialista e imperial desatada desde el siglo XVII. De las formas de gobierno, la democracia fue constantemente subsumida a las redivivas restauraciones de las oligarquías, el gobierno de los ricos, que vuelven a reconfigurar las aristocracias en las condiciones de la modernidad. Aunque las tres formas de gobierno: democracia, oligarquía y aristocracia, terminan articulándose perversamente en la era del imperio. La emergencia de la democracia de la multitud es la revancha de los muchos frente al gobierno de los pocos, sean éstos ricos o virtuosos.

No nos olvidemos que el poder constituyente es la revolución permanente; la revolución no acepta su Termidor, su culminación, la finalización de la revolución. La tarea de terminar la revolución le corresponde a las clases conservadoras, a los partidarios de la reacción, a los funcionarios del orden. Hay pues un constante excedente del poder constituyente sobre el poder constituido, aunque este poder constituido sea impuesto por la misma revolución. La revolución no para hasta abolir las clases sociales, hasta suspender completamente las dominaciones, hasta deconstruir radicalmente el colonialismo, hasta convertirse en una alternativa a la modernidad. Lo que está en juego es el ingreso a otro escenario civilizatorio y cultural, basado en la cooperación y la solidaridad. El poder constituyente en la teoría marxista se convierte en la confluencia y acumulación de las luchas económicas, políticas y sociales, emergiendo la esfera social no solamente como substrato histórico de las otras esferas, sino como la que las absorbe y las somete a las estrategias des-

bordantes de la autodeterminación y autogestión.

El mesianismo indianista no puede parar su lucha sino actualiza el ayllu como forma de poder rotativo y complementario, sino restituye el ayllu como alternativa al mercado y alternativa al Estado.

El poder constituyente indígena es actualización permanente de las formas de complementariedad, encuentro reproductivo y reciprocidad del don y del dar, del prestigio social, en esa reinención territorial que es el archipiélago de los cultivos en un mar de rutas de intercambio. El poder constituyente indígena y proletario es entonces un eterno retorno a las precedencias y una revolución permanente a las utopías sociales.

La constante emergencia del poder constituyente no podría entenderse sin comprender el papel que juega el trabajo en el mundo moderno y postmoderno. El trabajo vivo como subjetividad, como fuerza, como organización en lucha, como despliegue activo de la cooperación, tiende autonomizarse de la maquinaria capitalista y conformar su propio proyecto histórico.

Aunque en la era de la globalización el trabajo haya sufrido una relativización y modificación de sus formas, como las relativas a la virtualización, así como su fracturación y su dispersión nómada en las formas redituadas del capitalismo salvaje de la periferia, componiendo más bien las formas de vida desbordantes y sometidas a la subsunción del capitalismo desterritorializado, el trabajo vivo es voluntad afirmativa, deseo excedente, anhelo trasgresor de lo constituido. Aun cuando el trabajo sea subsumido por la tecnología, y el intelecto general subyugado a las relaciones capitalistas lo subordine, sus potencias y posibilidades exceden a los instrumentos y a la ciencia dependiente. Por eso se adivina otro horizonte donde el trabajo vivo

impere sobre la maquinaria, la tecnología y la ciencia. Este horizonte corresponde a la liberación del gusto, del placer y de la estética. Aunque el presente sea un momento de constricciones y de desenvolvimiento de la crisis múltiple, esta latencia anima las intenciones de la multitud, dinamiza las motivaciones de la multitud en su prolongada lucha.

- 1 Artículo XXVIII.
- 2 Título de un libro de Félix Guattari: *Caosmosis*, Manantial, Buenos Aires, 1996.
- 3 Antonio Negri, *El poder constituyente. Ensayo sobre alternativas de la modernidad*, Librerías Prodhifi, Madrid, 1994.
- 4 *Ibidem*, pág. 18.
- 5 *Ibidem*, pág. 18.
- 6 *Ibidem*, pág. 21.
- 7 *Ibidem*, pág. 17.
- 8 *Ibidem*, Pág. 65.
- 9 No vamos a discutir por el momento si se trata de una síntesis dialéctica, pues usamos este término más bien como metáfora.
- 10 El libro de Marie-Danielle Demélas se titula *La invención política*. Se trata de un estudio histórico de la constitución de las repúblicas de Bolivia, Ecuador y Perú, durante el siglo XIX.
- 11 Esta tesis de las dos vertientes de las rebeliones, la indígena y la nacional popular, ha sido expresada por el historiador Forrest Hilton, después de una minuciosa revisión de los levantamientos indígenas en los siglos XVIII y XIX, y haber tenido la oportunidad de hacer una primera aproximación a la Revolución Nacional de 1952, al comportamiento de las masas en noviembre de 1979 y cierto seguimiento del ciclo de movimientos sociales que se desatan el año 2000 y se alargan hasta octubre de 2003. Esta tesis la comparto plenamente; me parece que ayuda mucho a comprender de manera integrada la irradiación, influencia y complementariedad de las dos vertientes. Ayuda entonces a elucidar mejor la gramática de los movimientos sociales.
- 12 Antonio Negri, *op.cit.*, pág. 16.
- 13 *Ibidem*, pág. 18.
- 14 *Ibidem*, pág. 43.
- 15 *Ibidem*, pág. 44.
- 16 *Ibidem*, pág. 44.
- 17 *Ibidem*, pág. 45.
- 18 *Ibidem*, pág. 45.
- 19 En aymara habría que conjugar ayllu y munañani.
- 20 Taller informativo: Proceso de la Asamblea Constituyente en Bolivia. Junta vecinal Mariscal José Ballivián, segunda sección. Centro de la Mujer Gregoria Apaza. La Paz, octubre 2004.

CIDES - UMSA

Maestría en Filosofía y Ciencia Política

La Maestría en Filosofía y Ciencia Política. "Estado y ciudadanía en Bolivia" aspira a dotar de instrumentos teóricos y metodológicos para la reflexión, análisis y producción de conocimientos en el estudio de estructuras y procesos políticos a nivel mundial, regional y especialmente nacional.

La maestría está organizada en cuatro bloques, uno teórico, otro común, otro de especialidad y un cuarto instrumental y de taller de tesis. Cada uno de ellos busca contribuir de manera específica al desarrollo de destrezas con una sólida formación de los avances logrados en las ciencias sociales y humanidades en Occidente, así como las notas distintivas de la sociedad y el Estado bolivianos.

OBJETIVOS DE LA MAESTRÍA:

- La Maestría en Filosofía y Ciencia Política busca articular el programa de la maestría a un proyecto de largo aliento de las estructuras políticas, forma de gobierno y cultura política con un proyecto reflexivo que desde

la evaluación de nuestras virtudes y deficiencias colectivas aporte en la afirmación y superación, respectivamente, en perspectivas de mejor desarrollo social y político.

DOCENTES:

- Rossana Barragán
- Javier Bejarano
- Ivonne Farah H.
- Cecilia Salazar
- Luis Tapia
- Mercedes Urriolagoitia

Docentes invitados:

- Álvaro García Linera
- Félix Patzi
- Horst Grebe López

DIAS Y HORARIOS:

Lunes, miércoles y viernes de hrs. 19:00 a 22:00

REQUISITOS:

- Solicitud de admisión y *currículum vitae*
- Presentación de una idea de tema de tesis (3 páginas)
- Copia legalizada del título de licenciatura
- Entrevista personal

- Pago del 20% del valor de la Colegiatura
- Suscripción de compromiso personal de cumplimiento de las reglas y obligaciones establecidas por el CIDES.

COSTO:

El costo total del curso por participante es de \$us. 4.000.- pagaderos el 20% a la inscripción y el saldo en 20 cuotas de \$us. 160.

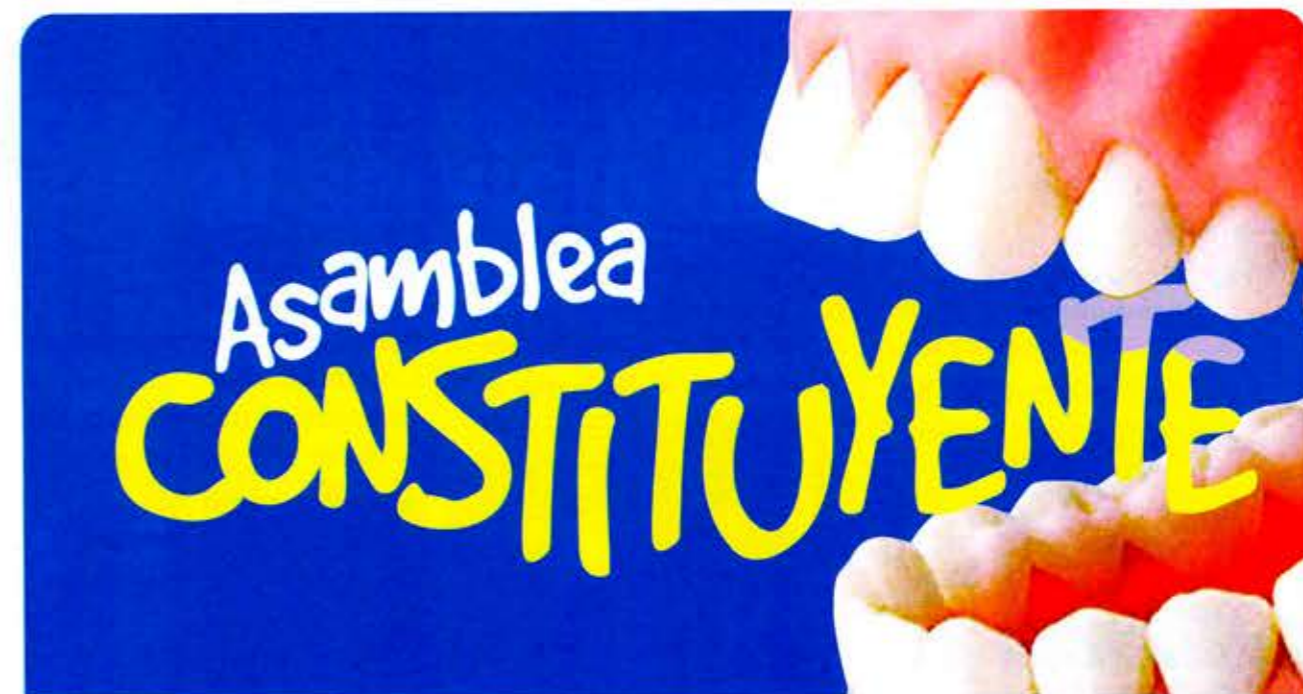
Cada alumno deberá además pagar la matrícula universitaria anual al tesoro universitario, cuyo costo es de \$us. 150.-

Los profesionales del Sector Público podrán acogerse al Decreto Supremo N° 19965 de 30/12/83 ratificado por Circular GM/204/86 de Gabinete Ministerial que responden a la Declaratoria en Comisión con goce del 100% de sus haberes hasta la finalización de estudios en el Postgrado.

Postulaciones y entrevistas:
Del 23 de febrero al 7 de marzo de 2005
Inicio de Clases: 7 de marzo

Postgrado en Ciencias del Desarrollo

Avenida 14 de Septiembre # 4913, esquina calle 3 (Obrajes)
Teléfonos: 2786169, 2784207, 2782361 - Fax: 591-2786169, casilla 9786
Correo electrónico: cides@caoba.entelnet.bo
<http://www.cides.edu.bo>



www.apostamosxbolivia.com

Todo lo que quieres saber sobre la Asamblea Constituyente
y no te atreves a preguntar

Una voz clara en medio del ruido



2 años en Bolivia

Edita: grupo malatesta

Av. 20 de Octubre 2255, Edif. Renacer, La Paz. Publicidad y ventas: 2154044

Conocimiento al servicio de los trabajadores

Investigación



Debate



Agenda pública



19 años de trabajo continuo en investigación socio económica, nos ha permitido generar y difundir conocimiento crítico sobre la problemática laboral con incidencia en el debate público y la acción de los trabajadores y las trabajadoras

**cuando es
tiempo de dar...**

**no sólo
la cabeza decide**

CeDInCI