

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FACULTAD DE CIENCIAS POLITICAS Y SOCIALES

**EL MARXISMO Y LA CUESTION NACIONAL EN
AMERICA LATINA**(LA NECESIDAD DE REPLANTEAR EL VINCULO ENTRE
NACION, DEMOCRACIA Y SOCIALISMO)**TESIS CON
EXAMEN DE ORIGEN**

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TITULO DE:
MAESTRO EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

P R E S E N T A :

SAMUEL ARRIARAN CUELLAR

DIRECTOR:

ADOLFO SANCHEZ VAZQUEZ



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

INDICE

<u>Introducción</u>	4
CAPITULO I. <u>Puntos de partida. La cuestión nacional en el marxismo "clásico"</u>	18
CAPITULO 2. <u>El problema nacional en Mariátegui</u>	38
CAPITULO 3. <u>La Revolución Cubana</u>	56
CAPITULO 4. <u>La influencia del marxismo en las ciencias sociales de América Latina</u>	72
CAPITULO 5. <u>El pensamiento político y filosófico de Adolfo Sánchez Vázquez</u>	90
CAPITULO 6. <u>La influencia de la socialdemocracia europea en América Latina</u>	109
CAPITULO 7. <u>La cuestión étnica</u>	121
CAPITULO 8. <u>La necesidad de replantear el diálogo entre marxismo y cristianismo</u>	133
<u>Conclusión</u>	143
<u>Bibliografía</u>	148

Introducción

Un problema importante y de permanente actualidad en América Latina, es la cuestión nacional. Esto se debe no solamente a las numerosas intervenciones que hemos sufrido a lo largo de nuestra historia, sino también a la persistencia de las condiciones de dependencia.

En los últimos años, la cuestión nacional también se ha constituido en un foco de conflicto en todo el mundo, particularmente en la Unión Soviética, Yugoslavia, España, además de África y Asia. En América Latina, la cuestión nacional es un tema de primera importancia en los debates de las organizaciones insurgentes de Centroamérica. Incluso en México parecería que a raíz del fenómeno de resurgimiento de la ideología cardenista, el nacionalismo revolucionario adquiere nueva vigencia. Pero donde se plantea con mayor gravedad es en Panamá, donde la estrategia intervencionista de Estados Unidos ha convertido a la cuestión nacional en un tema relevante que requiere de soluciones teóricas y políticas inmediatas.

Conviene señalar que, metodológicamente, no todo planteo de la cuestión nacional implica necesariamente soluciones prácticas. En este sentido, habrá quienes prefieran plantear el problema en términos inherentes a una "práctica teórica". Sin embargo, hay que advertir que el cómo se enfoca su estudio, qué aspectos se considera relevantes, implica ya una relación con objetivos prácticos con los cuales se supone debe servir el conocimiento. Por esta razón, toda conceptualización de la realidad no puede dejar de estar desvinculada de una toma de posición al respecto.

No deberá sorprender entonces, que el lector del presente trabajo se encuentre a menudo con juicios de valor que quizá le resulten excesivos. Estos juicios no son casuales sino que son el resultado de nuestra manera de entender la relación entre la teoría y la práctica. En este sentido nuestro planteo de la cuestión nacional se realiza en función de las exigencias de la práctica política. Claro está que esta práctica destinada a transformar la realidad dependerá, en todo caso, de la interpretación de esa realidad y particularmente de la realidad social latinoamericana.

Entre los efectos previsibles de una praxis política en América Latina, deben contarse los problemas que se generan por una consideración dogmática de la cuestión nacional. Estamos convencidos que un buen comienzo para poder enfrentar esos problemas, es conocer las experiencias revolucionarias de los países europeos en los años 20. En efecto, las experiencias surgidas entre la Segunda y la Tercera Internacional, junto a las teorías que de ellas se derivan, nos enseñan que la praxis política implica una transformación de la realidad que exige la máxima reflexión y creatividad. No es posible, entonces, impulsar un cambio en América Latina con un análisis social apoyado en una teoría carente de juicios de valor ni tampoco en conceptos de nivel doctrinal.

Al considerar que la teoría no puede reducirse a conceptos de nivel doctrinal, debemos aclarar que no existe en nosotros el más mínimo antimarxismo. Creemos que una gran parte de la obra de los marxistas "clásicos", especialmente de Marx y Lenin, continúa vigente. Sin embargo, no aceptamos algunos de sus conceptos que se han vuelto caducos a raíz de los cambios mismos de la realidad histórica. Al destacar estos conceptos caducos, no nos mueve otro motivo que el de tratar de que la interpretación de la realidad contemporánea se ajuste más a la verdad. Aún así, corremos el riesgo de equivocarnos ya que toda aspiración a la verdad es siempre discutible. En rigor, nadie puede afirmar que su interpretación es la única verdadera. Sólo podemos aspirar entonces a proponer una interpretación posible entre muchas otras.

Nuestro enfoque sobre la cuestión nacional en América Latina tiene sus puntos de partida en la amplia producción teórica elaborada por el marxismo contemporáneo en los últimos años. Parte fundamental de dicha producción teórica es la reflexión crítica sobre el marxismo "clásico". En ella nos apoyamos para mostrar las insuficiencias de Marx y Lenin en lo que respecta a la cuestión nacional. Aunque no disponemos de un consenso general acerca de esas insuficiencias, sin embargo contamos con una considerable cantidad de estudios e investigaciones que de una u otra manera, apuntan a señalar los siguientes errores:

En el caso de Marx, su concepción hegeliana de la historia; su confianza excesiva en el potencial revolucionario del proletariado occidental; su sobrestimación de las fuerzas productivas y su atención exclusiva al dominio de clase.

En el caso de Lenin, los errores estarían en su concepción de origen kautskyana de la importación de la conciencia de clase, su eurocentrismo y su clasismo.

La existencia de esas limitaciones en el pensamiento de Marx y Lenin no se debe en forma alguna a una supuesta debilidad, frivolidad o descuido. Debemos pensar más bien que representan el punto más alto de reflexión crítica al que ha llegado el marxismo contemporáneo. En efecto, estos errores han sido detectados y analizados profundamente por autores de la talla de Gramsci, Kosik, Hobsbawm, Cerroni, Poulantzas, Habermas o el grupo yugoslavo "Praxis". Para nosotros, estos autores constituyen una base indispensable para avanzar con paso seguro en la crítica de los marxistas "clásicos". Desafortunadamente comprobamos que en América Latina nos falta mucho para superar las polémicas tradicionales que reducen las críticas al pensamiento marxista a un debate superfluo. También en el caso de la cuestión nacional comprobamos la sustitución del debate teórico por el debate de consignas. Nuestro trabajo es un esfuerzo para salir de este círculo vicioso. Para ello, nos arriesgamos a poner en duda que el llamado "marxis-

mo-leninismo" entendido de manera ortodoxa, sea la teoría más adecuada para interpretar la cuestión nacional en América Latina. No sólo rechazamos las posiciones que intentan sacralizar a Marx y Lenin (como si todo en ellos fuera perfecto) sino también aquellas explicaciones dogmáticas sobre el proceso socialista en América Latina.

Al estudiar la trayectoria de los partidos comunistas latinoamericanos, vemos por ejemplo, que la mayor parte de ellos, tuvieron una visión dogmática del papel de la clase obrera, negando así la cuestión indígena. ¿Cuál es el origen de esta visión obrerista? ¿A qué se debió el prolongado predominio de dicha visión entre esos partidos? Según Luis Cardosa y Aragón, recién en 1978 acabó este predominio en el seno del Partido Comunista Guatemalteco:

"La idea que el indígena constituye una 'reserva estratégica de la reacción' por ser una masa manipulable por los terratenientes, decidió la posición reaccionaria del partido, en la que jugó un papel importante Joaquín Novel, antropólogo divulgador de las tesis de Richard N. Adams, sobre la necesidad de la 'ladinización' de la sociedad guatemalteca como medio de desarrollo social... Por una parte, con visión dogmática del papel de la clase obrera, el partido negaba la existencia de la cuestión indígena limitándose a hablar de campesinado; por otra parte, ante lo incuestionable de la existencia de una sociedad escindida veía en la ladinización el factor de uniformización del campesinado y la 'solución' a la dificultad que entrañaba un trabajo político dentro de las comunidades indígenas." (I)

Cierto es que el rechazo a la cuestión indígena puede deberse a causas particulares en cada sociedad. Sin embargo, no hay que olvidar que también existió una causa de carácter general cuando la mayoría de los partidos comunistas latinoamericanos aceptaron las tesis propuestas por el Sexto Congreso de la Tercera Internacional en 1928. En dichas tesis, los países de América Latina eran definidos como países "semicoloniales". Al no tomarse en cuenta las diferencias nacionales específicas quedó borrada la cuestión indígena. Lo extraño fue que desde entonces y durante muchas décadas predominó esa visión, salvo algunas excepciones como Mariátegui.

Si tenemos en cuenta que en aquellos años de 1920 a 1950, al rechazo de la cuestión indígena se sumó el rechazo a los movimientos nacionalistas -populistas, se advierte entonces que el dogmatismo no fue algo irrelevante sino que debió ser un problema muy grave y que merece hoy una amplia reflexión crítica y autocrítica.

Si la práctica es criterio de verdad, debemos reconocer que en América Latina, han sido esos movimientos nacionalistas los que han logrado movilizar al pueblo. Como dice Juan Carlos Portantiero "esa movilización nacionalista y popular, integrada en un programa de re-

(I) Luis Cardosa y Aragón, El río, Novelas de caballería, Fondo de Cultura Económica, México, 1986, p. 737

formas sociales y a menudo posible a través de la utilización de medios violentos de lucha, no sólo es un capítulo de la historia de las burguesías: expresa también la experiencia, las tentativas de identificación de las clases populares que acumulan sus características de clases históricamente 'situadas' y no de una masa de cera virgen, apta para ser modeladas desde afuera."(2)

Oiertamente, en esos movimientos como el peronismo, el varguismo, el aprismo, etc, existieron los peores defectos ideológicos y políticos (caracter poliolasista, fuerte influencia de la burguesía, inorganicidad de su funcionamiento interno, etc) pero cabe preguntarnos hoy si ¿todavía pueden sustentarse lecturas clasistas como las que realizaban los teóricos "dependentistas" de hace veinte años?

No en vano en estas últimas dos décadas, el estudio de algunos autores como Gramsci han venido a replantear esta problemática. De Gramsci hemos aprendido que el nacionalismo no es sóloamente burgués sino que puede ser popular. Quizás por ello, sea necesario replantear el problema tal como lo hace, por ejemplo, Portantiero, quién señala con respecto a Gramsci que "su obra, para nosotros, implica una propuesta que excede los marcos de la teoría general para avanzar, como estímulo, en el terreno de la práctica política. Sus preguntas se parecen a nuestras preguntas, sus respuestas se internan en caminos que creemos útil recorrer. Escribiendo para una Italia de hace cincuenta años, en sus textos reconocemos una respiración que es la nuestra... ¿Qué son los trabajadores argentinos sin la referencia al peronismo, o los chilenos sin su peculiar tradición socialista y comunista, o los mexicanos sin el proceso ideológico que se abre en su sociedad en la primera década del siglo? ¿Qué, sino una entelequia, una categoría libresca? (Por otro lado; ¿alguien podría entender a la clase obrera inglesa sin el laborismo?; los ejemplos podrían ir al infinito, porque se trata de un problema sustantivo para una teoría general, orgánica y no economicista, de las clases.) Todos estos procesos 'políticos' son parte de su historia estructural, el terreno desde donde arranca su identidad colectiva nacional."(3)

Ahora bien, ¿no es este, acaso, un problema caduco y ya estudiado hasta el cansancio en América Latina? En realidad, se trata de un problema abierto en la actualidad. En efecto, los nuevos movimientos que están surgiendo en Argentina, Brasil o México, nos plantean la necesidad de superar aquel desencuentro histórico entre socialistas y "populistas". En este sentido es ejemplar el cambio de actitud de los comunistas mexicanos que desarrollan hoy una política abierta al neocardenismo.

(2) Juan Carlos Portantiero, Los usos de Gramsci, Folios Ediciones, México, 1981, p. 129.

(3) Ibid, p. 132.

Se abre así la posibilidad de una nueva identidad socialista basada en una fusión fecunda con el nacionalismo revolucionario mexicano. No se trata pues de resucitar un tema anacrónico o de vulgarizar el asunto sino de volverlo a plantear como una cuestión relevante para el programa de la izquierda latinoamericana. En algunos países como los que hemos antes mencionado, el asunto tiene un interés concreto y práctico. Pese al dogmatismo que reduce el nacionalismo a una ideología burguesa proimperialista, se trata justamente de romper ese tipo de concepciones ya que como en el caso de México el nacionalismo adquiere nueva vigencia al igual que el torrijismo en Panamá. ¿Será posible, acaso, desarrollar una propuesta que identifique al socialismo con la democracia y la nación?

Al considerar que pueden superarse las visiones dogmáticas del pasado, dedicamos un capítulo al análisis del pensamiento de Mariátegui. Nuestra hipótesis es que este autor habría sido el único pensador entre los marxistas latinoamericanos de su época, que problematisó profundamente la cuestión indígena y mostró una actitud abierta hacia el nacionalismo progresista. Justamente, Mariátegui se alejaría de las tesis propuestas por el Sexto Congreso de la Tercera Internacional, por el lugar que asigna a los indígenas y a otros grupos sociales en el bloque de fuerzas populares. De esta manera, al igual que Gramsci, Mariátegui se aferró hasta su muerte a la estrategia del Frente Único, con lo cual habría roto con las tesis de los marxistas que se debatían en el dilema burguesía-proletariado. Frente a esos marxistas dogmáticos, Mariátegui mostró la insuficiencia de la toma de conciencia de clase en países con una mayoría poblacional indígena. Según él, en algunos países como Perú, Bolivia y Ecuador, la conciencia de clase debe plantearse en otros términos, es decir, en relación a las reivindicaciones indígenas. Esto significa que para él, los intereses populares pueden articularse de tal manera que los indígenas al tomar conciencia de clase no nieguen su identidad étnica sino que la profundicen en un sentido más rico y más amplio. El resultado deber ser un socialismo que no sea calco y copia sino un socialismo original con rasgos indoamericanos.

Uno de los principales errores que hoy puede superarse con base en los planteamientos de Mariátegui, sería no convertir el antimperialismo en único y exclusivo principio de articulación entre socialismo y nacionalismo. Al ser el antimperialismo el objetivo prioritario, la democracia corre el peligro de olvidarse. Para Mariátegui, la cuestión nacional estaría pensada, por esa razón, en términos de la necesidad de integrar a la mayoría indígena a la nación. ¿Acaso esto no representa el interés de Mariátegui por la democracia, en el mejor sentido de la palabra? Si la democracia significa, sobre todo, participación del pueblo en la cosa pública, es claro que para Mariátegui, sin la participación de la mayoría indígena no puede desarrollarse un proyecto socialista de nación.

Al considerar, por otra parte, que Mariátegui superaría la antinomía teórica entre el punto de vista clasista (representado por los marxistas lati-

noamericanos adheridos a las tesis del Sexto Congreso de la Tercera Internacional) y el punto de vista nacionalista (representado por el aprismo) en otro capítulo proponemos entender a la revolución cubana como la primera experiencia latinoamericana que superaría la antinomía histórica entre el nacionalismo y las tradiciones locales de socialismo. En este capítulo intentaríamos demostrar que el proyecto de independencia nacional encarnado en la figura de José Martí, constituyó el impulso básico que encaminó el movimiento encabezado por Fidel Castro. Este proceso inicialmente nacionalista (por estar impregnado del pensamiento de José Martí) habría desembocado más tarde en el socialismo ante la exigencia de asegurar el ideal de justicia y de liberación nacional, proclamados antes de la victoria. De esta manera, un proyecto de reivindicación nacional, se vincula históricamente, por primera vez en América Latina, con reivindicaciones de clase.

En el caso de la revolución nicaragüense, nos encontramos ante un proceso semejante. Si en el caso de la revolución cubana nos hallamos ante la posibilidad de desarrollar un nuevo marxismo, basado fundamentalmente en el pensamiento de José Martí, en el caso de la revolución nicaragüense nos hallamos también ante un nuevo marxismo impregnado del pensamiento de Augusto César Sandino. En ambos procesos revolucionarios, se ha tenido que superar necesariamente las tesis del "marxismo-leninismo" y su reduccionismo de clases.

En ninguno de los dos casos ocurrió que la clase obrera o su vanguardia (el Partido Comunista) encabezaran los procesos revolucionarios. En ambos casos fueron los estudiantes universitarios que enarbolando las banderas de Martí y Sandino impulsaron movimientos de carácter nacional-popular. En Cuba, la fuerza dirigente estuvo formada por el movimiento 26 de julio y el Directorio Estudiantil que se nutrieron de los sectores más radicales de la pequeña burguesía y de las clases medias. En Nicaragua, la fuerza dirigente es el Frente Sandinista de Liberación Nacional, que no puede considerarse como el partido de una clase, sino un frente que reúne a obreros, artesanos, pequeños comerciantes, intelectuales, jóvenes, pequeña burguesía, mujeres, etc. Así pues, tanto la revolución cubana como la nicaragüense constituirían, para nosotros, ejemplos históricos que rompen con las tesis básicas del marxismo ortodoxo que demuestran, en los hechos, la imposibilidad de que en América Latina pueda separarse el socialismo de sus tradiciones nacionales.

En otros capítulos, analizamos el desarrollo del pensamiento marxista después de la revolución cubana. Nos interesa, en principio, precisar de qué manera el pensamiento marxista latinoamericano se vió fecundado por corrientes europeas como el althusserismo, el humanismo socialista y la filosofía de la praxis. ¿Cómo se difunde y estudia los debates del marxismo contemporáneo, desde los enfrentamientos teóricos con el marxismo predominante en la Unión Soviética hasta los referidos a la discusión sobre el carácter y naturaleza de los países del "socialismo real"?

La inclusión de estos temas no debe ser entendida como un algo ajeno a nuestro tema central. En realidad, responde a la necesidad de ver cómo se replantean los análisis sobre la cuestión nacional en los últimos años. Por una parte, revisamos la influencia del marxismo en las ciencias sociales latinoamericanas. Resulta indispensable destacar aquellos trabajos más importantes que comenzaron en la década de 1960 a elaborar un pensamiento propio. Por otra parte, estudiamos el desarrollo de otras corrientes ideológicas y políticas como los recientes movimientos étnicos, la Teología de la Liberación y la Socialdemocracia. Al seleccionar estas corrientes nos mueve la necesidad de comprender las nuevas fuerzas teóricas y prácticas que, hoy en América Latina, consideramos más significativas para el desarrollo actual del socialismo. En todas ellas hay un planteo implícito sobre la cuestión nacional. El criterio que utilizamos para seleccionarnos es ciertamente arbitrario, pero no casual. Estamos conscientes de que podrían incluirse otras corrientes no menos importantes (como por ejemplo, las teorías sobre el fascismo sudamericano, las filosofías del "ser nacional" o los nuevos movimientos como Sendero Luminoso) pero ello requeriría un mayor espacio y quizás un nuevo enfoque. Por esta razón nos hemos limitado a destacar sólo aquellas tendencias que, de una u otra manera, intentan articular los términos de nación, democracia y socialismo.

En el caso de la influencia de Gramsci en América Latina, pensamos que ésta se debería examinar desde otro punto de vista. No habría que entender entonces que los "gramscianos" de nuestros países, únicamente se dedicaron a reflexionar las vicisitudes del proyecto socialdemócrata, para demostrar en que había fallado la experiencia de Salvador Allende en 1973. Desde nuestro punto de vista, reducir la influencia de Gramsci a una supuesta "socialdemocratización" de algunos marxistas latinoamericanos, es una tesis poco convincente. La principal debilidad de este enfoque estaría en no tomar en cuenta la posibilidad de que existieran autores que, de modo más inteligente, se beneficiaran con el legado de Gramsci. Este sería el caso de autores como Juan Carlos Portantiero y de Néstor García Canclini, quienes, desde diversas perspectivas, intentaron probar la validez de los planteamientos gramscianos en la interpretación sociológica de la realidad latinoamericana. En el caso de Portantiero, se tratará de dar respuesta a algunas preguntas fundamentales como las siguientes: ¿en qué se diferencia el desarrollo de la sociedad política latinoamericana con respecto a los países europeos? ¿Qué función cumplió aquí el Estado en la formación de la sociedad civil? ¿Cómo entender en nuestros países la compleja construcción del bloque histórico y el papel de los intelectuales? ¿Puede acaso un proyecto socialista avanzar más allá de su encuadre partidista?

En el caso de Néstor García Canclini, se tratará de dar respuesta a problemas referidos a cómo los Estados latinoamericanos, organizan sus bases de poder en el ámbito cultural e ideológico. En este sentido, los trabajos de García Canclini, apuntan a denunciar las estrategias de dominación en el orden simbólico. Asimismo nos enseñan cómo debe enfo-

caerse el problema de la transformación cultural en América Latina, ya que una revolución política es insuficiente sino apunta también a la construcción del bloque histórico y a una profunda reforma intelectual y moral.

Entre otros autores que conviene destacar por su importancia en el desarrollo y enriquecimiento del pensamiento de Gramsci en América Latina, incluimos a Adolfo Sánchez Vázquez. La inclusión de este autor nos resulta imprescindible ya que, en él, hemos encontrado muchas precisiones útiles, que nos aclaran una serie de problemas difíciles, como la relación entre contenido de clase y contenido nacional, entre sociedad civil y sociedad política, entre democracia y "socialismo real", etc. Otra razón para incluirlo, es que su reflexión filosófica ha constituido para nosotros, la principal fuente de formación teórica durante casi diez años. De él hemos aprendido a pensar el marxismo, y no repetir mecánicamente las citas de los "clásicos". De acuerdo con nuestra interpretación, el pensamiento político y filosófico de Sánchez Vázquez, tendría su inspiración no solamente en Marx y Lenin, sino también en Gramsci. De ahí que resulte indispensable estudiarlo en relación a los marxistas latinoamericanos influidos por el pensamiento de Gramsci.

Al examinar el desarrollo del pensamiento marxista después de la revolución cubana, también nos encontramos con la necesidad de estudiar la trayectoria de los cristianos progresistas. Si bien no puede hablarse propiamente de ellos como "marxistas", sin embargo su adhesión al socialismo, los convierte en portadores de una reflexión crítica y de un proyecto revolucionario. ¿Se puede acaso ser socialista sin ser necesariamente marxista? Lo que demuestra en todo caso este movimiento es, que, debemos replantear el diálogo entre marxismo y cristianismo. ¿Cuales son o debieran ser los términos y características de este diálogo? ¿Las coincidencias entre marxistas y cristianos son prácticas o doctrinales? Si aceptamos que, tal como sucedió en Nicaragua, la revolución requiere la participación de los cristianos, cabe analizar y replantear entonces toda esta problemática. Antes que centrar el debate en torno a problemas doctrinales (como hasta ahora se ha hecho) sería necesario examinar este asunto en el terreno de la práctica política.

Continuando con el estudio de otras corrientes políticas actuales, pasamos al examen de la socialdemocracia en América Latina. En los años ochenta, los países sudamericanos salieron de dictaduras militares hacia una democracia precaria. Esta situación habría permitido que los socialdemócratas europeos se presentaran aquí como luchadores denodados por las libertades individuales. Así, los socialdemócratas europeos habrían comenzado a tener una fuerte influencia en muchos partidos latinoamericanos. El problema que nos planteamos consiste en discutir hasta qué punto esa influencia resulta positi-

va. Iniciamos esta discusión buscando sus orígenes ideológicos en las concepciones políticas de Kautsky y Bernstein (tal como lo reconocen Willy Brandt y Bruno Kresky en su libro La alternativa socialdemócrata) (4). Seguidamente, examinamos a grandes rasgos la trayectoria de aquellos partidos latinoamericanos que subieron al poder guiados por esa ideología que, fundamentalmente, aspira a una transición al socialismo por la vía parlamentaria y electoral. Al realizar un balance de esas experiencias, encontramos que todas ellas, siempre desembocan en el fracaso, a raíz, posiblemente, de las mismas contradicciones que supone la realización de reformas sin romper los marcos del capitalismo dependiente. Sin embargo, no hay que pensar que este tipo de experiencias están condenadas de antemano, de manera fatalista. Seguramente surgirán ensayos similares en los próximos años, tal como lo demuestran últimamente el Partido de Izquierda Democrática en Ecuador y el partido de Carlos Andrés Pérez que ya gobernó de 1974 a 1979 y que hoy acaba de subir nuevamente al poder. Estas experiencias al igual que los procesos de democratización abiertos en Argentina, Uruguay o Brasil, nos llevan a pensar que no todo en ellos es negativo. Debemos pues entonces mantener una postura cautelosa ya que esas experiencias, con todas sus enormes limitaciones e incertidumbres, son mejores que las dictaduras militares.

Lo que nos interesa destacar en este asunto, es, el problema de la carencia misma de una teoría sobre la transición a la democracia socialista. Si como afirman muchos autores, el marxismo no ha logrado elaborar dicha teoría (pese a numerosas indicaciones de Marx y Lenin en ese sentido) cabe preguntarnos ¿qué opción podemos escoger?

Habrían por lo menos tres opciones:

1.- Rechazar la teoría política marxista y reelaborar nuevos conceptos sobre la democracia, tal como lo hace, por ejemplo, Norberto Bobbio y otros autores socialdemócratas. Esta posición no podemos aceptarla ya que ello significaría dar la razón a los planteos revisionistas de Kautsky y Bernstein.

2.- Ser ortodoxos. Esta posición implicaría sostener a toda costa una concepción de la democracia, según la cual, ésta siempre serviría a la burguesía. El problema de aferrarse a esta concepción radica no sólo en absolutizar la vía violenta, sino también en no diferenciar el Estado parlamentario y los Estados militaristas. Tal como señala Nicos Poulantzas en su último libro Estado, poder y socialismo, dicha concepción ha sido funesta en la izquierda europea. ¿Podemos afirmar que en América Latina este izquierdismo ha sido superado? Lo paradójico de esta posición es que viene sustentado en Lenin (pero no en aquel Lenin que escribió La enfermedad infantil del "izquierdismo" en el comunismo) sino en el Lenin que redactó las famosas tesis sobre la democracia burguesa en el Primer Congreso de la Tercera Internacional.

(4) Willy Brandt, Bruno Kresky, Olof Palme, La alternativa socialdemócrata, Ed. Blume, Barcelona, 1977, p. 138.

3.- Ser antidogmáticos. Esta posición implicaría tratar de construir un marxismo totalmente creador, pero sin negar algunos conceptos centrales de los "clásicos". Esta opción, nos parece la mejor y a ella nos adherimos sin reparos. Esta opción, nos permite concebir la transición a la democracia socialista a partir de dos ideas fundamentales:

a) La idea de que la organización del Estado es la forma de la dominación de clase.

b) La idea de que el Estado nacional puede tener una organización diferente y por tanto un carácter socialista.

Con base en estas dos ideas, planteamos que la posibilidad de una transición a la democracia socialista en América Latina, depende de la ampliación y superación de la democracia formal. Esto significaría rechazar la estrategia de la socialdemocracia por limitarse únicamente a mantener la democracia formal y no profundizarla, realmente, en sentido socialista.

Podría parecer, a simple vista, que los capítulos tal como se presentan aquí, carecerían de cierta conexión lógica. El lector, legítimamente, podrá plantearnos entonces algunas objeciones de carácter metodológico: ¿Por qué vincular arbitrariamente a los marxistas clásicos con autores posteriores como Mariátegui y Sánchez Vázquez? ¿Qué relación hay entre Marx, Lenin o Gramsci con la Revolución Cubana? ¿Por qué se presenta un capítulo sobre la relación entre marxismo y cristianismo y luego otro, sobre la socialdemocracia? ¿Qué relación hay entre la influencia de la socialdemocracia europea en América Latina y la cuestión étnica? ¿No será que el autor carece de un núcleo o estructura que aglutine los diferentes capítulos?

Cierto es que, en algunos capítulos (no todos), hay una especie de desconexión desde el punto de vista de la continuación lógica. Ello hace muy difícil, para el lector, articular los diversos temas. Es necesario, por tanto, advertir que nuestro método tiene un carácter analítico-interpretativo. Esto supone abordar el objeto de estudio, bajo los ángulos más generales (pudiendo, a veces, no haber conexión directa entre dos ángulos, lo cual no obstaculiza para articular una estructura).

Lo primordial, entonces, no es tanto la necesaria continuidad lógica entre dos capítulos, sino más bien el sentido general de todo el trabajo. Estamos convencidos que nuestro objeto de estudio exige ser tratado de otra manera, es decir, no ser enfocado como parte de la Historia de las ideas, sino más bien, como dice Sergio Bagú, como un fenómeno de estructura social.

Si el tema de la cuestión nacional se reduce, en lo esencial, a procesos objetivos socialmente establecidos, nuestro análisis tendrá que ser, en primera instancia, un análisis interpretativo. Pero ¿qué entendemos por "interpretativo"? Para responder a esta pregunta necesitamos recurrir a la tradición de la hermenéutica cultural (Gadamer, Ricoeur, Habermas...)

"La interpretación"-dice Gadamer- "no es un acto complementario y posterior al de la comprensión, sino que comprender es siempre interpretar, y en consecuencia la interpretación es la forma explota de la comprensión".(5)

Según la hermenéutica cultural, toda interpretación es una operación constructiva del intérprete que selecciona, reconstruye e imputa sentidos, proyectando creativamente, un sentido posible entre otros.

Otra característica importante de la hermenéutica cultural, es que la interpretación, tal como nos plantean, se basa en otras interpretaciones. Esto está bien expresado por John B. Thompson, quien señala lo siguiente:

"La tradición de la hermenéutica nos advierte que el objeto de nuestras investigaciones, constituye un campo pre-interpretado. Es decir, nos advierte que las formas del discurso que tratamos de analizar constituyen ya en sí mismas una interpretación, de modo que emprender un análisis del discurso es producir una interpretación de una interpretación, es reinterpretar un campo pre-interpretado."(6)

Desde el punto de vista del sentido común, podría parecer muy fácil cuestionar una interpretación, sobre todo, si ésta se fundamenta en cierto grado de adivinación o conjetura. Pero la interpretación no debe ser entendida desde este punto de vista, es decir, como una operación arbitraria o meramente inductiva, apoyada quizás en la ingeniosidad en el sentido común del intérprete, sino más bien como una tarea compleja que requiere de la mediación de métodos, como el análisis de las condiciones histórico sociales. En nuestro caso, sentimos la urgente necesidad de abordar la cuestión nacional, analizando, por lo menos, los siguientes procesos sociales:

- 1) Los movimientos llamados "nacionalistas-populistas".
- 2) La Revolución Cubana.
- 3) La lucha de los cristianos por el socialismo.
- 4) La lucha de los movimientos étnicos.
- 5) La lucha por la democracia en los últimos años.

(5) Hans Georg Gadamer, Verdad y método, Ed. Sígueme, Salamanca, 1977, p. 331.

(6) John B. Thompson, "Estudios sobre la teoría de la ideología", en Materiales para la teoría y el análisis de las ideologías, Introducción y compilación de Gilberto Giménez, (de próxima publicación).

¿Porqué seleccionamos estos procesos sociales y no otros? Porque nuestra motivación principal, al iniciar este trabajo, fue intentar comprender las razones por las que, en América Latina, salvo en Cuba y Nicaragua, no triunfaron revoluciones populares. Una de las razones que explicaría este fenómeno, según nuestra interpretación básica, es que ello se debería a la no incorporación por parte de los marxistas latinoamericanos, de un conjunto de enseñanzas derivadas de los diversos debates realizados sobre los procesos sociales anteriormente indicados.

En el caso de los movimientos llamados "nacionalistas-populistas", los marxistas se niegan a aceptar que exista una historia o memoria popular que, en América Latina, ha sido y es, muy viva. En las primeras décadas del siglo XX, ella estaba claramente expresada por una tradición de luchas que se traducían en rebeliones espontáneas tanto a nivel rural como urbano. Esta tradición de luchas populares (que los marxistas ortodoxos rechazan porque supuestamente son manipulables por la burguesía), es lo que puede hoy reactivarse poderosamente para desarrollar un proyecto socialista, viable en términos no clasistas.

En el caso de la Revolución Cubana, el principal aporte que los marxistas todavía no han incorporado, reside en el hecho de que esta revolución ha demostrado, por vez primera, que las consignas para conquistar el poder, no tienen porqué ser necesariamente clasistas. Esto significa que un movimiento revolucionario en América Latina, puede perfectamente apoyarse en reivindicaciones de carácter nacional y democrático.

Otra aportación fundamental de la Revolución Cubana, y especialmente destacada por el Che Guevara, es la idea del carácter continental de la lucha. Esto implica considerar a América Latina, como una sola nación frente al enemigo imperialista.

En el caso de los cristianos que luchan por el socialismo, urge una comprensión no dogmática sobre el papel de la religión (como "opio de los pueblos"). El principal aporte de esta lucha, que los marxistas no quieren aceptar, es la idea de que los cristianos pueden desembocar en objetivos socialistas sin tener necesariamente una conciencia de clase. Esto significaría comprender que la conciencia religiosa progresista, es muy importante para generar un proyecto revolucionario.

De manera similar, los marxistas tampoco aceptan que la lucha de los movimientos étnicos pueda ser considerada como generadora de un proyecto socialista a partir de su propia identidad cultural.

Desde nuestro punto de vista, todos estos movimientos ya sean de carácter nacionalista-popular, religioso o étnico, exigen tratar de otra manera la relación clase-nación. No nos resulta muy convincente

te la tesis ortodoxa, en sentido de que por, ejemplo, los otros grupos sociales como los cristianos o los indígenas, sólo pueden acceder a una conciencia de clase en función de alianzas con la clase obrera. El problema de esta tesis, es, el supuesto de que la definición de toda clase social, se da únicamente en términos estrictamente económicos, es decir, por el lugar que ocupan en la estructura de producción. Esto concuerda, ciertamente, con la tradición marxista clásica, pero difiere del modo en que muchos marxistas contemporáneos (por ejemplo Nicos Poulantzas) insisten en que las clases deben definirse en el nivel político e ideológico, tanto como en el nivel económico.

Al considerar que ciertos movimientos indígenas pueden desarrollar perfectamente una identidad de clase en el nivel político e ideológico, los marxistas latinoamericanos deben reconocer que la lucha de estos grupos tiene una dimensión propia que no puede reducirse a la lucha obrera.

En el caso de los grupos étnicos, su situación difiere de la clase obrera, cuya lucha de clases es "químicamente pura". Para los indígenas latinoamericanos que no son solamente explotados, sino super-explotados (ya que su salario es sumamente inferior al de un obrero urbano), la cuestión social y económica se plantea en otros términos, es decir, como un problema de reivindicación específica de su soberanía, como naciones con sus propias modalidades de existencia y tradición común. Si en la hora actual de América Latina, estos grupos étnicos se ponen a pelear contra la explotación pura y simple, abandonan, por un momento, sus problemas propios para ayudar a la clase obrera a derribar a la burguesía. Pero su lucha se libra en la soledad, ya que es una lucha contra el Estado nacional (y no contra el pueblo), porque en tanto naciones oprimidas, sólo pueden acabar con la super-explotación enfrentándose de manera soberana contra la nación opresora.

El recurso a una nueva concepción de la identidad de clase (ya no en términos economicistas) no es algo que sólo compete a los grupos étnicos. Abarca, además, a todos los habitantes de América Latina, en tanto nación oprimida por el imperialismo. Lo que hay que plantearse entonces, es un proyecto de autonomía de la propia sociedad.

Podría decirse que la lucha de los movimientos étnicos por el restablecimiento y reafirmación nacional, nos revela la necesidad que tienen todos los sujetos, incluso los centralizadores, de reafirmar sus particularidades contra la universalidad abstracta y totalitaria. Necesitamos, en consecuencia, de una verdadera independencia nacional como condición necesaria para llegar al socialismo (y no de cualquier socialismo, sino más bien, de un socialismo propiamente in-

doamericano, basado en la diversidad étnica y el pluralismo cultural.)

Ahora bien, ¿éstas afirmaciones pueden considerarse como marxistas? Sin duda alguna. La respuesta tendrá que salir de los propios marxistas latinoamericanos. Si nos piden resumir nuestra interpretación, podríamos afirmar que para superar el dogmatismo, y desarrollar creativamente el proyecto socialista latinoamericano, es necesario incorporar no sólo las polémicas sobre la Revolución Cubana, sino además, sobre los movimientos de carácter nacionalista-popular, religioso y étnico. Para que esta incorporación sea eficaz, no se puede excluir las fecundas reflexiones desarrolladas por diversos autores como Marx, Borojov, Gramsci, Mariátegui, Sánchez Vázquez, además de otros aportes de las ciencias sociales.

Tal es la interpretación global que quisieramos que sea discutida. Al igual que toda interpretación, es, en esencia, naturalmente cuestionable.

CAPITULO I.

Puntos de partida. La cuestión nacional en el marxismo "clásico".

El propósito de este capítulo es analizar la cuestión nacional en el pensamiento de los marxistas "clásicos". Este análisis deberá guiarse, fundamentalmente, por la necesidad de reconstruir los diversos modos en que se planteó históricamente a través de diferentes autores desde Marx, Engels, Kautsky, Bernstein, Lenin, Gramsci, etc.

De acuerdo con Habermas, entendemos el término reconstruir en el sentido de desmontar una teoría y luego reacomponerla, con el único objeto de alcanzar mejor la meta que ella misma se ha impuesto. Tal es el modo normal de enfrentar una teoría que, en algunos puntos, necesita una revisión, pero cuya capacidad estimulante dista mucho de estar agotada. (1)

Según algunos autores, como Robin Blackburn, la auténtica originalidad del pensamiento de Marx, debe buscarse en el campo político y no en el económico o filosófico:

"Desgraciadamente, en el marxismo del siglo XX ha ido dibujándose una creciente tendencia a identificar la epistemología o el método filosófico empleado por Marx como su contribución crucial, presentándola como la piedra de toque de la ortodoxia marxista. Esto lo han hecho, de modos diferentes, el Lukács de Historia y conciencia de clase, los exponentes del materialismo dialéctico soviético y Louis Althusser y sus colaboradores en Para leer El Capital. Existe también un empeño equivalente, aunque menos fuerte, a propósito de la originalidad de las concepciones políticas de Marx y Engels. Se ha intentado sugerir, a menudo, que sus ideas políticas son, esencialmente, una continuación o desarrollo de las de Maquiavelo, Montesquieu o Rousseau. Lo que resulta esencialmente curioso, dado que en ningún campo ha sido el marxismo tan original como en este de la teoría política. Porque una de dos, o el materialismo histórico descubrió, o bien re-elaboró, concienzudamente, cada uno de los conceptos políticos importantes: clase, partido, estado, nación, revolución, burocracia, programa, y así sucesivamente. Tales conceptos se desarrollaron al hilo de la práctica política marxista y en el curso de una fuerte polémica política. Por otro lado, es evidente que todas las grandes escisiones del marxismo, surgieron directamente a propósito de cuestiones políticas que, por esa razón, proporcionaron los determinantes críticos de la 'ortodoxia' marxista. Esto no significa que las disputas filosóficas o epistemológicas no tengan significación para el marxismo; significa tan sólo que surgieron como subproductos secundarios de conflictos sobre cuestiones políticas sustantivas." (2)

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

(2) Robin Blackburn, Teoría marxista de la revolución proletaria, Universidad Autónoma de Puebla, México, 1978, pp. 29-30.

Al entender que el problema nacional en Marx se presenta indisolublemente ligado con otros conceptos de su teoría política (clase, partido, estado, revolución, etc) debemos inicialmente examinar, de modo general, el desarrollo de dicha teoría en sus diferentes contextos históricos.

Quizás lo más sobresaliente de la teoría política de Marx, es la concepción del papel del proletariado en la transformación socialista. Según Marx, la capacidad política de la clase obrera provenía de su posición objetiva en la sociedad burguesa. Según él, esta clase podía emanciparse a sí misma y a todos los demás grupos oprimidos.

Ahora bien ¿en qué momento surgió esta concepción en la obra de Marx? Algunos autores como A. Gouldner sostienen que ella surgió en su texto titulado Critica de la filosofía del derecho de Hegel. Pero es evidente que esto es un error, ya que, en ese momento, Marx no se había tropezado aún con el movimiento obrero ni había adoptado el punto de vista de la revolución socialista.

La concepción de la revolución proletaria en Marx sólo surgió posteriormente en el curso de su experiencia práctica en el movimiento obrero de diversos países europeos. Hay que señalar que en el seno del movimiento obrero de la época, se consideraba la emancipación de la clase trabajadora como un proceso que debía producirse a través de agentes externos a ella. Para los seguidores de Proudhon o R. Owen, el cooperativismo sería la manera de resolver la transformación social. Para los seguidores de Blanqui o Weitling, sería la conspiración revolucionaria. Ninguno de estos autores anticipó la idea de que la clase obrera podía ser la fuerza política conductora de la revolución social. Ello se debió a que todos ellos carecían de una concepción del proletariado como clase. Para Marx y Engels, la aparición de la clase obrera industrial abría la posibilidad de una nueva política no subordinada a la utopía ni a la conspiración sectaria. Para ellos, los obreros eran vistos como gigantesco ejército industrializado organizado por el propio capitalismo. Únicamente una actividad consciente como clase, podría destruir el capitalismo y establecer una nueva sociedad, libre de explotación y opresión. Marx y Engels presentaron, por vez primera, estas ideas en el Manifiesto comunista.

A pesar de que en este texto, la teoría política de Marx y Engels todavía era incompleta en algunos puntos, se podría decir que para ambos, lo fundamental ya estaba planteado. El proletariado, como clase autónoma, tenía la posibilidad de emanciparse por sí misma y conducir a otros sectores sociales a la revolución social. Sin embargo, junto a estas hipótesis fecundas, se presentaban otras de carácter erróneo. Esto se advierte principalmente en su comprensión de la cuestión nacional. Como dice Robin Blackburn, la hostilidad de Marx y Engels a los movimientos nacionalistas se debió a su análisis incorrecto de la expansión capitalista a nivel internacional. (3) Según este análisis, la revolución

(3) Robin Blackburn, op. cit., p. 83.

socialista estallarían en los países más desarrollados, además de que dicha revolución serviría de base a los movimientos de liberación nacional. Hay que destacar, por otra parte, que esta visión que tenían Marx y Engels estaba relacionada con la situación política de ese momento. En efecto, el marco de su reflexión sobre el desarrollo de las naciones modernas estaba trazado por su contexto histórico.(4)

Ahora bien, ¿puede afirmarse que al cambiar el contexto histórico cambiaron también las ideas de Marx y Engels sobre la cuestión nacional? Marx y Engels vieron después de 1848, que no podían mantener su esquema anterior ya que las relaciones entre las metrópolis y los países atrasados se fueron haciendo cada vez más desiguales, con el consiguiente enriquecimiento de unas y empobrecimiento de otros.

Más adelante, en 1867, comienzan a ver que, en el caso de las relaciones entre Irlanda e Inglaterra las cuestiones políticas adquieren una novedad. El movimiento obrero inglés aparece como aliado de la burguesía de ese país frente al pueblo irlandés. Esto ocasiona que Marx y Engels conciban a la emancipación nacional de Irlanda como la condición primordial para la emancipación social de los obreros ingleses. De este modo, ambos se convencen de que su esquema anterior a 1848 (que consideraba que la revolución de las metrópolis era la que tenía que liberar a las nacionalidades oprimidas) exige un viraje radical. La idea de la importancia de este viraje aparece en una carta que Marx envía a Engels el 10 de diciembre de 1869 en la que dice lo siguiente:

"Durante largo tiempo he creído que era posible derribar al régimen irlandés mediante la influencia de la clase obrera inglesa. Siempre he sostenido esta opinión en el New York Tribune. Un estudio más profundo me ha convencido de lo contrario. La clase obrera inglesa no podrá hacer nada antes de liberarse de Irlanda. Hay que apoyarse en Irlanda. Por este motivo la cuestión irlandesa es tan importante para el movimiento social en general."(5)

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

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

(4) No nos detenemos a desarrollar más esta idea ya que ha sido suficientemente tratada por varios autores como Georges Haupt, Claude Weill, Marx y Engels frente al problema de las naciones, Fontamara, Barcelona, 1978; Salomon F. Bloom, El problema nacional en Marx, Siglo XXI, 1975; y Michael Löwy, Georges Haupt, Los marxistas y la cuestión nacional, Fontamara, Barcelona, 1980.

(5) Marx y Engels, Imperio y colonia. Escritos sobre Irlanda, Cuadernos de Pasado y Presente, México, 1979. p.26

"Para poder enjuiciar con conocimiento propio las bases del desarrollo de Rusia, he aprendido el ruso y estudiado durante muchos años memorias oficiales y otras publicaciones referentes a esta materia. Y he llegado al resultado siguiente: si Rusia sigue marchando por el camino que viene recorriendo desde 1861, desperdiciará la más hermosa ocasión que la historia ha ofrecido jamás a un pueblo para esquivar todas las fatales vicisitudes del régimen capitalista."(6)

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

Con estas ideas sobre la comuna rural rusa, Marx y Engels acabaron por liquidar su anterior visión de la historia, eurocentrista y de raíz hegeliana. Su nueva visión del desarrollo capitalista deja de ser una teoría filosófica sobre el proceso general de los pueblos. Este cambio radical les llevará a ambos autores a transformar su concepción de lo nacional. En efecto, la nación no será entendida ya como una entidad vinculada exclusivamente a la expansión del capitalismo ni al desarrollo del mercado mundial. En las condiciones de opresión nacional, la revolución social se halla unida a la liberación nacional.

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

Según la explicación de Erick J. Hobsbawm, la difusión del marxismo en América Latina a fines y principios de este siglo, se habría realizado sin importar si las ideas fueran revolucionarias o revisionistas. Para los partidos marxistas de esos años, preocupados por la lucha electoral, la difusión del marxismo era equivalente a la difusión de las ideas predominantes en el marxismo de la Segunda Internacional:

"En algunos países latinos las ideologías anarcosindicalistas impidieron una considerable difusión del marxismo volviéndolo reformista... En 1905 el marxismo era un fenómeno europeo... En Argentina, (1910), los seguidores de los socialistas eran en su mayoría inmigrantes recién llegados."(7)

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

(6) K. Marx/ F. Engels, Escritos sobre Rusia, II. El porvenir de la comuna rural rusa, Cuadernos de Pasado y Presente, México, 1980, p.63

(7) Erick J. Hobsbawm, Marxismo e historia social, Universidad Autónoma de Puebla, México, 1983, p.

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

"Los pueblos enemigos de la civilización e incapaces de acceder a mayores niveles de cultura no poseen ningún derecho a solicitar nuestras simpatías cuando se alzan en contra de la civilización."(8)

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

"El estado socialista del futuro deberá tener su política colonial para regular las relaciones entre los países situados en un grado superior de desarrollo económico y los pueblos que están a su zaga... El hombre moderno no puede vivir más sin los productos de las regiones tropicales, sin las materias primas imprescindibles para la industria... sin los medios de subsistencia que de otro modo no se pueden obtener en absoluto o que sólo con extrema dificultad resultan asequibles."(9)

También para Karl Kautsky, antes de su rompimiento con Bernstein, era válida la tesis de una política colonial socialista. Podría decirse que, en general, para los marxistas de la Segunda Internacional, dicha tesis era razonable desde su punto de vista ya que formaba parte de su visión de la historia. Según esta lógica, el desarrollo capitalista constituía una etapa inevitable que había que impulsar, dado su carácter progresista con respecto a los beneficios de la industrialización de los países atrasados. Según ellos, estos países se caracterizaban por vivir en un estado "salvaje". Por tanto, la misión del militante socialista de esa época debía ser no detener el desarrollo del capitalismo: "los pueblos primitivos sólo logran civilizarse cuando suben ese monte Calvario"(10)

¿Puede decirse que también en el pensamiento de Lenin y la Tercera Internacional se conservó este eurocentrismo? No obstante sus rupturas radicales con el reformismo socialdemócrata, parece que también se presentó aquí, aunque de un modo mucho menos acentuado el mismo problema. Marcel Liebman ejemplifica esta situación señalando que numerosos dirigentes bolcheviques manifestaban cierta mentalidad centralizadora hostil frente a las reivindicaciones de las nacionalidades existentes al interior de Rusia. Según esa mentalidad, la industrialización era equivalente al "progreso" y cuando se trataba de impulsarla chocaba muchas veces con las tradiciones locales. De este modo se presentaba una nueva versión de la lucha civilizadora con-

(8) Eduard Bernstein, "La socialdemocracia alemana y los disturbios turcos", en La Segunda Internacional y el problema nacional y colonial, primera parte, Cuadernos de Pasado y Presente, México, 1978, p.p. 48-49.

(9) Henri Van Kol, "Sobre la política colonial", en La Segunda Internacional y el problema nacional y colonial, segunda parte, Cuadernos de Pasado y Presente, México, 1978, p. 31.

(10) Henri Van Kol, *ibid.*, p. 33.

tra la "barbarie". Es claro que los civilizadores eran ahora los bolcheviques, y los "salvajes" los pueblos atrasados. Según Liebman, el mismo Lenin, más de una vez, intentó moderar o detener esa tendencia de sus partidarios, especialmente de los dirigentes ucranianos a los cuales los dirigió una carta en septiembre de 1921 y en la cual decía lo siguiente:

"Es endiabladamente importante ganar la confianza de los autóctonos ... demostrar que nosotros no somos imperialistas, que nosotros no permitiremos ninguna desviación en ese sentido." (I1)

De lo anterior, no puede deducirse como lo hace Leszek Kolakovsky que los bolcheviques tenían "derecho a sojuzgar a las naciones" (I2) Para entender correctamente el pensamiento de Lenin a este respecto es necesario referirse a sus tesis sobre la cuestión nacional y colonial aprobadas en el Segundo Congreso de la Internacional Comunista. (I3)

En dichas tesis, Lenin reconoce el papel activo de las naciones en su autodeterminación y soberanía. Esta idea significaba en el fondo, que la clase obrera reconocía el derecho de autodeterminación de una nación oprimida. Este reconocimiento era necesario ya que sólo así se permitía la unión de las masas sojuzgadas de ambas naciones en una lucha internacional contra la burguesía.

No se puede pues pensar que el pensamiento de Lenin no había variado con respecto al enfoque de la Segunda Internacional. La diferencia fundamental, es, que la idea de los socialdemócratas de una política colonial positiva, no era otra cosa que una manera de encubrir la defensa del derecho de su propia burguesía a oprimir las colonias.

También hay que destacar que Lenin se diferenciaba del marxismo de la Segunda Internacional por su visión distinta del desarrollo histórico. En efecto, para Lenin, los países atrasados pueden pasar al comunismo evitando las vicisitudes del capitalismo.

¿Dónde reside entonces el eurocentrismo de Lenin y la Tercera Internacional? Este problema se ve en su planteo de que la revolución debía suceder en las metrópolis y no en los países atrasados:

"La gran guerra europea y sus resultados han demostrado muy claramente que las masas de los países sometidos fuera de los límites de Europa están vinculados de manera absoluta al movimiento proletario de Europa y que esa es una consecuencia inevitable del capitalismo mundial centralizado." (I4)

(I1) Cit. por M. Liebman, La prueba del poder, el leninismo bajo Lenin, tomo II, Grijalbo, México, 1979, p. 128.

(I2) Leszek Kolakovsky, Las principales corrientes del marxismo, tomo II, Alianza Editorial, Madrid, 1982, p. 395.

(I3) Los cuatro primeros congresos de la Internacional Comunista, primera parte, Cuadernos de Pasado y Presente, México, 1981, p.p. 151-161. Para estudiar el origen y desarrollo de estas tesis, tomamos en cuenta los textos de Lenin reunidos en La lucha de los pueblos de las colonias y países dependientes contra el imperialismo, Progreso, Moscú, s/f.

(I4) "Tesis adicionales sobre los problemas nacional y colonial", en Los cuatro primeros congresos de la Internacional Comunista, op. cit. p. 157

Se ve pues que si bien Lenin reconoció cierta autonomía a los países atrasados, acabó supeditando las luchas de liberación nacional a la revolución mundial dirigida por el proletariado occidental. En su polémica con el comunista hindú M.N.Roy, expresó claramente esta posición:

"El camarada Roy va demasiado lejos al sostener que el destino de Occidente depende exclusivamente del grado de desarrollo y de las fuerzas del movimiento revolucionario en los países orientales."(15)

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

En el primer aspecto se lo identifica como sociedad semicolonial destacando su relación con el imperialismo inglés y norteamericano.

"Los imperialistas norteamericanos y británicos que invierten capitales en América Latina, se reservan el mercado sudamericano como salida para los productos manufacturados por su industria pesada. Si examinamos por lo tanto el problema de la colonización y la industrialización de América Latina, podemos afirmar que la industrialización se desarrolla rápida y paralelamente a la colonización."(16)

En el segundo aspecto, y sobre la base de esta caracterización de la situación económica de América Latina, el informe señala que el movimiento revolucionario es: "un movimiento de tipo democrático burgués donde la lucha contra el imperialismo asume una gran importancia y donde ya no domina la lucha de una burguesía nacional por su desarrollo autónomo, sobre la base del capitalismo, sino más bien la lucha de los campesinos por la revolución agraria contra el régimen de los grandes terratenientes."(17)

Aunque se reconoce el papel importante de los campesinos, sin embargo se los subordina al proletariado ya que "la revolución democrático-burguesa no alcanzará plenamente sus objetivos (distribución de tierras a los campesinos, liberación del imperialismo) más que cuando se transforme en revolución socialista bajo la hegemonía del proletariado."(18)

(15) Citado por Stuart Schram y Hélène Carrère D'Encausse, El marxismo y Asia, 1853-1964, Siglo XXI, Buenos Aires, 1965, p.156.

(16) Jules Humbert-Droz, "Sobre los países de América Latina", en VI Congreso de la Internacional Comunista, segunda parte, informes y discusiones, Cuadernos de Pasado y Presente, México, 1978, p.309.

(17) Jules Humbert-Droz, op.cit., p.312.

(18) Ibid., p.315.

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

Se ve pues, que, para la Tercera Internacional el lugar de América Latina era concebido en función de su estrategia, es decir, que el movimiento revolucionario sólo podía existir a condición de que fuera dirigido por la clase obrera, aún cuando ésta fuera débil o inexistente. Esta paradoja se explicaría no sólo por el hecho de que los dirigentes de la Tercera Internacional estuvieran mal informados sobre la situación social de América Latina, sino también porque dentro de su visión eurocentrista del desarrollo histórico, necesitaban encajar a nuestros países en la dinámica mundial:

"...la revolución mexicana y el movimiento revolucionario de América Latina constituyen un apoyo para el movimiento revolucionario proletario internacional... por el momento es un movimiento revolucionario cuyo contenido no es socialista, sino que como todo movimiento revolucionario en los países coloniales o semicoloniales, apoya la acción revolucionaria del proletariado internacional y la revolución socialista mundial." (19)

Esta rigidez dogmática para hacer encajar a los países latinoamericanos en la categoría de los países "semicoloniales" explica por otra parte la caracterización del nacionalismo como una ideología impuesta por el imperialismo:

"Es necesario derrotar el nacionalismo que el imperialismo ha cultivado en la mayor parte de los países de América Latina para enfrentarlos entre sí y para dividirlos." (20)

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

Hoy contamos con suficiente documentación como para darnos cuenta que algunas experiencias nacionales fueron movimientos que no estaban subordinados al control de la III I, internacional y que por tanto pudieron discrepar con su concepción absolutista.

Según Miguel Mármol, la Internacional no desempeñó ningún papel en la decisión de la rebelión salvadoreña de 1932. (21) Por tanto, se puede deducir que dicha rebelión constituye un acontecimiento muy particular en la historia del marxismo latinoamericano, por su pro-

(19) Jules Humbert-Droz, op.cit., p. 315

(20) Ibid. p. 318

(21) Roque Dalton, "Miguel Mármol: El Salvador 1930-1932", en Pensamiento Crítico, n° 48, 1971, La Habana, p. 70

yecto socialista propio.

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

Dado que el objetivo de este capítulo consiste en describir de manera general el pensamiento de los "clásicos" marxistas, nos vemos limitados a no profundizar en los procesos políticos específicos.

Por ahora sólo nos resta exponer las interpretaciones sobre la cuestión nacional en otros autores no menos importantes como Antonio Gramsci, Otto Bauer y Ber Borojov.

Con Antonio Gramsci, el marxismo europeo alcanzó su desarrollo más elevado en el enfoque de la cuestión nacional. Frente a las concepciones de la Segunda Internacional e incluso a las proposiciones leninistas, el filósofo italiano elaboró una estrategia original sobre la base de una interpretación peculiar de la realidad social de su país.

En sus "Notas sobre la cuestión meridional" (escrito en 1926) Gramsci percibe que:

"La cuestión campesina está en Italia históricamente determinada, no es la 'cuestión campesina y agraria en general'; en Italia la cuestión campesina tiene, por la determinada tradición italiana, por el determinado desarrollo de la historia italiana, dos formas típicas y peculiares: la cuestión meridional y la cuestión vaticana. Conquistar la mayoría de las masas campesinas, significa, por tanto para el proletariado italiano dominar esas dos cuestiones desde el punto de vista social, comprender las exigencias de clase que representan, incorporar esas exigencias a su programa revolucionario de transición, plantear esas exigencias entre sus reivindicaciones de lucha." (22)

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

"Los comunistas torineses se habían planteado concretamente la cuestión de la 'hegemonía del proletariado', o sea, de la base so-

(22) Antonio Gramsci, Antología, Selección, traducción y notas de Manuel Sacristán, Siglo XXI, México, 1981, p.192.

cial de la dictadura proletaria y del Estado obrero. El proletariado puede convertirse en clase dirigente y dominante, en la medida en que consigue crear un sistema de alianzas de clase que le permita movilizar contra el capitalismo y el Estado burgués a la mayoría de la población trabajadora, lo cual quiere decir en Italia, dadas las reales relaciones de clase existentes en Italia, en la medida en que consigue obtener el consenso de las amplias masas campesinas." (23)

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

Uno de los aspectos más controvertidos entre los intérpretes contemporáneos de la obra gramsciana, reside justamente en ver hasta que punto su concepto de hegemonía está relacionado con Lenin. Según la interpretación de Luciano Gruppi, por ejemplo, no habría diferencia en el uso de este concepto en ambos autores. (24)

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

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

(23) Antonio Gramsci, Antología, op. cit., p. 192.

(24) Luciano Gruppi, El concepto de hegemonía en Gramsci, Ediciones de Cultura Popular, México, 1978.

Tal como han señalado diversos autores, el concepto gramsciano de sociedad civil no deriva de Marx sino de Hegel. (25) En este sentido, equivale al concepto de superestructura. Según la distinción de Gramsci, la sociedad política corresponde al Estado propiamente dicho, con su función tradicional de coerción directa, mientras que la sociedad civil, se relaciona con la esfera ideológica y por tanto cumple la función de legitimar y justificar el orden social dominante. Es así que, para Gramsci, el Estado en las sociedades de Occidente, debe ser comprendido en un sentido más amplio, es decir como sociedad política + sociedad civil. (26)

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

Sin negar la importancia de la determinación económica, Gramsci advierte que en las nuevas condiciones históricas del capitalismo contemporáneo, toda revolución política debe ir acompañada por una "reforma intelectual y moral". Con este término, Gramsci indica la necesidad de una auténtica revolución cultural que implique forjar una nueva humanidad.

En la medida en que el Estado capitalista desarrolla su función ideológica a través de la sociedad civil (Iglesia, familia, escuela, medios de comunicación, etc,) cumple la tarea de difundir e imponer una conciencia enajenada que coloca al ciudadano común bajo la hegemonía burguesa. Por esta razón, Gramsci señala la necesidad de transformar esa conciencia ordinaria en una conciencia superior, más elaborada intelectualmente. Según él, este tipo de conciencia que supone una visión crítica del mundo es la "filosofía de la praxis".

Según la explicación de Adolfo Sánchez Vázquez, "...es indudable que Gramsci sustituyó la palabra 'marxismo' con la denominación que mejor correspondía a su modo de concebirlo. Con ella quería subrayar precisamente la oposición del marxismo tanto al materialismo mecanicista como a la filosofía especulativa en general, desligada de la historia real y de la actividad práctica humana, particularmente la política." (27)

(25) Cfr. Norberto Bobbio, "Gramsci y la concepción de sociedad civil", en A. Pizzorno y otros, Gramsci y las ciencias sociales, Cuadernos de Pasado y Presente, México, 1985, primera edición 1970. Véase también Hughes Portelli, Gramsci y el bloque histórico, Siglo XXI, México, 1983, primera edición 1973.

(26) A. Gramsci, Cuadernos de la cárcel, Era, 1984, vol. III, pp. 76, 105.

(27) Adolfo Sánchez Vázquez, Filosofía de la praxis, Grijalbo, 1980, p. 57.

Debemos añadir también que, Gramsci al insistir en la necesidad de insertarse en la historia real y la política, se opone a la concepción ontológica del marxismo, inicialmente trazada por Engels en su Anti-Dühring y posteriormente expresada por Bajarín en su libro titulado Manual popular de sociología marxista.

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

Para Gramsci, la filosofía marxista puede ser asimilada por las masas. En tanto elaboración sistemática y orgánica, corresponde a un fuerte movimiento popular de carácter internacional. En este sentido, la creación de una nueva cultura y de un Estado nacional se articula históricamente con un horizonte político mundial.

Como dice Umberto Cerroni: "Gramsci intuye que se acerca para Italia un gran momento histórico ahora que un fuerte movimiento político popular y cosmopolita como el socialismo, puede llevar a cabo aquello en lo que fallaron los débiles instrumentos políticos de la provinciana burguesía italiana. Ahora, un movimiento político de las masas oprimidas, puede insertar en la causa de la propia liberación la de la unificación del pueblo italiano en la medida en que su victoria se entienda no como una revancha sectaria sino como la conquista de una verdadera capacidad de dirección nacional. El movimiento socialista puede llegar a conseguirlo porque dispone de elementos fundamentales que la burguesía italiana nunca ha poseído: un horizonte político mundial, una visión general del mundo suficientemente articulada y orgánica, un espíritu laico coherente, un ligamen profundo con todas las reivindicaciones populares, una concepción no jacobina de la dirección política, una visión no sectaria de su propia función." (28)

Claro está que, para Gramsci, todo este movimiento de carácter internacional sólo puede germinar como proyecto nacional, esto es, dentro de una cultura con sólidas raíces populares. En este sentido, la disgregación del viejo bloque histórico tiene lugar mediante la construcción de un nuevo bloque nacional-popular que absorbe y funde las tradiciones pasadas y los descubrimientos científicos del presente. Cultura y ciencia se convierten en los ejes de la revolución política. De ahí la necesidad no sólo de un desarrollo intelectual sino también de una profundización en las tradiciones del país. (29)

(28) Umberto Cerroni, "Cosmopolitismo y vías nacionales", en Erick Hobsbawm y otros, El pensamiento revolucionario de Gramsci, Universidad Autónoma de Puebla, 1978, p. 40.

(29) *Ibidem*, p. 42.

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

"De hecho el centro de gravedad de mi teoría de la nación no está en la definición de la nación, sino en la descripción de aquel proceso de integración de donde surgió la nación moderna. Si mi teoría de la nación puede reivindicar un mérito, éste es el de haber derivado por primera vez este proceso de integración del desarrollo económico, de las modificaciones de la estructura social y de la división de la sociedad en clases."(30)

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

Bauer advierte que en Austria, conviven, en su época, alemanes, italianos, polacos y húngaros. A su vez, advierte que los checos y eslovacos se hallan concentrados en la región de los alemanes; los rutenos en la región de los polacos y finalmente los serbios, eslovacos y rumanos, en la región de los húngaros. Según esta descripción, nos encontramos con un cuadro de naciones que encierran a otras naciones. ¿Cuál es la solución que propone? Según él, la solución sería un proyecto de autonomía cultural: "Integración del conjunto del pueblo a la comunidad cultural nacional, conquista de la plena autodeterminación por parte de la nación y creciente diferenciación espiritual de las naciones: tal es el significado del socialismo."(31)

Según la explicación de un historiador marxista, en vez de proclamar el derecho a la autodeterminación, Bauer plantea la federación, por que a su juicio, el principio nacional no es tan fuerte como para abatir el estado plurinacional.(32) Tal parece que aunque Bauer comprendió que la burguesía no propugna el Estado Nacional, se limita a auspiciar un mejoramiento en el ámbito de la federación. En este sentido se explica que la tarea inmediata de los obreros de todas las naciones del imperio austriaco, no es para él, la creación de un Estado nacional sino solamente realizar la autonomía nacional dentro del Estado existente.

(30) Otto Bauer, La cuestión de las nacionalidades y la socialdemocracia, Siglo XXI, México, 1979, p.19.

(31) *Ibid.*, p.II8.

(32) Pedrag Vraniky, Historia del marxismo, vol.I, Ediciones de Cultura Popular, México, 1979, p.345.

La definición de Bauer no parece extenderse a la política y a la economía, ya que, en virtud de su idea de comunidad, únicamente la vida espiritual y cultural puede obrar como gestora de la nación.

En primer lugar, Bauer realizaría una división entre comunidad y sociedad, (según él, una sociedad se constituye con base en "normas exteriores", y una comunidad en "fuerzas interiores) luego aísla la esfera de la cultura respecto a otros niveles de la realidad social. El resultado de esto, sería una separación entre la nación y el Estado. Esta separación sólo se explicaría en el contexto de la realidad austriaca. De ahí que resultaría comprensible la insistencia de Bauer, a lo largo de su obra, en los problemas en torno a la escuela y el idioma.

Con todo, el esfuerzo de Bauer por aislar lo cultural de los factores económicos y políticos resultó poco realista. En la medida en que prescribía la autofinanciación de los asuntos culturales, su proyecto de autonomía no resultó apropiado en Austria.

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

"No hay comunidad sino enemistad de clases. El antagonismo de clase entre la burguesía y el proletariado hace que desaparezca cada vez más su comunidad nacional de destino y de carácter." (33)

En el prefacio de su libro, escrito en 1924, Bauer cuestiona su propia teoría de la autonomía cultural. En este prefacio, leemos que a partir de la revolución rusa, reconoce y reivindica para Austria el derecho de los pueblos a la autodeterminación. De cualquier manera, su teoría de la nación no deja de tener valor ya que llama la atención sobre el problema de la integración. Este aspecto marca su diferencia con la teoría leninista de la cuestión nacional. Aquí reside, sin duda, su principal mérito ya que puede ser considerado como un autor que plantea un complemento, antes que una alternativa. No es casual que por ello, algunos autores latinoamericanos, reivindiquen en la actualidad, la teoría de Bauer. Según ellos, si se parte de las condiciones de un desarrollo capitalista normal, y no como Lenin, del colapso mundial del capitalismo, la teoría de Bauer puede ser el comienzo de un camino para salir del "dilema entre internacionalismo proletario y nacionalismo antimperialista". (34)

Según esta argumentación, en tanto que para Lenin la nación forma parte de la fase democrática del capitalismo, se plantea el dilema de que esa fase estaría ya muy adelantada en los países capitalistas desarrollados, mientras que en los países atrasados ni siquiera se habría iniciado. Este dilema sería evitado por Bauer de la siguiente manera:

a) Desacopla la cuestión nacional de la revolución democrático-

(33) Anton Pannekoek, "Lucha de clases y nación" en La Segunda Internacional y el problema nacional y colonial, segunda parte, op. cit. p. 274.

(34) Véase por ejemplo, Leopoldo Mármore, El concepto socialista de Nación, Cuadernos de Pasado y Presente, México, 1980, p. 191.

burguesa.

b) Transforma la cuestión nacional en un objetivo estratégico a largo plazo.

c) Desvía el foco de atención de la independencia política externa del Estado Nacional para centrarlo en la integración interna, social y cultural de la nación.

Según la hipótesis de Leopoldo Mármora, estos señalamientos esbozarían el marco necesario para una teoría de la nación adaptada a las condiciones de la época que se inicia en nuestros días, y que se caracteriza entre otras cosas, "por la carencia de una perspectiva revolucionaria del proletariado a escala mundial y por el agotamiento del proceso de fundación de Estados nacionales en las regiones periféricas como América Latina." (35)

A nuestro modo de ver, si bien es cierto que después de Lenin, el capitalismo se ha estabilizado, haciendo imposible la revolución proletaria en Occidente, no se puede ver en ello un factor de cancelación absoluta ya que, como ha señalado Gramsci, de lo que se trata es de modificar la estrategia que ya no responde al modelo de la revolución rusa.

En cuanto al supuesto "agotamiento del proceso de fundación de Estados nacionales en las regiones periféricas como América Latina", tampoco pensamos que la autonomía política formalmente establecida durante la Independencia pueda evaporar nuestra actual dependencia económica. Por esta razón, la construcción del Estado nacional en América Latina no puede estar terminada, sino al contrario, apenas se puede decir que está comenzando, especialmente en Cuba y Nicaragua.

Finalmente para concluir este capítulo, que no tiene más objetivo que realizar señalamientos generales que iremos desarrollando a lo largo de nuestro trabajo, digamos algo de otro pensador marxista injustamente olvidado. Nos referimos a Ber Borojov.

Resulta sumamente curioso observar que, en ninguna historia sobre el tratamiento marxista de la cuestión nacional, se incluye los trabajos de Borojov. Los marxistas latinoamericanos tampoco lo mencionan. Hasta donde sabemos, la primera edición de sus trabajos se realiza hace pocos años. (36) ¿A qué se debe esta omisión? Antes de intentar contentar a esta pregunta debemos examinar las tesis fundamentales de este autor.

(35) Leopoldo Mármora, El concepto socialista de nación, op. cit. p. 191

(36) Ber Borojov, Nacionalismo y lucha de clases, Introducción y compilación de José Luis Najenson, Cuadernos de Pasado y Presente, México, primera edición 1979. Según el compilador, estos trabajos fueron tomados de la edición española de Ber Borojov su vida y su obra, Buenos Aires sin fecha de edición.

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

"Para conseguir una respuesta revolucionaria al problema nacional, es preciso analizar, previamente, no sólo las consecuencias externas y visibles del conflicto nacional, sino también sus causas internas y ocultas. Para ello es preciso superar sus manifestaciones cultural-espirituales y penetrar en la profundidad de la 'base económica'... Es sencillamente asombrosa la idea de que el conflicto nacional se origina únicamente en el terreno del idioma y de la educación." (37)

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

"No está en el espíritu materialista que los 'bundistas' ignoren la base material del problema nacional proletario. Todo su sentido se reduce a la cultura como medio para desarrollar la conciencia de clase, o a preocuparse por la lucha sin prestar atención a las consideraciones del plan de lucha y trabajo." (38)

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

"Cuando el proletariado judío sufre los efectos de la opresión nacional, los sufre, en primer término, desde un punto de vista material y económico, siendo el desarrollo deficiente de su conciencia de clase sólo un resultado de sus anomalías materiales." (39)

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

(37) Ver Borojov, "Los intereses de clase y la cuestión nacional" en Nacionalismo y lucha de clases, op.cit. p.120.

(38) Ibid., p.81.

(39) Ibidem., p.120.

Claro está que, para Borzjov, los intereses del proletariado en una nación oprimida, no se reducen a defender su empleo, sino que también, esos intereses están ligados a la lucha proletaria internacional. En este sentido, los obreros de todas las naciones, forman para él, una clase única. (40)

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

"La cuestión nacional se expresa en las manifestaciones de la competencia nacional. Sobre la base de esa competencia se crean, entre los hombres interesados en ella, ciertos sentimientos y emociones. Y porque su raíz se encuentra profundamente en la vida económica, la gente imbuida de esos sentimientos cree que ellos, los sentimientos, están libres de toda vinculación con la vida material. No advierten la profunda base económica de los sentimientos y pierden la posibilidad de motivarlos. Creen en cambio, que son sentimientos puros, sagrados y que están lejos de todo 'materialismo'." (41)

Ahora bien, cabe preguntar si no habría en Borzjov un planteo de la cuestión nacional en términos deterministas, es decir, que niegue el papel de la supraestructura. Nada de ello, Borzjov entiende lo ideológico como condición de producción ya que contribuye a reproducir el sistema de dominación.

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

Siguiendo el ejemplo de José Luis Najenson, podría aclararse lo anterior de la siguiente manera: la penetración imperialista en un país subdesarrollado, no implica necesariamente la propiedad de sus medios de producción. Un poder imperialista puede en cambio controlar las condiciones de producción de ese país (fronteras

(40) Borzjov, op. cit., p. 133.

(41) Ibid., p. 35.

territoriales, sistema de comunicaciones y transporte, riqueza del subsuelo, etc.). (42)

Aunque Borojov insiste en el aspecto exterior del control de las condiciones nacionales de producción, es decir, la opresión nacional por una nación extranjera, no puede asegurarse que niegue el hecho de que la clase dominante pueda controlar el territorio en términos geoeconómicos, geopolíticos e ideológicos.

Un buen ejemplo de esta doble función del concepto borojoviano de control, podría ser el caso de un proceso revolucionario donde la clase dominante ha perdido sus medios de producción, pero conserva ciertos lugares fundamentales, como instalaciones militares, sistema de transportes, etc. Pero también ciertos lugares o condiciones superestructurales. En este sentido, Borojov no se refiere únicamente a las estrictas condiciones materiales de producción sino también a las condiciones ideológicas que hacen posible la reproducción de la clase dominante.

Ahora bien, si atribuimos a Borojov una correcta comprensión dialéctica de las relaciones entre la base económica y de la superestructura (sin lo cual no podría plantearse adecuadamente la cuestión nacional) cabe examinar a continuación cual es su planteo político sobre las relaciones entre la lucha nacional y la lucha de clases.

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

"Es preciso saber en general que las anomalías en las condiciones de producción repercuten perniciosamente en las propias condiciones de producción, en la estructura de clase. Es un hecho conocido que las condiciones normales de producción posibilitan la agudización de las contradicciones de clase; las anormales, en cambio, las atenúan. Al mismo tiempo, las condiciones normales de producción desnationalizan al pueblo y atemperan la conciencia nacional; pero, por el contrario, cuando falta cualquier parte del patrimonio nacional y son más limitadas sus formas de preservación, los intereses de la nación se tornan armónicos, la conciencia nacional se fortalece y agranda. Por eso existe entre la conciencia de clase y la conciencia nacional un cierto antagonismo en todas las épocas, y la una procura sobreponerse a la otra." (43)

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

(42) José Luis Najenson, Introducción a Ber Borojov, Nacionalismo y lucha de clases, op. cit., p. 22.

(43) B. Borojov, op. cit. p. 71

Por "partes faltantes" del patrimonio nacional, el autor entiende lo siguiente:

"Los pueblos oprimidos siempre se encuentran en su vida de producción sufriendo condiciones anormales cuando faltan o están reducidos el territorio y sus formas de protección; soberanía política, libertad de lenguas y de desarrollo cultural." (44)

En cuanto al segundo aspecto, el autor sostiene que, en ciertas condiciones históricas como de opresión nacional, pueden coincidir los intereses nacionales de todas las clases o de algunas de ellas. Pero esto no quiere decir que para Borojov puedan existir intereses comunes abstractos. Según él, cada clase tiene sus intereses nacionales que pueden entrar en contradicción con los intereses de otras clases. En este sentido, señala que toda nación se divide en clases ya que cada clase ocupa posiciones diferentes en el proceso de producción material:

"Si formalmente llamáramos nacionalismo a una tendencia a defender los intereses nacionales, que de uno o de otro modo se vinculan con la base de las condiciones de producción, es decir, con el territorio, y con sus formas de preservación, tendríamos entonces que, por la diferenciación de los mismos intereses nacionales, hay también diferentes tipos de nacionalismo." (45)

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

"Las otras clases y especialmente el proletariado, tienden a desarrollar diferentes tipos de nacionalismo en relación a sus intereses de clase, ya que el proletariado tiene participación en la producción está interesado en las condiciones de producción; debe haber un cierto tipo de nacionalismo proletario." (46)

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

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

(44) B. Borojov, .op.cit., p.86.

(45) Ibid., p.66.

(46) Ibid., p.79.

de José Luis Najenson, en sentido de que, dicho "olvido" no se debió a razones lingüísticas sino fundamentalmente ideológicas: "Por una parte, por el predominio de la obra de Ottg Bauer, y adoptada por un sector de los mencheviques y todo el Bund, que soslayaba la base económica de la cuestión nacional enfatizando las demandas de carácter cultural. Por otra parte, por el predominio de la concepción kautskyana en el movimiento comunista internacional, que propugnaba una política de asimilación de las minorías nacionales y su absorción por las mayorías."(47)

Más tarde, durante el predominio de las concepciones stalinistas, también la obra de Borojov fue sistemáticamente olvidada, al igual que la obra de Gramsci. La imposición dogmática de la concepción stalinista sobre la cuestión nacional, llegó incluso al extremo de oscurecer las tesis de Lenin acerca del principio de autodeterminación nacional.

Pero no sólo el stalinismo oscureció a estos autores, sino también al propio Marx. En este sentido, permanecen ignoradas aún sus tesis elaboradas en torno a la cuestión irlandesa y la comuna rural rusa, tesis que por otra parte, se asemejan mucho a las tesis de Mariátegui.

Como conclusión de este capítulo, podríamos decir que en América Latina todavía no se conoce bien toda esta problemática, razón por la cual pasará algún tiempo más para valorar en toda su grandeza a estos marxistas "olvidados".

(47) José Luis Najenson, op.cit. p.7.

El problema nacional de Mariátegui

¿Cuál es el aporte de Mariátegui a la comprensión marxista de la cuestión nacional? Sin duda alguna, su aporte principal reside, por un lado, en proponer una nueva interpretación de la realidad latinoamericana, y por otro lado, en ofrecer una estrategia basada en ella.

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

Frente a la propuesta de la III Internacional, que consideraba que en América Latina, por su situación "semicolonial", la estrategia debía considerar al proletariado como sujeto revolucionario central, Mariátegui contrapone la idea del bloque de fuerzas populares o Frente Unido.

Así pues, para Mariátegui, la realidad específica de América Latina exige una ruptura con el marxismo que llega de Europa. Ese marxismo que se caracterizaba por su visión eurocentrista, no podía admitir, en modo alguno, el surgimiento de un enfoque que contraba su reflexión en las zonas periféricas:

"No queremos, ciertamente que el socialismo sea en América calco y copia. Debe ser creación heroica. Tenemos que dar vida, con nuestra propia realidad, en nuestro propio lenguaje, al socialismo indoamericano." (1)

Ahora bien, ¿de qué manera Mariátegui desembocó en esta idea? Para comprender la enorme importancia de esta concepción creadora del marxismo, sería necesario examinar toda la trayectoria de Mariátegui. Ciertamente, sería imposible abarcar, aquí, ese recorrido. Sin embargo, quisieramos referirnos, a grandes rasgos, al proceso de formación y sistematización del paradigma de este autor sobre la cuestión nacional. Tal concentración en este tema, nos obliga a dejar de lado muchos aspectos apasionantes de la reflexión de Mariátegui, como por ejemplo, sus ideas sobre Sorel, Croce, Gobetti y otros. (2)

(1) José Carlos Mariátegui, "Aniversario y balance", Editorial de Amanuta, N° 17, septiembre de 1928, en Obras, tomo II, Casa de las Américas, La Habana, 1982, p. 242.

(2) Sobre este particular, ya existen muchos trabajos. Se puede consultar, por ejemplo, la tesis de Robert Paris, La formación ideológica de José Carlos Mariátegui, Pasado y Presente, 1981, México.

Nuestro propósito en este capítulo es comprender, sobre todo, los problemas (todavía no estudiados) relacionados con el marxismo que enfrentó Mariátegui, tanto en el debate de la III Internacional en Europa como entre los marxistas latinoamericanos de su época.

Por una parte, resulta necesario aclarar, con precisión, las posiciones de Gramsci y Mariátegui. A medida que se conoce mejor la elaboración gramsciana, resulta sumamente importante, examinar las coincidencias o diferencias con Mariátegui. La analogía más sorprendente en ambos autores, es su comprensión del problema campesino, como parte de un desarrollo de la voluntad popular y colectiva hacia una nación moderna y socialista.

Por otra parte, resulta necesario examinar los textos y actitudes de los últimos años de vida de Mariátegui, que, transcurren signados por acontecimientos políticos que estamos aún lejos de entender cabalmente. En este sentido, debemos analizar, sobre todo, la ruptura de Mariátegui con Haya de la Torre, sus divergencias con la III Internacional y la fundación del Partido Socialista Peruano.

Una de las cosas que dificultan la comprensión de la obra y el pensamiento de Mariátegui, parecería ser la ausencia de un método de estudio. Desde nuestro punto de vista, el método más adecuado sería aquel procedimiento que ha demostrado ser más fructífero para entender las ideas del joven Marx. Noa referimos al método que contrariamente al enfoque de Althusser, no ve "rupturas epistemológicas" sino más bien una continuidad lógica entre los primeros y últimos escritos de Marx. En el caso que ahora nos ocupa, elegimos este método, debido principalmente al surgimiento reciente del enfoque althusseriano sobre el pensamiento de Mariátegui. Tanto es así, que ya nos presentan dos Mariáteguis; uno, juvenil, supuestamente caracterizado por su "deca-dentismo estético", su "fe católica" y su "misticismo"; y otro, que su-puestamente habría llegado a la madurez a su regreso de Europa.

Nada mejor, para empezar a refutar este enfoque, que citar al mismo Mariátegui:

"Soy poco autobiográfico. En el fondo, yo no estoy muy seguro de haber cambiado. ¿Era ya, en mi adolescencia literaria, el que los demás creían, el que yo mismo creía? Pienso que sus expresiones, sus gestos primeros no definen a un hombre en formación. Si en mi adolescencia mi actitud fue más literaria y estética que religiosa y política, no hay que sorprenderse. Esta es una cuestión de trayectoria y una cuestión de época. He madurado más que cambiado. Lo que existe en mí ahora, existía embrionaria y larvadamente cuando yo tenía veinte años y escribía disparates de los cuales no sé porqué la gente se acuerda todavía. En mi camino he encontrado una fe. He ahí todo." (3)

(3) José Carlos Mariátegui, "Una encuesta a José Carlos Mariátegui", en publicado en Mundial, Lima, 23 de julio de 1926, en Obras, tomo II, Casa de las Américas, op. cit. p. 481.

No se puede pues afirmar, sin más, que Mariátegui llegó a la madurez a su regreso de Europa. Esta afirmación implicaría que su encuentro con el marxismo, se habría producido en el exterior. Y en verdad, si él maduró y encontró las ideas socialistas, fue sobre la base de una orientación establecida, en lo fundamental, antes.

La relación de Mariátegui con los problemas nacionales, no comenzó a su regreso de Europa. No hay que olvidar que desde sus inicios en el periodismo, se acercó a la problemática de su país.

Desafortunadamente, no contamos todavía con la edición de sus escritos anteriores a 1919. Estos escritos podrían ofrecernos una visión amplia sobre dicha cuestión. No nos queda más alternativa, por el momento, que remitirnos a algunas citas de él mismo, escritas en años posteriores y que iluminan su primera época.

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

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

Un hecho que demuestra la temprana orientación marxista de Mariátegui, fue su esfuerzo, en 1919, de constituir un comité de propaganda socialista al que se sumaron algunos obreros:

"El grupo tiende a asimilarse a todos los elementos capaces de reclamarse del socialismo, sin exceptuar aquellos que provienen del radicalismo gonzalezpradista y se conservan fuera de los partidos políticos." (5)

Un poco más tarde, el 14 de mayo de 1919, Mariátegui fundó el diario La Razón, con lo cual se precisó, más aún, su acercamiento a la lucha de las clases populares. Justamente, en el momento en que salían los primeros números de dicho diario, se desarrollaba en el Perú una amplia movilización social que Mariátegui, describe, como la más considerable batalla de proletariado de Lima y Callao, agregando que ese movimiento encontró en La Razón un apoyo de simpatizantes orientados ya hacia el socialismo.

Es interesante notar que dicha movilización de masas, incluyó al movimiento estudiantil que, a diferencia del caso argentino, se arti-

(4) Citado por Oscar Terán, Discutir Mariátegui, Editorial Universidad Autónoma de Puebla, México, 1985, p. 41.

(5) Ibid.

culó orgánicamente con la clase obrera.

Podría decirse, por lo anteriormente señalado, que Mariátegui, antes de viajar a Europa, ya estaba en lo fundamental, orientado hacia el marxismo. Aunque no tenía, claro está, ideas programáticas o teóricas más definidas, sin embargo, poseía el ideal socialista, ya que había estado participando activamente en las luchas sociales de ese período.

Ciertamente al residir en Europa, Mariátegui asimiló nuevas ideas, pero esta asimilación fue un enriquecimiento que afianzó definitivamente su ideal ya adquirido. Es más, quizás sin esa asimilación, Mariátegui no hubiera podido desarrollar creativamente su concepción propia. Aunque numerosos estudios sobre su obra, han enfocado su relación con las ideas filosóficas y políticas que circulaban en Europa en las dos primeras décadas del siglo XX, sin embargo, todavía no sabemos con exactitud el modo en que asimiló esas ideas. Algunos autores insisten en la relación de Mariátegui con la filosofía no marxista, como por ejemplo, con Nietzsche, Sorel, Croce, etc, dándonos a entender que fue a través de ellos que Mariátegui rompió con el economicismo y el cientifismo prevaleciente. En el caso de Sorel, se destaca cómo a través de esta influencia, Mariátegui habría desarrollado su concepción anti-intelectualista y antiprogresista. (6)

Sin embargo, esos estudios, todavía no explican la relación de Mariátegui con el marxismo de esa época. En este sentido, no sabemos casi nada del modo en que Mariátegui asimiló los debates entre los socialistas de la Segunda Internacional y los comunistas de la Tercera Internacional. Tampoco existe información concreta acerca de las posibles relaciones de Mariátegui con Gramsci, siendo así que, probablemente, Mariátegui no sólo lo vio en el congreso de Livorno sino que además lo conoció muy bien a través de la lectura del L'Ordine Nuovo.

¿Cuáles eran los problemas del marxismo en Europa en ese momento? ¿Cuál era la situación del movimiento obrero italiano? ¿Cuáles eran las diferencias ideológicas dentro del Partido Socialista Italiano?

No se puede pensar que Mariátegui no estaba enterado de todo esto. Sus artículos escritos en Italia, así como sus reflexiones posteriores sobre la crisis mundial, revelan que esos problemas no escaparon a su mirada.

Si tenemos en cuenta que Mariátegui residió en Italia dos años y siete meses (enero de 1920 a marzo de 1922), es muy probable que estudiara con bastante profundidad la historia de ese país, especialmente

(6) Según Oscar Terán "el sorelismo aportaría al pensamiento mariáteguiano la posibilidad de traducibilidad del marxismo a la realidad peruana", op.cit.p.75. Por su parte Robert Paris nos da a entender que la influencia de Sorel "hace que resulte tan ambiguo el aparato conceptual de 7 ensayos..., así como tan difícil en todo momento la clarificación política e ideológica de este mismo período.", op.cit,p.132.

la formación del capitalismo italiano. El conocimiento de esta fase de la historia italiana, habría sido fundamental para su interpretación de la realidad peruana.

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

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

"La antigua clase feudal -camuflada o disfrazada de burguesía republicana- ha conservado sus posiciones. La política de desamortización de la propiedad agraria iniciada por la revolución de Independencia no condujo al desdoblamiento de la pequeña propiedad... Sabido es que la desamortización atacó más bien a la comunidad. Y el hecho es que durante un siglo de república, la gran propiedad agraria se ha reforzado y engrandecido a despecho del liberalismo teórico de nuestra constitución y de las necesidades prácticas del desarrollo de nuestra economía capitalista." (8)

Claro está que, mientras Mariátegui acentúa más los aspectos económicos de la modernización conservadora, Gramsci coloca más énfasis en los aspectos políticos superestructurales. Pero antes de examinar estos detalles, debemos retomar el hilo de nuestro análisis y aclarar cuales eran los problemas del socialismo italiano en el momento en que Mariátegui arribó a ese país. Esto servirá para comprender las analogías entre ambos autores, aún admitiendo la posibilidad de que ambos autores jamás se han encontrado.

En abril de 1920, dos meses después de que Mariátegui llegó a Italia, la clase obrera turinesa, dirigida en gran parte, por el grupo de Gramsci, entró en huelga. Al principio tiene éxito, pero al final se encuentra aislada a nivel nacional. Gramsci explicó la derrota a partir del momento en que los sindicatos reformistas y la dirección del Partido Socialista Italiano condenaron la huelga, impidiendo así su expansión nacional. Algunos meses más tarde, los obreros turineses ocupan las fábricas estableciendo la autogestión. Esta ocupación duró quince días y el PSI vuelve a ser responsable. Es entonces que Gramsci plantea transformar al partido socialista en un partido comunista. Gramsci realiza una auto crítica basándose en una subestimación de su grupo al problema de la organización de la clase obrera.

(7) Antonio Gramsci, El Risorgimento, Juan Pablos, México, 1980.

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

El 8 de mayo de 1920, Gramsci publica en "L'Ordine Nuovo un artículo titulado "Por una renovación del Partido Socialista" donde señala que:

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

Según Gramsci, esa fase de desarrollo correspondía a la fase que precede a la conquista del poder político, o a la de una reacción tremenda de la clase burguesa. En este contexto, plantea que el partido socialista debía dejar de ser un partido parlamentario pequeño burgués, y dedicarse a la formación de grupos comunistas que organicen la creación de Consejos de fábrica:

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

Este planteamiento de transformación del partido socialista en partido comunista, será sometido a discusión formal en el XVII Congreso del PSI, realizado entre el 15 y 21 de enero de 1921 en Livorno.

Fue precisamente a este congreso al que asistió Mariátegui. En dicho congreso, el planteamiento de Gramsci obtuvo 58.783 votos. (11) Pero la moción que obtuvo mayor votación, fue la de Serrati, que pugnaba por una posición centrista. De esta manera, ganaba la decisión de no cambiar el partido socialista y de no expulsar a los reformistas (éstos eran dos de las 21 condiciones exigidas por la III Internacional).

No obstante lo anterior, los partidarios de Gramsci deciden el último día de dicho congreso, la constitución del "Partido Comunista Italiano. Sección de la Tercera Internacional". Gramsci forma parte de su comité central.

Todavía no queda claro las vicisitudes de este nuevo partido durante su primer año de actividad. Al parecer, fue dirigido por Bordiga, un dirigente de posición ultrainquierdista. Por su parte, Gramsci habría adoptado, frente a esa conducción, una especie de "silencio táctico", de apoyo "exterior", según la explicación de Togliatti. (12)

(9) Antonio Gramsci, "Por una renovación del Partido Socialista", en Antología, selección y traducción de Manuel Sacristán, Siglo XXI, México, 1981, p.72.

(10) Ibid., p.76.

(11) Datos tomados de Valentino Gerratana, "Cronología de la vida de Antonio Gramsci" en Antonio Gramsci, Cuadernos de la cárcel, Ediciones Era, México, 1981, p.47.

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

De cualquier forma, parece que la fundación del Partido Comunista Italiano y sus primeras actividades, fueron guiadas por las recomendaciones del Segundo Congreso de la III Internacional, es decir, por la adopción del modelo bolchevique para la toma del poder. Sin embargo, en diciembre de ese mismo año, esa posición se modifica a raíz de la publicación de las 25 tesis sobre el "frente único obrero" que desarrolla la directiva de la III Internacional en su Tercer Congreso.

Según la explicación del mismo Lenin, ese cambio de posición, surgía del hecho de que a nivel europeo, la clase obrera no se había adherido a los partidos comunistas, y siguió en su mayoría sometida a la socialdemocracia. Al mismo tiempo, Lenin comprobaba el fracaso de las revoluciones de Hungría y Alemania, justamente por adoptar el modelo bolchevique. En consecuencia, para Lenin, se trataba de advertir a los italianos del peligro de mantener posiciones ultraizquierdistas:

"Lo que importa ahora es que los comunistas de cada país adquieran completa conciencia, tanto de los principios fundamentales de la lucha contra el oportunismo y el doctrinarismo 'de izquierda', como de las particularidades concretas que esta lucha toma y debe tomar inevitablemente en cada país aislado, conforme a los rasgos originales de su economía, de su política, de su cultura, de su composición nacional." (I3)

El 26 de mayo de 1922, Gramsci parte a Moscú. Durante su estancia que dura aproximadamente un año, conocerá de cerca las posiciones de Lenin, adhiriéndose a la estrategia del Frente Único. Ya de regreso a Italia y hasta el momento de su detención, el 8 de noviembre de 1926, Gramsci no hará otra cosa que elaborar esa idea, en función de los rasgos originales de la cultura italiana. Este trabajo se manifiesta claramente en sus fragmentos escritos sobre la cuestión meridional, y, posteriormente, en sus Cuadernos de la Cárcel. (I4)

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

Quando Mariátegui llega al Perú, el movimiento de la Reforma Universitaria y el movimiento obrero habían avanzado. Acordados por el Congreso de Estudiantes del Cuzco en 1920, ya están en funciones las Universidades Populares González Prada, cuyo propósito era desarrollar la conciencia de los obreros. Entretanto, el gobierno de Leguía, tras un breve inicio populista, se había convertido en aliado de la dominación imperialista. Y ese movimiento de obreros y estudiantes está enfrentado a esa política. Mariátegui procura no enfrentar abiertamente al régimen de Leguía. Inicia una serie de conferencias sobre la crisis mundial y asume la dirección de la revista Claridad. Se dedi-

(I3) V.I. Lenin, La enfermedad infantil del 'izquierdismo' en el comunismo, Pekín, 1972, p. 97.

(I4) Antonio Gramsci, Cuadernos de la cárcel, edición de Valentino Gerratana, Era, México, 1981. Esta edición consta de seis tomos. Hasta el momento se han publicado cuatro.

ca a intensificar sus contactos con los obreros, y es encarcelado por breve tiempo, en enero de 1924.

El primero de mayo de 1924, Mariátegui dirige un mensaje a los obreros y llama a orientarse por un programa de Frente Único:

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

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

¿En qué reside la importancia fundamental de esta obra? Al advertir el problema indígena, Mariátegui destaca aquí la insuficiencia del marxismo existente para explicar una realidad específica.

Para Mariátegui, se trata entonces de producir el encuentro entre el marxismo y esa realidad para poder fundamentar una estrategia basada en ella. Esto implica necesariamente la nacionalización del marxismo, ya que se trataba de no repetir mecánicamente una teoría elaborada en Europa:

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

Según la explicación de Mariátegui, en los primeros tiempos de la Independencia, la lucha entre facciones y jefes militares aparece como una consecuencia lógica de la falta de una burguesía orgánica. Al no existir un orden liberal burgués que diera origen a una clase capitalista, el poder estaba en manos de caudillos militares.

(15) José Carlos Mariátegui, "El primero de mayo y el Frente Único", en Obras, tomo II, op. cit. p. 195.

(16) José Carlos Mariátegui, Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana, "El problema de la tierra", Obras, t. I, op. cit. p. 75.

Al no haber un desarrollo capitalista en el Perú, ni una burguesía orgánica, queda entonces un residuo social inasible para el proyecto nacional: la población indígena. Para Mariátegui, lo indígena y lo nacional configuran una única realidad.

Resulta interesante observar que en esta misma obra, Mariátegui hace una analogía de la realidad peruana con la situación de las comunas rurales en Rusia:

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

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

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

De esta manera, Mariátegui eleva a categoría de revolucionarias a las masas campesinas. Pero el problema que debe resolver a continuación, es, cómo fusionar al proletariado con las reivindicaciones indígenas. La pregunta que debe contestar es la de cómo unir los intereses de la clase obrera y los intereses indígenas:

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

(17) José Carlos Mariátegui, Siete ensayos... op. cit. p. 87.

(18) Ibid., p. 77.

(19) José Carlos Mariátegui, "El problema de las razas en la América Latina", en Obras, op. cit. t. II., p. 175., p. 186.

Es importante aclarar que Mariátegui no rechaza la civilización moderna, tal como le reprochan numerosos marxistas que lo comparan con los populistas rusos. Según estos críticos, la concepción de Mariátegui sobre los mitos locales resultaría equivocada (lo mismo que la concepción de los populistas) ya que rechazaría los elementos de la cultura moderna occidental. No ven que Mariátegui sólo concibe los mitos pasados en función de los intereses de la sociedad del presente:

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

Pero es, de todos modos, una realidad. Sería excesivamente romántico decidirse hoy a ignorarla."(20)

Se ve pues que, para Mariátegui, no se trata de rechazar la tradición occidental en bloque. Es necesario tomar en cuenta el pasado, y aceptarlo como tal, para poder elaborar una estrategia adecuada al presente. En este sentido, los elementos modernos son para él, elementos fundamentales para asegurar el proyecto nacional.

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

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

(20) José Carlos Mariátegui, "El rostro y el alma del Tawantinsuyo" en Obras, t. II, op. cit. p. 103.

(21) José Carlos Mariátegui, "El problema de las razas en la América Latina", en Obras, t. II p. 175.

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

En este punto cabe preguntarnos: ¿La función del ideal socialista es diferente en el caso latinoamericano? ¿Cuál es la función del nacionalismo en Europa? ¿Esta función es la misma en América Latina? ¿Cómo explica Mariátegui la relación entre el socialismo y el nacionalismo?

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

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

Es importante destacar este planteamiento, ya que algunos intérpretes de Mariátegui, como por ejemplo, Oscar Terán y Leopoldo Mármora (23) sostienen la hipótesis de que al haber concluido la trayectoria de la nación en América Latina, no es posible coincidir con Mariátegui cuando éste afirma que nuestros pueblos son coloniales económicamente. Dichos autores prefieren hablar en consecuencia de un "problema nacional" y no así de una "cuestión nacional" ya que este último término se identifica al paradigma leninista. Según ellos, sería más conveniente atribuir a Mariátegui una analogía con Otto Bauer, ya que, de lo que se trata, es de un problema de integración y no así de liberación o lucha anti-imperialista.

Para Oscar Terán, Mariátegui plantearía la cuestión de la identidad nacional y el proceso de ampliación del espacio democrático que incluye la integración del campesinado:

"De este modo como había dicho Bauer, en las sociedades origina-

(22) José Carlos Mariátegui, "Réplica a Luis Alberto Sánchez", en Obras t. II, op. cit., p. 234.

(23) Oscar Terán, op. cit. pp. 83-99. De Leopoldo Mármora, El concepto socialista de nación, Pasado y Presente, México, 1930.

das en la superposición de un pueblo extraño los portadores de la nación pasan a ser las clases populares que abandonan el papel de 'tributarios de la nacionalidad' para constituirse en la principal 'comunidad de carácter nacida de la comunidad de destino' ".(24)

De acuerdo a la explicación de Leopoldo Marmora, la ventaja de relacionar a Mariátegui con Otto Bauer, residiría en que este último desplazaría el eje de la autodeterminación nacional (en el sentido de Lenin) hacia la cuestión de la hegemonía interna del socialismo, es decir, de la lucha antimperalista a la lucha por la democracia. Estos puntos, según Marmora, esbozarían el marco necesario para una teoría de la nación adaptada a las condiciones de la época que se inicia en nuestros días; que se caracterizaría por la carencia de una perspectiva revolucionaria del proletariado, y por el agotamiento del proceso de fundación de estados nacionales en América Latina.

Desde nuestro punto de vista, estamos de acuerdo con los autores: antes citados, cuando afirman que Mariátegui enfoca el problema de la integración y la ampliación del espacio democrático. En este sentido, nos resulta útil, la analogía que hacen con Bauer.

Es curioso, por otra parte, que dichos autores tienen razón cuando señalan que tampoco se puede identificar el paradigma mariáteguiano con el paradigma leninista. Esta identificación simplemente anularía la diferencia de Mariátegui con el planteo de los marxistas de la Tercera Internacional. Sobre este punto volveremos después. Por el momento, diremos que para Mariátegui, no hay dicotomía entre los términos de clase y nación. Esto significa que para él, la cuestión nacional se plantea como una doble tarea. Por una parte, luchar por la hegemonía socialista ampliando la democracia ya que hay un problema de asimilación de las cuatro quintas partes de la población del Perú. Por otra parte, romper los vínculos con el imperialismo ya que sólo así podrá asegurarse la hegemonía interna y la democracia. En este sentido hay que destacar su ruptura con el APRA, hecho con el cual Mariátegui rechaza la idea de que el nacionalismo, por sí sólo, puede asegurar un programa revolucionario.

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

Esta referencia al frente único, explicaría desde nuestro punto de vista no solo la ruptura de Mariátegui con Haya de la Torre, sino también su relación con la Tercera Internacional.

Es asombroso que Mariátegui, desde 1928 hasta su muerte, el 16 de abril de 1930, se mantuviera aferrado a esa concepción. En un escrito posterior, parece incluso afianzar mejor esa posición cuando señala que el Perú está en un período de crecimiento capitalista. En otros textos, habla igualmente de un momento de "estabilización relativa". Este dato, al igual que su adhesión al frente único, lejos de quitarle valor, al contrario lo sobrevalora, ya que de esta manera, su trayectoria es equiparable a la del gran filósofo italiano Antonio Gramsci.

En efecto, Mariátegui, al igual que Gramsci, se diferenciaba claramente de las posiciones de la Tercera Internacional, que en ese momento realizaba el viraje del frente único a la doctrina de la "clase contra clase". No sólo se trataba entonces para Mariátegui y para Gramsci, de buscar un nuevo modelo de partido (el frente único) sino además de elaborar una nueva teoría de transición al socialismo en función de la realidad específica nacional.

Por una parte, la adopción del frente único, llevaría a ambos autores a plantear una organización amplia de masas (sindicatos obreros, campesinos, intelectuales orgánicos).

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

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

Con base en este razonamiento que identificaba socialdemocracia con nacionalismo y populismo, Codovilla y otros dirigentes, condenaron las

tesis de Mariátegui, ya que según ellos, la realidad latinoamericana no se diferenciaba de la realidad de los países "semicoloniales", donde sólo cabía una lucha contra el nacionalismo, por ser una "ideología burguesa y pre-imperialista". En el contexto de estos países, la burguesía y la pequeña burguesía eran "aliados" del capital extranjero.

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

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

Es interesante destacar que los mejores marxistas latinoamericanos de aquella época, no escaparon a esta visión clasista. En el caso del gran dirigente cubano Julio Antonio Mella, tal visión se expresó por ejemplo en su feroz crítica al APRA. En efecto, la crítica de Mella al APRA, que intentaba demostrar la necesidad de la lucha por el socialismo en América Latina, manifestaba, al igual que el conjunto de los nacientes partidos comunistas latinoamericanos, una subestimación de ese primer momento nacionalista. Al comentar la tesis de Haya de la Torre "nuestro programa económico es nacionalista", Mella respondió que, "también los fascistas son nacionalistas". (26)

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

Por último, oitemos el caso de Aníbal Ponce, quien se caracterizó también por acentuar privilegiadamente el factor clase y la consiguiente subestimación del fenómeno nacional. Tal como lo demuestra Oscar Terán, en el caso de Aníbal Ponce, dicha acentuación será casi una "invariante estructural" a lo largo de su obra. (27)

(25) Humbert Droz, citado por Julio Godio, Historia del movimiento obrero latinoamericano, tomo 2, Nueva Imagen, México, 1983, p.247.

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

(27) Oscar Terán, Aníbal Ponce, un marxismo sin nación, Cuadernos de Pasado y Presente, México, 1980,

Así pues, tanto en Mella como en Recabarren y Aníbal Ponce, se sostenía un enfoque básicamente centrado en la importancia del factor clase. ¿A qué se debía esto? Al parecer, ello respondía por una parte a la fuerte influencia que ejerció en ellos la revolución rusa de 1917. Por otra parte, no deja de ser sintomático que se presentara en ellos una consideración teórica similar a la izquierda radical europea, particularmente a la concepción sobre lo nacional de Rosa Luxemburgo. De acuerdo a dicha concepción, "lo nacional" era sinónimo de aspiración burguesa, y "lo internacional" de aspiración socialista. De esta manera, en nombre de un verdadero internacionalismo se subestimaba toda lucha por la autodeterminación nacional.

Ahora bien, ¿puede afirmarse que también Mariátegui presentó en su obra huellas de un vago internacionalismo proletario? En la citada Conferencia de Partidos Comunistas Latinoamericanos de 1929, Mariátegui envió su texto titulado "Punto de vista antimperialista". Algunos autores como Juan Carlos Portantiero, ven en este texto la prueba de que Mariátegui se adhirió finalmente a un "clasismo abstracto". Para Portantiero, el declive de Mariátegui con la ideología aprista estaría argumentada de manera tal, que, el autor de las Siete tesis de interpretación de la realidad peruana, pagaría una especie de "tributo a un izquierdismo ingenuo al rechazar el liderazgo pequeño burgués vetaba todo tipo de participación de ese sector social en el movimiento revolucionario latinoamericano" (28)

Ciertamente, en este texto de Mariátegui ("Punto de vista antimperialista") hay una contradicción notable en relación a otros escritos. Pero la existencia de este tipo de contradicciones, no debe llevar a las conclusiones de Portantiero. Desde nuestro punto de vista, la presencia de cierto clasismo en Mariátegui, no es una invariante estructural de su obra, como lo fue de Mella, Recabarren y Ponce. Precisamente, ésto es lo que lo diferenciaría de esos autores y de las posiciones de los marxistas latinoamericanos adheridos a la Tercera Internacional. Creemos que, en Mariátegui, lo que fue una constante en aquellas posiciones, en él fue sólo un momento. En efecto, podemos citar otros textos donde también aparecen muchas contradicciones de Mariátegui. Tal es por ejemplo el "Programa del Partido Socialista del Perú" donde hay muchas afirmaciones que se complementan más con las exigencias de un partido del tipo que quería el Sexto Congreso de la Tercera Internacional. En dicho Programa, Mariátegui parece adherirse al "método marxista-leninista", además de que acepta la definición de países "semicoloniales":

"El capitalismo se desarrolla en un pueblo semi-feudal como el nuestro, en instantes en que, llegado a la etapa de los monopolios y del imperialismo, toda la ideología liberal, correspondiente a la etapa de la libre concurrencia, ha cesado de ser válida. El imperialismo no

consiente a ninguno de estos pueblos semi-coloniales, que explota como mercado de su capital y sus mercaderías y como depósito de materias primas, un programa económico de nacionalización e industrialismo. Los obliga a la especialización, a la monocultura. (Petróleo, cobre, azúcar, algodón, en el Perú.) Crisis que se derivan de esta rígida determinación de la producción nacional por factores del mercado mundial capitalista.

4.-"El capitalismo se encuentra en su estadio imperialista. Es el capitalismo de los monopolios, del capital financiero, de las guerras imperialistas por el acaparamiento de los mercados y de las fuentes de materias brutas. La praxis del socialismo marxista en este periodo es la del marxismo leninismo. El marxismo leninismo es el método revolucionario de la etapa del imperialismo y de los monopolios. El Partido Socialista del Perú, lo adopta como su método de lucha." (29)

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

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

Es así que, con base en este criterio, a Mariátegui le resulta inevitable el choque violento con los marxistas como Codovilla, que no podían aceptar un grado de autonomía a la hora de definir sus tareas específicas. En la citada Primera Conferencia de Partidos Comunistas Latinoamericanos, el mismo Codovilla se refiere a Mariátegui de la siguiente manera:

(29) J.C. Mariátegui, "Principios Programáticos del Partido Socialista", en Obras, tomo II, op.cit., p.216.

(30) J.C. Mariátegui, Siete ensayos... op.cit., p.87.

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

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

Si tenemos en cuenta que, parte fundamental de dicho proceso histórico, lo constituyó en aquella época el surgimiento de las clases medias y el movimiento de la reforma universitaria de 1918, habría que dar la razón a Juan Carlos Portantiero cuando señala que la polémica entre comunistas y nacionalistas, presentó analogías sorprendentes con los debates entre los marxistas y los estudiantes del movimiento de 1918. Portantiero tiene razón cuando señala que la discusión abierta por la izquierda hacia fines de la década del veinte, era una discusión sobre problemas de estrategia y táctica. En esta discusión, la reforma estudiantil pasaba a ser, en ella, un capítulo más de una caracterización de la realidad para la que resultaba decisivo diferenciar el punto de vista socialista y el punto de vista nacionalista de las clases medias.(32)

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

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

(32) Juan Carlos Portantiero, op.cit., p.109.

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

Ahora bien, ¿cual fue la actitud de Mariátegui con respecto al movimiento estudiantil? Si bien no participó directamente en dicho movimiento, sin embargo, se nutrió de él, calificándolo de una "revolución espiritual" y como "el nacimiento de la nueva generación latinoamericana".

No podría, por tanto, afirmarse que Mariátegui se caracterizó por un rechazo al movimiento de la pequeña burguesía, ¿qué es sino el movimiento estudiantil de Córdoba de 1918? Pero también habría que tomar en cuenta que la actitud abierta de Mariátegui, con respecto a la participación de otras clases, se expresó claramente en su adhesión permanente y nunca desmentida hacia la estrategia del Frente Unico. En este sentido, su polémica con el APRA creemos que debiera ser entendido en función de la necesidad de mantener al APRA como un frente y no como un partido. Esto es al menos lo que se deduce de la carta que envió Mariátegui a Haya de la Torre en 1929:

"Un programa de acción común e inmediato no suprime las diferencias, ni los matices de clase y de doctrina... Como socialistas, podemos colaborar dentro del APRA, o alianza o frente único, con elementos más o menos reformistas o socialdemocráticos (sin olvidar la vaguedad que estas designaciones tienen en nuestra América), con la izquierda burguesa y liberal, dispuesta de verdad a la lucha contra los rezagos de feudalidad y contra la penetración imperialista; pero no podemos entender el APRA como partido, esto es, como facción orgánica y doctrinariamente homogénea." (34)

Vemos aquí que, una vez definida la actitud de Mariátegui con respecto al APRA, se plantea una superación del clasismo existente en algunos de sus textos. Esta sería, para nosotros, la clave para descifrar la obra política de Mariátegui. En esta obra, encontramos una síntesis teórica entre el punto de vista socialista y el punto de vista nacionalista.

Ahora bien, cabe plantearnos el problema de buscar, en la misma historia de los procesos políticos latinoamericanos, indicios de la existencia de una síntesis ya no teórica sino práctica. Nuestra hipótesis que desarrollaremos en el siguiente capítulo, es que, sólo la revolución cubana y más tarde la revolución nicaragüense, logran realizar históricamente el vínculo entre las tradiciones nacionales y el marxismo. La síntesis propuesta por la revolución cubana, resolvería, a nuestro modo de ver, la antinomía histórica entre la imagen de un marxismo ortodoxo, del tipo de la Tercera Internacional, y un nacionalismo caracterizado por sus limitaciones de clase.

(33) Citado por Juan Carlos Portantiero, op. cit., p. 110.

(34) J.C. Mariátegui, citado por Martínez de la Torre, op. cit., p. 299.

CAPITULO IV.

La revolución cubana

¿Cuáles son los rasgos específicos y generales de la revolución cubana? ¿Qué es lo que hace de ella un proceso excepcional y a la vez un proceso que expresa los rasgos generales de toda revolución? Al examinar las numerosas interpretaciones de la revolución cubana se advierten claramente dos posiciones: a) la que ve sólo lo específico, (privándose, por una parte de las enseñanzas que le aportan en general otras experiencias históricas, y por otra, de las enseñanzas que ella misma puede aportar para una nueva comprensión de la cuestión nacional en América Latina) y b) la que sólo ve la generalidad, "lo que sucede en toda revolución".

De acuerdo a la primera posición, la revolución cubana fue un proceso tan excepcional que "no encajaría" con las provisiones del marxismo "clásico". Un ejemplo en este sentido, sería el hecho de que no tuvo como vanguardia a un partido comunista ni tampoco una clase obrera que diera al proceso revolucionario una dirección socialista desde el principio.

De acuerdo a la segunda posición, que ve sólo los rasgos generales de toda revolución, el proceso cubano se caracterizaría como un proceso inevitable, que, al igual que todas las revoluciones de los "países semicoloniales en la época del imperialismo", conducen al socialismo.

Ambas posiciones, ciegas a la realidad, acabaron constituyendo en los últimos años, un marxismo dogmático que nos impide en América Latina superar el estancamiento teórico y práctico. Frente a aquellos autores que, con legítima razón, señalan que en Cuba, ni el partido comunista, ni la clase obrera desempeñaron un papel central en el proceso revolucionario, hay quienes contraponen dos argumentos:

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

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

(1) Cfr. Vania Zanbirra, La revolución cubana, una reinterpretación, Ed. Nuestro Tiempo, México

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

Si es cierto lo que dice Marx acerca de que los hombres hacen la historia en condiciones dadas, entonces habría que aplicar el método marxista al análisis de la revolución cubana y a la interpretación que hacen de ella los propios marxistas cubanos y latinoamericanos.

Al parecer, el eje central de esta polémica, reside en la comprensión del proceso de 1953 a 1959, así como de su articulación con toda la historia cubana; ¿cuál es la importancia del asalto al cuartel Moncada en el proceso posterior? ¿El significado histórico de este asalto se reduce a marcar el fin de la etapa legal-reformista? (3) ¿Es correcta la afirmación de que el autor de este asalto fue José Martí? (4) ¿Hasta que punto tienen razón los marxistas cubanos, como Carlos Rafael Rodríguez, cuando afirman que la ideología que inspiró este asalto ya era socialista y que si no se la expresó como tal, fue por razones tácticas?

Desde nuestro punto de vista, un análisis de la revolución cubana que aplique el método marxista, tanto para su interpretación como para la crítica al socialismo realmente existente en Cuba, deberá guiarse al menos por dos principios básicos:

a) No caer en la falsa imagen que acentúa ciertos rasgos que acaban por cortar los nexos del asalto al cuartel Moncada con lo que viene después.

b) No caer tampoco en la falsa imagen que acaba por borrar los rasgos propios de cada acontecimiento y por tanto, diluir sus rasgos específicos.

En otras palabras, esto significa pensar que el asalto al cuartel Moncada no fue inspirada por una ideología socialista sino más bien por la ideología martiana. En este sentido tiene razón Fidel Castro cuando señala que José Martí fue el "autor intelectual" de ese hecho. En cuanto martianos, los revolucionarios cubanos tenían una ideología nacionalista que se enraizaba en el pensamiento de los ideólogos de la independencia cubana. Pero si bien es cierto que como martianos, en 1953, no tendían al socialismo, sin embargo ese hecho habría de convertirse en el impulso decisivo en la lucha posterior a 1959, por el socialismo. Y al encontrarse la revolución con el socialismo no puede separarse de sus raíces nacionales representadas por la ideología de José Martí.

(3) Para algunos autores, como Régis Debray, este asalto sólo tiene sentido en relación a la crisis política del año anterior, que agotó las posibilidades de lucha legal. De ahí que este hecho adquiere su propia legitimación si se tiene en cuenta que "se había dado vacación a la legalidad", Régis Debray, La crítica de las armas, tomo I, Siglo XXI, México, 1975, p. 62. Este tipo de razonamiento, correcto en cierto sentido, sin embargo, al reducir el asalto al Moncada a un hecho anterior, acaba por cortar los lazos con el proceso posterior, es decir, con la revolución de 1959.

(4) Para Vania Bambirra, el "autor intelectual" de este hecho, nunca fue José Martí ya que éste sería un "liberal que elude la lucha de clases" y que por tanto se perfilaría más bien como "un idealista utópico que tiene más afinidad con el pensamiento de la CEPAL y el APRA", véase su libro La revolución cubana... op. cit.

Como afirma Adolfo Sánchez Vázquez, "en esto reside la enorme significación histórica de la gesta del Moncada, y en esto radica asimismo su entronque con la revolución cubana. Si los revolucionarios de 1953 eran conscientes de que no se podía construir una nueva patria sin liberarla del yugo exterior, imperialista, los revolucionarios del 59 son conscientes a su vez de que no se puede construir una nueva sociedad, sin transformar radicalmente la presente en dirección al socialismo."(5)

Una vez hechas estas consideraciones preliminares de orden metodológico, estamos ya en condiciones de iniciar este capítulo con base en el criterio de interpretar la revolución cubana a partir del estudio de las condiciones objetivas que arrancan desde la época de la Independencia. Es necesario demostrar que el proyecto de emancipación nacional que luego se vincularía con la lucha por el socialismo, proviene de la realidad objetiva del orden económico de dicha época. Esta interpretación centrada en el análisis de la articulación de la economía cubana con el sistema capitalista mundial, además de sacar a la superficie la base material que creó las condiciones subjetivas que condujeron a la revolución de 1959, nos permitirá también arrojar nuevas luces en torno a dos hechos fundamentales:

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

Recordemos que durante el siglo XIX, Cuba era todavía un sistema esclavista. Este sistema en vez de desaparecer, fue reactivado por el capitalismo mundial mediante la intensificación productiva de azúcar y tabaco. Diversos autores señalan que en esta etapa de 1762 a 1868, surgieron las primeras inversiones norteamericanas en los negocios cañeros.(6) Con el advenimiento del siglo XX nos encontramos así con una economía capitalista muy desarrollada.

Según Gérard Pierre Charles, "tan intensa resultó la penetración del capitalismo que se entrelazaron la economía cubana y la de Estados Unidos... Las fuerzas productivas experimentan un gran auge, pero ese desarrollo fue unilateral, hipertrofiando la economía del país."(7)

Siguiendo este desarrollo, hacia la década de 1950, las relaciones capitalistas de producción ya están plenamente establecidas en el campo, (en esos años, en la mayoría de los países latinoamericanos, el campesinado no está integrado a la economía capitalista) al extremo que dio origen a un proletariado agrícola numeroso.

(5) Adolfo Sánchez Vázquez, "La gesta del Moncada", en Ensayos marxistas sobre historia y política, Ediciones Océano, México, 1985, p.195.

(6) Cfr. Juan Felipe Leal, "Cuba, raíces de una revolución", en Populismo y revolución, UNAM, México, 1984, p.61.

(7) Gérard Pierre Charles, Génesis de la revolución cubana, Siglo XXI, México, 1976, p.26.

¿Cuáles fueron las demandas de ese proletariado agrícola? Si tomamos en cuenta que las inversiones norteamericanas generaron una estructura productiva centrada en la industria del azúcar, era natural que sus demandas no fueran de tierras, sino de mejores salarios, estabilidad y continuidad en el empleo. Por tal razón era un proyecto anticapitalista. Pero al mismo tiempo no podía dejar de ser un proyecto antimperialista ya que, objetivamente, esas demandas económicas al enfrentarse a empresas extranjeras, se convertían en expresiones políticas de carácter nacionalista.

Como dice Julio le Riverend, "lo más importante de este periodo fue el surgimiento de un simple esquema político que hacía de cualquier manifestación de descontento una protesta antimperialista." (8)

Se ve pues que la conciencia antimperialista en Cuba, fue una constante a lo largo de su historia. Esto se debería fundamentalmente a la realidad económica imperante en ese país desde fines del siglo XIX. Se percibe entonces un fenómeno que no se dio en ningún otro país latinoamericano: la conexión entre el movimiento nacional por la independencia y la lucha simultánea contra los monopolios norteamericanos. El elemento aglutinante de esa lucha fue el programa del Partido Revolucionario Cubano dirigido por José Martí, quién con sus tácticas de lucha (ataques a cuarteles, desembarcos, etcétera) orientaría posteriormente al movimiento encabezado por Fidel Castro.

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

- 1.- La necesidad de ganar una patria independiente, continuando la lucha interrumpida de Máximo Gómez y Antonio Maceo.
- 2.- La posibilidad de vencer al colonialismo español.
- 3.- La necesidad de una batalla simultánea contra el naciente imperialismo norteamericano.

La muerte de José Martí en 1895, frustró en cierto sentido ese programa de lucha. En 1898 se produjo, a su vez, la intervención militar de Estados Unidos en la isla. En el periodo de 1920 a 1933, se produjo una gran movilización de los sectores populares que revive el ideal nacionalista de José Martí. Algunos autores aseveran que esa movilización constituyó una revolución que no cuajó, porque no se presentaron las condiciones subjetivas necesarias, pese a la notable actividad del Partido Comunista Cubano encabezado por Julio Antonio Mella. (9)

(8) Julio le Riverend, "Cuba, del semicolonialismo al socialismo", en Varios, América Latina: Historia de medio siglo, Siglo XXI, México, 1981, p.47

(9) Gérard Pierre Charles señala que los comunistas cubanos formaron soviets de obreros, campesinos y soldados, después de la caída de Machado, en las centrales de Hormiguero, Senado, Meben, y otros, con claras reivindicaciones antimperialistas. Cfr. su libro Génesis de la revolución cubana, op. cit.

Un rasgo fundamental de la movilización popular de aquellos años, fue la participación decisiva del sector universitario. Es necesario detenernos un momento en él, con el fin de comprender mejor el proceso posterior de la revolución cubana.

Según Juan Carlos Portantiero, la importancia de aquel movimiento estudiantil, estriba en el hecho de que, al provenir ideológicamente de la reforma universitaria de 1918, operó en Cuba la posibilidad de concretar una vanguardia política en la que confluyeron nacionalistas y socialistas. (10)

El punto de arranque del proceso universitario, lo constituyó la fundación, en 1923, de las universidades populares José Martí. En su declaración inicial señalaban lo siguiente:

"El proletariado instruido ha de marchar a la vanguardia... Estudiantes, venid a engrosar nuestras filas. No hay ideal más alto que la emancipación de los trabajadores por la cultura y por la acción revolucionaria." (11)

Esta inserción de los estudiantes en las luchas del proletariado, tuvo, además, su fundamentación filosófica en las ideas de Julio Antonio Mella, quien entre otras cosas, señalaba lo siguiente:

"Debe hacerse que la universidad sirva a la sociedad. Cada estudiante, como cada profesor, es propietario de una cierta riqueza de conocimientos. Si solamente la utiliza en su propio provecho es un egoísta, un individualista imbuido del criterio del burgués explotador... Debe justificarse con hechos que la universidad es un órgano social de utilidad colectiva y no una fábrica donde vamos a buscar la riqueza privada con el título". (12)

Esa era la filosofía que impulsaba a las universidades populares José Martí. Entre sus objetivos, cabe destacar también "la socialización de la cultura, la incorporación de la universidad como factor de orientación ideológica a la vida política del país, la vinculación con el proletariado y la organización de un frente de batalla contra las oligarquías y el imperialismo." (13)

(10) Juan Carlos Portantiero, Estudiantes y política en América Latina, 1918-1938. El proceso de la reforma universitaria, Siglo XXI, México, 1978, p.115.

(11) Citado por Portantiero, op.cit., p.118.

(12) Julio Antonio Mella, Escritos revolucionarios, Siglo XXI, México.

(13) Citado por Portantiero, op.cit., p.118.

Con base en tales ideales, los estudiantes cubanos desarrollaron un trabajo político impresionante entre 1923 y 1933. El resultado de esas luchas fue nada menos que el derrocamiento de Machado. Es importante destacar brevemente los episodios de aquel proceso.

En un principio, los estudiantes que en 1923 crearon la Federación Universitaria obtuvieron reformas académicas durante el gobierno de Zayas. Al culminar el mandato de éste, en 1925, se abrió una época de represión bajo el gobierno de Gerardo Machado, quien suprimió las conquistas académicas, clausuró la universidad y mandó a asesinar a Julio Antonio Mella en México.

En 1927, al sancionar Machado una ley que le permitía mantenerse diez años en el poder, los estudiantes crearon el Directorio Estudiantil Universitario. En 1930, la situación de Machado se volvió insostenible. Uno de los pilares más importantes de esa resistencia fue precisamente la organización universitaria. En el mes de agosto de aquel año, una huelga general derrocó a Machado; el poder es ocupado por un gobierno ligado a Estados Unidos, pero no duró mucho tiempo. En septiembre de ese mismo año, dicho gobierno cayó. Según Blas Roca "los soldados entregaron el poder, prácticamente, al directorio estudiantil" (14) Es electo entonces Ramón Grau San Martín, a quien se lo llamó "el presidente de los estudiantes". Pero esta rebelión estudiantil duró poco tiempo. Sin embargo, su victoria representa el punto más alto que la movilización estudiantil alcanzó en América Latina cuando la reforma echó a andar su proyección política.

Según Portantiero, en esa victoria confluyeron "los elementos peculiares de la formación ideológica en Cuba: el nacionalismo democrático martiano como programa del presente y no del pasado; su vinculación con las tradiciones locales de socialismo; la fusión entre clases medias y sectores populares que cristalizó la reforma universitaria." (15)

En el año de 1953, aquella confluencia entre nacionalismo y socialismo reapareció con el movimiento encabezado por Fidel Castro. Hay que advertir aquí que, al referirnos a Castro de aquellos años, como producto de la reforma universitaria y de la tradición política martiana, no disminuimos su importancia. Es necesario señalar que sólo a los marxistas ortodoxos le parece negativo el que Fidel Castro se reclame como martiano. A nosotros nos parece que su adhesión a la ideología martiana es más bien un hecho positivo ya que ello le llevó precisamente a su adhesión al socialismo. En este sentido, hay que comprender que el movimiento dirigido por Castro en los primeros años de 1950, fue un movimiento avanzado de capas medias en un país dependiente. La composición de sus dirigentes, su promedio de edades, el tipo de programa y su lenguaje lo acercaba a las experiencias de los grupos políticos nacidos de

(14) Blas Roca, Los fundamentos del socialismo en Cuba, La Habana, 1961, p. 196

(15) Juan Carlos Portantiero, op. cit., p. 120.

la reforma universitaria. Ahora bien, ¿cómo se transformó ese movimiento inicialmente de carácter nacionalista en un movimiento de carácter socialista?

Habría que destacar, por un lado, el hecho de que el grupo dirigido por Castro al asentarse en las zonas rurales, adquirió una importancia decisiva en el proceso revolucionario. La fusión producida con las masas rurales, adquirió una reciprocidad de efectos que habría transformado al movimiento 26 de Julio en el portador de una revolución agraria que fué más allá de sus previsiones iniciales.

Al liquidar al latifundio, el movimiento revolucionario liquidó también lo fundamental de la influencia norteamericana, ya que la clase terrateniente local no existía como clase independiente. Poco a poco, por la inexistencia de una burguesía local y por la necesidad de dar respuesta a la ofensiva de Estados Unidos, la revolución desembocó en objetivos nacionalistas e objetivos socialistas. A medida que el proceso revolucionario afectaba a las empresas norteamericanas, se radicalizaba más el carácter nacional del proceso.

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

Así pues, desde nuestro punto de vista, habría una continuidad lógica entre Martí y Fidel Castro, entre nacionalismo y socialismo. Lo más sobresaliente de esta continuidad es que reveló una síntesis histórica en un país latinoamericano. En tanto síntesis histórica, la revolución cubana habría operado una verdadera superación de la antinomia teórica que, en la historia de América Latina, apareció en las primeras décadas de nuestro siglo como una oposición violenta entre nacionalistas y marxistas. Esto representa, sin duda alguna, una nueva conceptualización de la cuestión nacional. Los términos clase y nación ya no se presentan como términos irreconciliables sino más bien complementarios.

Ahora bien ¿puede decirse que con la victoria cubana concluyó la renovación del planteo marxista de la cuestión nacional? Para nosotros, el proceso revolucionario cubano incluye también otros aportes como la notable obra teórica y práctica de Ernesto Che Guevara. Es necesario pues dedicarle una atención especial y una reflexión crítica.

El hecho de que la revolución cubana se iniciara en el campo y no en la ciudad, y además por un grupo inspirado en el nacionalismo martiano, chocó de inmediato con las ideas de los partidos comunistas latinoamericanos. Su primera reacción fue la de considerar

el proceso cubano como un hecho excepcional. Y fue Ernesto Che Guevara quien contestó a esta reacción con su ensayo titulado "Cuba: ¿Excepción histórica o vanguardia en la lucha anticolonialista?" :

"...la Revolución cubana ha contado con factores excepcionales que le dan su peculiaridad y factores comunes a todos los pueblos de América que expresan la necesidad interior de esta Revolución."(16)

Es a partir de esta consideración fundamental, que el Che dio respuesta al conjunto de ideas dogmáticas acerca del carácter de la revolución latinoamericana, del papel de la burguesía, de las fuerzas armadas, de la relación entre la lucha legal e ilegal, etc. Veámos, a continuación, algunas de aquellas respuestas famosas, al menos aquellas concepciones del Che, que, a nuestro juicio, replantean la cuestión nacional latinoamericana.

En su ensayo titulado "El socialismo y el hombre en Cuba" señala que:

"En el esquema de Marx se concebía el periodo de transición como resultado de la transformación explosiva del sistema capitalista desmenuzado por sus contradicciones; en la realidad posterior se ha visto cómo se desgajan del árbol imperialista algunos países que constituyen las ramas débiles, fenómeno previsto por Lenin. En éstos, el capitalismo se ha desarrollado lo suficiente como para hacer sentir sus efectos, de un modo u otro, sobre el pueblo, pero no son sus propias contradicciones las que, agotadas todas las posibilidades, hacen saltar el sistema. La lucha de liberación contra un opresor externo, la miseria provocada por accidentes extraños, como la guerra, cuyas consecuencias hacen recaer las clases privilegiadas sobre los explotados, los movimientos de liberación destinados a derrocar regímenes neocoloniales, son los factores habituales de desencadenamiento. La acción consciente hace el resto."(17)

"Debemos considerar, además, como apuntáramos antes, que no estamos frente al periodo de transición puro, tal como lo viera Marx en la Crítica del Programa de Gotha, sino a una nueva fase no prevista por él: el primer periodo de transición del comunismo o de la construcción del socialismo."(18)

Esta idea adquiere sentido para los países latinoamericanos que en el proceso de liberación total, su antimperialismo debe enriquecerse, según el Che, con un amplio conocimiento de las "movimientos de liberación destinados a derrocar regímenes neocoloniales."

(16) Ernesto Che Guevara, Obras escogidas 1957-1967, tomo II, primera edición, 1970, Casa de las Américas, sobre la presente edición Editorial de Ciencias Sociales, 1985, La Habana, p. 418.

(17) Ibid., p. 371.

(18) Ibidem., p. p. 376-377.

Esa adhesión del Che a las luchas de liberación nacional refuerza su adhesión al socialismo ya que para él, "América, tanto como África, Asia y Oceanía, son partes de un todo, donde las fuerzas económicas han sido distorsionadas por la acción del imperialismo." (19)

En otro de sus textos, el Che señala el estrecho vínculo entre América Latina y el carácter socialista de las luchas de liberación del Tercer Mundo:

"Nosotros no empezamos la carrera que terminará en el comunismo con todos los pasos previstos, como producto lógico de un desarrollo ideológico que marchará con un fin determinado; las verdades del socialismo, más las crudas verdades del imperialismo, fueron forjando a nuestro pueblo y enseñándole el camino que luego hemos adoptado conscientemente. Los pueblos de África y de Asia que vayan a su liberación definitiva deberán emprender esas misma ruta; la emprenderán más tarde o más temprano, aunque su socialismo tome hoy cualquier adjetivo definitorio. No hay otra definición del socialismo, válida para nosotros, que la abolición de la explotación del hombre por el hombre. Mientras esto no se produzca, se está en el período de construcción de la sociedad socialista y si en vez de producirse este fenómeno, la tarea de la supresión de la explotación se estanca o, aun, se retrocede en ella, no es válido hablar siquiera de construcción del socialismo." (20)

Al señalar el carácter socialista de la revolución, a partir del hecho objetivo del desarrollo del imperialismo capitalista, el Che deduce que, en el caso concreto de América Latina, la burguesía nacional no puede ya tener un papel progresista:

"América constituye un conjunto más o menos homogéneo y en la casi totalidad de su territorio los capitales monopolistas norteamericanos mantienen una primacía absoluta. Los gobiernos títeres o, en el mejor de los casos, débiles y medrosos, no pueden oponerse a las órdenes del amo yanqui... por otra parte, las burguesías autóctonas han perdido toda su capacidad de oposición al imperialismo -si alguna vez la tuvieron - y sólo forman su furgón de cola. No hay más cambios que hacer; o revolución socialista o caricatura de revolución." (21)

Dentro la concepción del Che, la vanguardia de este proceso es la guerrilla apoyada por las masas campesinas y obreras. Pero, el Che advirtió que: pretender realizar este tipo de guerra sin el apoyo de la población, lleva inevitablemente al fracaso. Hay que destacar también que dentro su concepción, "sería un error imperdonable de estimar el provecho que puede obtener el programa de un proceso electoral dado del mismo modo sería imperdonable limitarse sólo a lo electoral y no ver los otros medios de lucha, incluso la lucha armada, para obtener el poder, que es

(19) E. Che Guevara, "Táctica y estrategia de la Revolución Latinoamericana", en Obras escogidas, tomo II, op. cit. p. 495.

(20) E. Che Guevara, "En Argel", Obras... op. cit. p. 574-575.

(21) E. Che Guevara, "Mensaje a los pueblos del mundo a través de la Tricontinental", en Obras escogidas, op. cit. p. 589.

el instrumento indispensable para aplicar y desarrollar el programa revolucionario, pues si no se alcanza el poder, todas las demás conquistas son inestables, insuficientes, incapaces de dar las soluciones que se necesitan por más avanzadas que puedan parecer."(22)

En esta valoración del Che de esas "avanzadas", en otro texto afirma que existen grandes confusiones entre lo que es la táctica y la estrategia:

"En las fuerzas progresistas de algunos países de América Latina existe una confusión terrible entre objetivos tácticos y estratégicos; en pequeñas posiciones tácticas se ha querido ver grandes objetivos estratégicos. Hay que atribuir a la inteligencia de la reacción el que haya logrado hacer de estas mínimas posiciones defensivas el objetivo fundamental de su enemigo de clase. En los lugares donde ocurren estas equivocaciones tan graves, el pueblo apronta sus legiones año tras año para conquistas que le cuestan inmensos sacrificios y que no tienen el más mínimo valor. Son pequeñas colinas dominadas por el fuego de la artillería enemiga. La colina parlamento, la colina legalidad, la colina aumento de salarios, la colina huelga económica legal, la colina constitución burguesa, la colina liberación de un héroe popular... Y lo peor de todo esto es que para ganar estas posiciones hay que intervenir en el juego político del estado burgués y para lograr el permiso de actuar en este peligroso juego, hay que demostrar que se puede estar dentro de la legalidad burguesa."(23)

Es interesante observar que el Che, igual que Gramsci, utilizó la misma analogía entre el arte militar y la política: "artillería", "trincheras", "colinas" y "posiciones tácticas"... Cuando el Che habla de "colinas", coincide con lo que Gramsci denominó "guerra de posiciones". Pero, contrariamente a Gramsci, el Che no le dio prioridad a este tipo de estrategia, ya que para él, la hegemonía civil era una esperanza remota dadas las condiciones prevalecientes en los países latinoamericanos:

"Los países que, aun sin poder hablar de una efectiva industrialización, han desarrollado su industria media y ligera o, simplemente, han sufrido procesos de concentración de su población en grandes centros, encuentran más difícil preparar guerrillas. Además la influencia ideológica de los centros poblados inhibe la lucha guerrillera y da vuelo a luchas de masas organizadas pacíficamente. Esto último da origen a cierta 'institucionalidad', a que en periodos más o menos 'normales', las condiciones sean menos duras que el trato habitual que se da al pueblo. Llega a concebirse incluso la idea de posibles aumentos cuantitativos en las bancas congresionales de los elementos revolucionarios hasta un extremo que permita un día un cambio cualitativo. Esta esperanza, según creemos, es muy difícil que llegue a realizarse, en las condiciones actuales, en cualquier país de América. Aunque no esté excluida la posibilidad de que el cambio en cualquier país se inicie por vía electoral, las condiciones prevalecientes en ellos hacen muy remota esa posibilidad."(24)

(22) E. Che Guevara, "Cuba: ¿Excepción histórica o... op.cit.p.414.

(23) E. Che Guevara, "Táctica y estrategia... op.cit.p.505.

(24) E. Che Guevara, "Cuba: ¿Excepción... op.cit., p.413.

Esa esperanza remota pareció cambiar en 1973, a raíz de la experiencia de Salvador Allende en Chile.

Pero esta experiencia confirmó que está en la naturaleza del aparato armado de la represión, la tendencia a desplazar a los aparatos ideológicos de representación para volver a ocupar la posición dominante. El Che, parece haber previsto que la guerra de posiciones encontraban su límite en la no destrucción del estado. Para él, la insurrección puede tener éxito si el aparato represivo del estado se desintegra, tal como sucedió en Cuba.

En síntesis, para el Che, la lucha más adecuada en América Latina, no era la guerra de posiciones, sino la guerra de maniobras, esto es, la lucha insurreccional, de asalto frontal. Esa elección no provino de las sugerencias delineadas en el Sexto Congreso de la Tercera Internacional, sino que más bien, de su propia experiencia en Guatemala durante el gobierno de Arbenz, además de sus conocimientos de la guerra civil española y la revolución vietnamita.

Y por último, en este brevísimo análisis de las ideas del Che, veamos su tesis sobre el carácter continental de la lucha. Esto no significa que se trataba de exportar la revolución cubana, como se ha señalado equivocadamente muchas veces. Para el Che, la victoria en un país aislado resulta imposible en las condiciones de control estadounidense:

"A la unión de las fuerzas represivas debe contestarse con la unión de las fuerzas populares. En todos los países en que la opresión llega a niveles insostenibles, debe alzarse la bandera de la rebelión y esta bandera tendrá, por necesidad histórica, caracteres continentales." (25)

Esta tesis adquiere plena vigencia hoy, en el caso de la revolución nicaraguense o del proceso salvadoreño. Aquí se ve que la victoria depende de la unión de todas las fuerzas antiimperialistas en América Latina. Por tal razón, los revolucionarios de esos países han afirmado muchas veces que su revolución no es ni puede ser nacional sino continental.

Roque Dalton ha expresado muy bien esta situación de la siguiente manera:

"La lucha armada se plantea no del análisis de un país aislado sino como un país que pertenece a la zona centroamericana en los momentos en que el imperialismo le impone un nuevo desarrollo unitario contrario a los intereses de los pueblos... El carácter centroamericano de la lucha de los pueblos de Guatemala, Honduras, El Salvador, Nicaragua y Costa Rica, lo establece el hecho de la unidad que de nuevo le ha planteado el enemigo imperialista a la región." (26)

(25) E. Che Guevara, "Táctica y estrategia..." op.cit.p. 504.

(26) Roque Dalton, "El Salvador, el istmo y la revolución" en la revista Tricontinental, n° II, marzo de 1969, La Habana, p.14.

Esa importancia que concedió el Che al carácter continental de la lucha, explica, por otra parte, su ruptura con las tesis del Partido Comunista Boliviano; hecho que contribuyó al fracaso de la guerrilla y al consiguiente cuestionamiento del "guevarismo".

Según las tesis del PCB, la guerrilla debía ser dirigida por el PCB y no por el Che, además de que debía limitarse al escenario nacional y no pretender una liberación continental.

En los hechos se enfrentaron dos posiciones opuestas; una nacionalista y otra de carácter continental. El Che no aceptó las tesis del PCB, ni éste aceptó las tesis del Che. El PCB abandonó la lucha y el Che se encontró aislado ya que se cortaron las fuentes de aprovisionamiento y los contactos diversos con el exterior.

La sobrevivencia de este nacionalismo en las organizaciones de izquierda, no expresa aquí un rasgo positivo sino más bien, una especie de resabio de la vieja sociedad burguesa. No solo constituye una prueba de sectarismo sino que también expresa una incapacidad para comprender las condiciones económicas y políticas que impiden en América Latina una solución revolucionaria en un sólo país.

Ciertamente, el Che cometió graves errores tácticos y estratégicos. Al conceder prioridad a la vía insurreccional, de asalto frontal, de guerra de maniobras, no pudo desarrollar previamente un trabajo político e ideológico en la perspectiva de una lucha por la hegemonía civil, esto es, que no pudo combinar la guerra de maniobras con la guerra de posiciones.

¿A qué se debió este desencuentro? Al parecer el Che no conoció bien la naturaleza de la sociedad boliviana. Al examinar la propuesta de Gramsci en América Latina, Juan Carlos Portantiero, señala que una sociedad como Bolivia, en la que la fuerza política del movimiento sindical ha alcanzado enorme gravitación y en la que su sistema político expresa mayor densidad, puede ser incluida entre las sociedades como Argentina, Chile, Brasil y Uruguay y no así entre los países centroamericanos. (27)

Este criterio, según el cual países como Argentina, Brasil, Uruguay, pueden ser clasificados como sociedades de Occidente en contraposición a las de Oriente proviene del esquema teórico gramsciano que diferenció a los países de Europa Occidental, como Italia, respecto a la Rusia de su época. Para Gramsci habían los siguientes rasgos:

	ORIENTE	OCCIDENTE
<u>Estado</u>	Preponderante	Equilibrado
<u>Sociedad civil</u>	Primitiva	Desarrollada/robusta
<u>Estrategia</u>	Maniobra	Posición

(27) Juan Carlos Portantiero, Los usos de Gramsci, Folios, 1981, p.172.

De acuerdo a esta lógica, una sociedad como la boliviana, según Juan Carlos Portantiero, se incluiría como aquellas sociedades de Occidente ya que presenta organizaciones civiles muy desarrolladas a nivel sindical y partidario, las cuales posibilitarían formas de lucha no insurreccionales.

Siguiendo este razonamiento, habría que preguntarnos si la estrategia del Che fracasó en Bolivia justamente por no tomar en cuenta las tradiciones nacionales de lucha. ¿No será que más bien fracasaron esas tradiciones nacionales por no tomar en cuenta la estrategia propuesta por el Che?

Paradójicamente, el desarrollo de la revolución boliviana de 1952, demuestra que de nada sirve la toma del poder por la vía insurreccional si no hay una estrategia de conquista de las masas para vencer la hegemonía burguesa en la sociedad civil. En este sentido tiene razón René Zavaleta Mercado cuando señala que:

"El análisis del país como tal, del estado construido en 1952, de las clases sociales en su momento específico y del propio aparato represivo era sin duda falso desde el principio, sea que nos atengamos a lo que dice Debray o a la misma práctica política de la guerrilla. Bolivia, desde luego, no tenía condiciones objetivas ni subjetivas para encarar en ese momento la revolución socialista; todo lo contrario; vivía las consecuencias de su revolución burguesa." (28)

Hoy sabemos que, para conocer con precisión si hay condiciones objetivas y subjetivas para una revolución, hace falta determinar el grado de desarrollo, en un país concreto, de la sociedad civil y del estado. Esto significa que para comprender el fracaso del Che en Bolivia, así como de los movimientos guerrilleros inspirados por la revolución cubana, hay que determinar las relaciones entre el estado y las fuerzas sociales de la sociedad civil. Es lógico pensar que en países donde predomina la sociedad civil, no hay muchas posibilidades para las guerrillas. El fracaso de los Tupamaros en Uruguay ilustra bien este aspecto. Lo mismo sucedió con las guerrillas en Argentina y Brasil. En estos países donde el estado no había alcanzado un papel preponderante y que por tanto permitía una estrategia de posiciones, la adopción de la vía insurreccional resultó equivocada.

En el caso de la guerrilla nicaragüense, esa misma vía resultó correcta ya que era absurdo contraponer a la dictadura somocista una estrategia persuasiva, pacífica, electoral. En estas condiciones en que el estado era preponderante y la sociedad civil poco desarrollada, el Frente Sandinista de Liberación Nacional, encontró en la guerra de maniobras, la única estrategia posible para dirigir a las masas a la victoria.

(28) René Zavaleta Mercado, "Consideraciones generales sobre la historia de Bolivia (1932-1971)", en Varios, América Latinahistoria de medio siglo, vol. I, Siglo XXI, México, 1979, p. 123

Resumiendo hasta aquí, podría decirse que la reflexión del Che en torno a las formas de lucha en América Latina, partía del supuesto de que podía repetirse la experiencia cubana. Esto es, que existía la posibilidad de que una vanguardia podía cumplir una función decisiva en el desarrollo de un movimiento revolucionario.

El mismo Fidel Castro parecía convenido de ello, tal como se deduce de una conversación sostenida con el periodista K.S. Karol, a finales de la década de los sesenta:

"Lo ideal sería que pudiera llevarse a cabo la revolución cuando estuvieran perfectamente reunidas las condiciones objetivas y subjetivas. Pero esto es algo que sucede muy pocas veces y lo único que se puede afirmar es lo siguiente: cuando existen las condiciones objetivas pero falta la decisión revolucionaria, la revolución con toda seguridad, no se lleva a cabo; por el contrario, cuando las condiciones objetivas son inciertas pero existe la voluntad subjetiva, a menudo se logra incluso llevar a cabo la revolución." (29)

Si aceptamos la idea de que en esa época, en América Latina, bastaba la emergencia de una voluntad subjetiva o vanguardia, cabe preguntarnos ¿cuáles debían ser las características de dicha vanguardia? Claro está que se trataba de un tipo de organización similar a un partido, una especie de organización militar parecida a un ejército reducido. En un libro posterior, Régis Debray nos aclara el origen de esta concepción organizativa:

"Si hay un error en ¿Revolución en la revolución? éste no consiste fundamentalmente en haber querido sustituir al partido por la guerrilla, por la buena razón de que el foco guerrillero tal como lo concebíamos, no era otra cosa que una versión particular del partido tal como se define en ¿Que hacer?" (30)

Habría que agradecer a Debray esta autoocrítica que explica entre otras cosas el fracaso de las experiencias inspiradas en esa concepción. Pero, lo principal es destacar su lectura particular de Lenin. Se advierte que Debray no hizo otra cosa que traducir erróneamente el modelo de partido leninista:

"Lenin concibe el partido según el modelo de un ejército profesional, de una red militar de agentes. El foco guerrillero toma a la letra las metáforas militares del ¿Que hacer? (partido socialdemócrata = ejército del proletariado; comité central = estado mayor; militantes = combatientes; escuela de cuadros = escuela de guerra, etc.)... No hay una sola frase del ¿Que hacer? que no pueda traducirse al lenguaje foquista... Nos pareció que leíamos en el ¿Que hacer?, la 'verdad' oculta de todo lo que se estaba buscando a ciegas en el seno de la izquierda revolucionaria latinoamericana de entonces." (31)

(29) Citado por K.S. Karol, Los guerrilleros en el poder, Seix Barral Barcelona, 1972, p. 418.

(30) Régis Debray, La crítica de las armas, t. I., Siglo XXI, México, p. 157

(31) *Ibid*, p. 148.

Se ve pues que Regis Debray elaboró una especie de concepción ultraleninista del partido. Para comprender esta peculiar transfiguración, es necesario, remitirnos al modo original en que Lenin elaboró su teoría del partido. Esto servirá fundamentalmente para entender las dificultades para la constitución en América Latina de una vanguardia revolucionaria. A nuestro modo de ver, la principal dificultad habría sido la incorrecta articulación entre las tradiciones nacionales de lucha y los modelos incorporados por la izquierda latinoamericana. A excepción de las revoluciones de Cuba y Nicaragua, las demás experiencias en América Latina, habrían carecido de una justa apreciación de las relaciones entre teoría y praxis, entre partido y clase, entre vanguardia y masa.

¿Cómo veían Marx y Lenin el papel de la teoría y su elaboración? Para Marx, la teoría es inconcebible sin la práctica. Al mismo tiempo, para él, la práctica es inconcebible sin una teoría que la oriente. Cuando Marx analizó a la clase obrera de su tiempo, encontró que su conciencia de clase se formaba espontáneamente a partir de las contradicciones del capitalismo. De ahí que para él, la clase obrera no necesitaba de un partido que le introdujera la conciencia de clase desde afuera. (32)

Hay tres rangos del partido según Marx:

1.- El partido es equivalente a la clase, es decir, a la clase organizada como tal cuando se ha clavado, en su proceso de lucha, de la conciencia en sí a la conciencia para sí. En este sentido, la clase es equivalente al partido ya que constituye la suma de las organizaciones del proletariado (sindicatos, organizaciones culturales, políticas, ideológicas, etc.)

2.- Para Marx, no hay un sólo partido, sino varios partidos que se caracterizan por un objetivo común: la toma del poder hacia el socialismo.

3.- Cuando Marx habla de pluralidad de partidos, destaca al Partido Comunista como el partido más avanzado ideológicamente, es decir, el que tiene una conciencia más clara.

Ahora bien, según Marx, la conciencia de clase del proletariado debía profundizarse a medida de que se agudizara la crisis del capitalismo europeo, es decir, esperaba que después de 1871 (revolución de la Comuna de París), habría más agitación por el hecho de que surgirían condiciones objetivas para la toma del poder. Pero, entre 1871 y 1905, no pasó nada. El capitalismo se estabilizó y aparecieron fenómenos sociales nuevos como el imperialismo, la aristocracia obrera, etc. Es entonces que Lenin se ve en la necesidad de elaborar una teoría del partido distinta a la de Marx (ya que habían cambiado las condiciones históricas). Mientras que para Marx, el partido era innecesario, para Lenin es determinante. Según Lenin, en su libro ¿Que hacer? el proletariado no puede por sí mismo adquirir

(32) Adolfo Sánchez Vázquez, Filosofía de la praxis, segunda edición, 1980, Grijalbo. Tomamos en cuenta las reflexiones del capítulo V.

(33) Vladimir I. Lenin, ¿Que hacer?, edición de Vittorio Strada, Era, México, 1977.

conciencia de clase ya que sufría la influencia de la ideología burguesa. Es así que para Lenin, la conciencia de clase solo puede ser impuesta desde el exterior a través del partido socialdemócrata. Esto significa que Lenin, sobreestima al partido ya que sin él, no puede haber conciencia socialista.

Rosa Luxemburgo se opuso a esta concepción de Lenin. Para ella, las huelgas de 1905 y 1906 en Rusia demostraron que las masas por sí mismas pueden alcanzar una elevada conciencia de clase. Con esta crítica, Rosa Luxemburgo, parecía aproximarse a la concepción de Marx cuando éste afirmaba que la conciencia de clase se relaciona con la existencia de condiciones objetivas. Sin subestimar la influencia de la ideología burguesa, ni negar la función de la organización partidaria, Rosa Luxemburgo realizó la mejor crítica al modelo leninista.

Estas breves referencias a los clásicos del marxismo, nos ayudan a entender porqué en América Latina, no se desarrolló históricamente el vínculo necesario entre el factor subjetivo (la vanguardia o partido) y el factor objetivo (las condiciones exteriores, históricas).

En el caso de los movimientos inspirados en la teoría del "foco guerrillero", parecería que fracasaron justamente por pretender crear artificialmente esas condiciones básicas. Según la autocrítica de Régis Debray, se deduce que al adherirse acríticamente al modelo leninista, no vio que la conciencia no es algo previo a la lucha. Por eso resultó tan absurda la pretensión de crear "focos". Eso es algo parecido a querer fabricar previamente las revoluciones.

Otra idea también desafortunada es aquella de convertir la organización política en una organización militar. Estas equivocaciones ya han sido señaladas en numerosos trabajos, razón por la cual no nos extenderemos en estos aspectos. Queda por hacer un balance crítico de la revolución cubana. Aún no se encuentra en América Latina, una crítica fundamentada acerca del socialismo realmente existente en Cuba. Por nuestra parte, indicaremos brevemente, para concluir este capítulo algunas ideas que podrían extraerse de la actual realidad de dicho país.

La revolución cubana no es un hecho acabado, como no lo es ni puede serlo ninguna revolución socialista. Como proyecto nacional sigue inconcluso aunque hay que reconocer que esta experiencia ha demostrado coherencia al unir nación y socialismo. Su carácter inacabado como nación dependería más de un factor externo. Como han declarado ellos mismos, la revolución no es un hecho exclusivamente nacional sino que el campo de batalla contra el imperialismo se extiende a toda América Latina. Por eso la acción y el pensamiento de Martí, Castro y el Che, permanecen como pruebas tangibles de que los países latinoamericanos pueden hacer contribuciones originales al marxismo a escala internacional.

CAPITULO IV.

La influencia del marxismo en las ciencias sociales de América Latina

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

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

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

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

Según esos nuevos autores como Theodor Dos Santos, André Gunter Frank, Rodolfo Stavenhagen y otros, estas dos interpretaciones de la realidad latinoamericana, eran la explicación científica dominante que buscaba superar el atraso de nuestras sociedades a través de una serie de reformas de tipo agrario, tributario, administrativo, etc, todo ello

(I) Eliseo Verón, "Ideología y producción de conocimientos sociológicos en América Latina", en Ciencias Sociales: ideología y realidad nacional, Ed. Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires, 1970, p. 167

en el marco de un esfuerzo mayor para hacer que los países subdesarrollados pasaran a convertirse en países desarrollados.

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

Contrariamente a la explicación científica dominante, los autores antes citados, señalaron que la verdadera causa de nuestro subdesarrollo no estaba en los elementos tradicionales que subsistían en América Latina, sino más bien en los elementos de modernidad que imponían relaciones de dependencia entre naciones.

Evidentemente estos autores calificados posteriormente como "dependencistas", estaban influidos por las obras de Rosa Luxemburgo, Bujarin, Trotsky, Lenin y otros contemporáneos como Baran, Sweezy, Samir Amin, Arghiri Emmanuel y Charles Bettelheim, lo cual los presentaba como críticos de la burguesía desde posiciones cercanas a la teoría marxista.

En efecto, los "dependencistas" comenzaron sus estudios destacando las hipótesis sobre el "intercambio desigual" y sobre el "deterioro de los términos de intercambio", conceptos que numerosos marxistas

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

Si bien es cierto que no todos desarrollaron estas hipótesis tan fecundas, sin embargo, problematizaron a su modo la relación existente entre naciones, así como la relación entre el Estado nacional y las clases sociales en América Latina.

Así pues, las ciencias sociales latinoamericanas durante el periodo de 1960 a 1970, no hicieron otra cosa que intentar responder por lo menos a tres cuestiones fundamentales:

1.- ¿Qué relación existe entre lo interno (el Estado nacional) y lo externo (el mercado mundial)? ¿Es obligatoria la incorporación de la dimensión externa para que tengan sentido las relaciones internas, entendidas estas últimas como relaciones de dependencia?

2.- ¿La relación entre naciones tiene un fundamento de clase?

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

3.- ¿Pueden suprimirse las premisas nacionales para la explicación de las luchas de clases en América Latina?

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

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

En este contexto histórico, es fácil de comprender el esfuerzo de los "dependentistas" por señalar el carácter estructural de los problemas latinoamericanos. Según ellos, el desempleo y la marginalización de los sectores populares respondía a los efectos de la integración de América Latina a la economía mundial. En este sentido, su mérito indisotible fue introducir el análisis del factor externo para dar sentido a la explicación de los problemas internos.

Como dice Ruy Mauro Marini, "Es a partir de entonces que se configura la dependencia, entendida como una relación de subordinación entre naciones formalmente independientes, en cuyo marco las relaciones de producción de las naciones subordinadas son modificadas o recreadas para asegurar la reproducción ampliada de la dependencia".(3)

En palabras de Andre Gunter Frank, "La relación colonial por lo tanto determina el modo de producción, la estructura de clase, los intereses de la burguesía y la política del subdesarrollo."(4)

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

(3) Ruy Mauro Marini, Dialéctica de la dependencia, Ed. Era, México, 1973, p. 100.

(4) Andre Gunter Frank, "Hacia una teoría histórica del subdesarrollo capitalista en Asia, África y América Latina," en Varios, Feudalismo, capitalismo, subdesarrollo, Ed. Akal, Madrid, 1977.

(5) Ver a este respecto la crítica desarrollada por Agustín Cueva en su libro Teoría social y procesos políticos en América Latina, Ed. Editorial, México, 1979, especialmente los capítulos titulados "Problemas y perspectivas de la teoría de la dependencia" y "¿Vigencia de la antiorfítica o necesidad de auto-crítica? Respuesta a Theotonicos Dos Santos y Vania Bambirra".

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

Es importante tener en cuenta también que los "dependencistas" comenzaron a difundir sus trabajos en la revista cubana Pensamiento crítico. (6) Esto les permitió a algunos expresar una posición claramente socialista. En este sentido, su preocupación por señalar las causas del subdesarrollo en la relación histórica entre la burguesía latinoamericana y el imperialismo norteamericano, les llevó a replantear que "la única vía es la revolución armada, la liberación nacional y el desarrollo socialista. Esta revolución pueden hacerla sólo los que objetivamente están interesados en ella. Estos no son la burguesía, ni siquiera la burguesía nacional." (7)

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

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

(6) En el número 36, enero de 1970, aparecen los siguientes trabajos: Mario Arrubla, "Esquema histórico de las formas de dependencia"; Ramón de Armas, "La burguesía latinoamericana. Aspectos de su evolución"; Julio César Neffa, "Subdesarrollo, tecnología, industrialización"; en el número 51, abril de 1971, aparecen otros trabajos de Carlos Delgado, "Subdesarrollo urbano y marginación social en América Latina"; Orlando Caputo, R. Pizarro, "Dependencia e inversión extranjera en Chile".

(7) Andre Gunter Frank, "La inversión extranjera en el subdesarrollo latinoamericano," en Pensamiento crítico, también publicado en varios, Feudalismo, capitalismo, subdesarrollo, Akal, Madrid, 1977.

aportaron una contribución a la interpretación marxista de América Latina.

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

No cabe duda de que la Revolución Cubana fue un estímulo importante para el desarrollo de las ciencias sociales. Por primera vez en América Latina, el marxismo surgió masivamente en las universidades cambiando radicalmente el sentido de la sociología, la economía, la historia, la antropología, etc. Esta difusión del marxismo, no se redujo a simples debates académicos, sino que muchas veces salió de la universidad, participando en debates ideológicos nacionales e incluso participando en las luchas del movimiento obrero.

Pero no solo la Revolución Cubana influyó a las ciencias sociales, sino que también creó las condiciones favorables para el debate de las estrategias y tácticas del movimiento socialista. De un modo general, la revolución cubana promovió el cuestionamiento del mismo marxismo, tal como se entendía entonces, de acuerdo al modelo marxista-leninista, vinculado a la Unión Soviética.

Si tenemos en cuenta que a partir de la revolución cubana se desarrollaron las condiciones favorables para un replanteamiento y discusión del mismo marxismo, es necesario caracterizar aquellas tendencias del marxismo latinoamericano, como el althusserismo, materialismo dialéctico la filosofía de la praxis, etc.

Desde nuestro punto de vista, sería necesario establecer las líneas generales de aquellas tendencias y el modo como van desarrollándose actualmente. Creemos que es importante hacer un esfuerzo de reflexión valorativa y no simplemente limitarnos a describirlas. Siguiendo la propuesta de Adolfo Sánchez Vázquez podríamos analizar la trayectoria del marxismo latinoamericano de la siguiente manera:

a) La situación del materialismo dialéctico (DIAMAT). Es decir, el marxismo "ontologizante" que se estableció en la Unión Soviética, durante el stalinismo.

- b) La situación del althusserismo.
 - c) La situación de la Filosofía de la praxis.
- a) La llamada versión "ontologizante" corresponde al DIAMAT o materialismo dialéctico. Su situación en América Latina no difiere mucho en relación a otros países y especialmente a la Unión Soviética. En tanto tendencia ideológica, corresponde a la interpretación del marxismo que considera, como problema fundamental, la prioridad del ser sobre la conciencia. De ahí su carácter ontológico. En vez de centrarse en las condiciones de existencia, dicha interpretación se centró más bien en los problemas de concepción general del universo. Los orígenes de esta interpretación, provienen del Anti-Dühring de Engels y del Materialismo y empiriocriticismo de Lenin. Tal como han señalado diversos autores, esta interpretación prevaleció en la época de Stalin, como una necesidad de justificar ideológicamente el régimen soviético. Habría aquí una interpretación progresiva, que termina en una codificación rigurosa de las leyes de la dialéctica de la naturaleza, extendidas al campo de la historia de la sociedad humana. Esto significa que los procesos sociales, son considerados como procesos naturales, es decir, sujetos a leyes inalterables de carácter universal. Es fácil de entender que, semejante punto de vista, dejaba implícito que las sociedades humanas, debían seguir fatalmente diferentes etapas (primitivismo, feudalismo, capitalismo, socialismo y comunismo).

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

b) El althusserismo. Esta versión es ya una interpretación más inteligente que el DIAMAT. Según señala el mismo Althusser, su obra no podría entenderse sin el contexto ideológico y político en que surge. Ese contexto correspondía a la crisis del movimiento comunista mundial posterior al XX Congreso del PCUS.

Como reacción al marxismo dogmático, prevaleciente en la Unión Soviética (el DIAMAT), Althusser propuso una desideologización del marxismo y una consiguiente atención en su carácter científico. Althusser nos recuerda los tiempos en que los filósofos comunistas dividían el mundo utilizando el criterio de las clases; tiempos en que se usaba la consigna de Bogdanov y del Prolet Kult; ciencia burguesa versus

ciencia proletaria).

De la diversidad de tesis que planteó Althusser, los marxistas latinoamericanos recojieron, en especial, aquellas que se refieren a su concepto de ciencia y a su rescate del Marx "maduro". En cuanto a la primera cuestión, algunos autores señalaron que el concepto de ciencia de Althusser, poseía una raíz positiva que separaba los juicios de hecho y los juicios de valor. Según esos autores, era importante recuperar esa distinción, ya que nos faltaba atender el papel determinante de los factores objetivos, representados por el mecanismo de las relaciones capitalistas de producción. Si bien esta distinción fue necesaria en su momento, a la larga desembocó en un abuso, ya que llevó a una concepción fatalista, según la cual, las fuerzas productivas determinarían por sí mismas la crisis revolucionaria. Esto está bien expresado por P. Vilar; "Althusser, bajo otras influencias, se pone a definir la causalidad estructural como una simple lógica de posiciones. Las relaciones de producción resultan exclusivamente de la situación de los hombres en el sistema; serían los portadores, no los sujetos de tales relaciones." (8a)

En cuanto a la cuestión del Marx "maduro", Althusser cuestionó la validez del concepto de "enajenación" por corresponder a una fase juvenil del pensamiento de Marx. Algunos autores latinoamericanos como Carlos Pereyra y Agustín Gueva defendieron este planteamiento de Althusser argumentando que el concepto de "enajenación" resulta menos preciso frente a otros conceptos como "expropiación", explotación "apropiación de la plusvalía", etc. (8b)

Es necesario señalar, por otra parte, que la influencia de Althusser en América Latina tuvo un poderoso medio de divulgación en el libro de Martha Harnecker: Los conceptos elementales del materialismo histórico. En efecto, las numerosas ediciones de este libro, así como su tiraje impresionante, ayudaron a popularizar el pensamiento del filósofo francés aunque de un modo esquemático y banal.

(8a) Pierre Vilar, "Historia marxista, historia en construcción. Ensayo de diálogo con Althusser", en Economía, derecho, historia, Ariel, Barcelona, 1983, p. 221.

(8b) Carlos Pereyra, El sujeto de la historia, Alianza, Barcelona, 1980. Agustín Gueva, "Sobre el concepto de enajenación" en La teoría marxista. Categorías de base y problemas actuales, Planeta, Ecuador, 1987.

A pesar de todo, la influencia de Althusser fue positiva en algunas cuestiones, por ejemplo, en el modo de interpretar la reproducción de la ideología a través de ciertos aparatos del Estado. Hay que reconocer que, en su trabajo titulado "Ideología y aparatos ideológicos del Estado", Althusser conceptualizó en forma clara el modo en que la ideología dominante actúa sobre la formación de la subjetividad humana (campo que para el marxismo ortodoxo, no era importante).

Por otra parte, Althusser dio pie a una nueva consideración de la ideología como proceso material de interpelaciones a través de aparatos del Estado. Sin embargo, esta concepción no fue desarrollada por sus seguidores en América Latina, los cuales más bien se limitaron a reiterar una grave omisión presente en el planteamiento althusseriano. Nos referimos a la omisión del problema de la resistencia por parte de las clases dominadas.

Tal como hace notar Néstor García Canclini, en el caso de los althusserianos latinoamericanos, dicha omisión se expresó de un modo general, en una especie de concepción "teológica" del poder, según la cual, la manipulación fue considerada como un atributo de un sistema monopólico que, administrado por una minoría de especialistas, podía imponer los valores y opiniones de la burguesía al resto de las clases. (80)

Sin duda alguna, ese tipo de aplicación del pensamiento de Althusser a la realidad de América Latina, produjo más obstáculos que conocimiento sobre la vida de las clases populares. Sin embargo, pensamos que la concepción de Althusser sobre los aparatos ideológicos, todavía puede ser útil, en la medida en que se desarrolle nuestra atención en los problemas de resistencia de las clases populares a la explotación. Por tal razón, no podríamos compartir la opinión actual de que el pensamiento de Althusser ha perdido vigencia en América Latina. Por el contrario, parecería que los nuevos procesos sociales y políticos desarrollados en los últimos años, nos exigen retomar algunas cuestiones planteadas por Althusser.

Entre algunas cuestiones que podrían ayudar a un nuevo replanteo de la concepción althusseriana de la ideología, podríamos citar las siguientes:

a) Su concepción de que la ideología posee una matriz material que reproduce la dominación de una determinada ideología. Esta idea, podría ser sumamente útil para el análisis en América Latina de muchas experiencias que no se pueden reducir a las prácticas científicas. O sea que, habría que examinar con base en esta tesis de Althusser, otro tipo de prácticas como las experiencias religiosas, etc.

(80) Néstor García Canclini, Las culturas populares en el capitalismo, Nueva Imagen, México, 1982.

b) Otra idea sumamente fecunda de Althusser, es su concepción de la interpelación ideológica. Tal como hace notar un autor sueco post-althusseriano: "parece más acertado y fructífero considerar las ideologías no como posesiones, como ideas poseídas, sino como procesos sociales. Esto es, considerarlas como complejos procesos sociales de "interpelación" o alusión que se dirigen a nosotros. En estos procesos continuos las ideologías se superponen, compiten, chocan y se hunden o se refuerzan unas a otras. La verdadera función de la ideología en la sociedad contemporánea queda mejor ilustrada por la cacofonía de signos y sonidos de una calle de la gran ciudad que por el texto que se comunica apaciblemente con el lector solitario, o por el profesor o la personalidad televisiva que se dirige a una audiencia tranquila y domesticada."(9)

Así pues, la historia reciente de los procesos sociales en América Latina, posibilitaría, en gran parte, una vuelta al análisis de algunos temas propuestos por Althusser. Claro está que esto equivale a decir que se requiere un cambio o ampliación del objeto a investigar, desde el papel de la ideología en la reproducción del poder y de la explotación, hasta la generación, reproducción y transformación de las ideologías. Si tomamos en cuenta que otra falla de los althusserianos latinoamericanos, fue copiar el enfoque clasista implícito en el planteo general de Althusser, tendríamos entonces que considerar que las experiencias políticas latinoamericanas requieren una nueva comprensión basada en la superación de tal enfoque clasista. Esto se debería fundamentalmente a que las experiencias políticas en América Latina, están atravesadas por la ideología nacional-popular.

Al atender ese elemento nacional-popular, podríamos también comprender que las ideologías no sólo someten a la gente a un orden dado. También la capacitan para una acción social conciente, incluso para las acciones orientadas a un cambio revolucionario. Las movilizaciones sociales en América Latina, no sólo presentan interpelaciones de clase sino también "democrático-populares" e incluso existenciales(10)

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

Se ve pues, la necesidad de replantear las tesis althusserianas.

(9) Göran Therborn, La ideología del poder y el poder de la ideología, Siglo XXI de España, 1987, p.VII.

(10) Según Therborn hay "ideologías de clase e ideologías no de clase", ver el excelente análisis que ofrece en el capítulo 3, op.cit.

c) El "gramscismo". Bajo esta denominación, un tanto forzada, (lo más correcto es hablar de Filosofía de la praxis, en oposición al DIAMAT y al althusserismo) algunos autores intentaron agrupar a quienes se caracterizaron por aplicar el pensamiento de Gramsci, a la interpretación de ciertos procesos revolucionarios frustrados en América Latina. Dichos autores, advierten, entre otras cosas, que la referencia al pensamiento de Gramsci, se habría manifestado por primera vez después de la derrota de Allende en 1973. De ahí que el llamado "gramscismo", estaría relacionado con la explicación de dicha derrota y la necesidad de extraer lecciones para una nueva estrategia política. Lo que resulta sumamente extraño, es, que, según esos autores, el "gramscismo", sería una especie de "socialdemocratización", ya que se habría caracterizado por un abandono de "posiciones leninistas".

Desde nuestro punto de vista, tal razonamiento es poco convincente, ya que se fundamenta en una apreciación errónea del significado teórico del pensamiento de Gramsci. En efecto, no deja de ser un verdadero equívoco el identificar a los gramscianos latinoamericanos con los socialdemócratas europeos. Como dice Juan Carlos Portantiero:

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

Ciertamente, no se puede dejar de reconocer que la influencia de Gramsci en América Latina, fue negativa en numerosos autores de orientación socialdemócrata (Ernesto Laclau, Norbert Lechner, José Joaquín Brunner, etc). Pero no podemos reducir dicha influencia únicamente a estos autores. Es necesario demostrar que existen otros pensadores poco conocidos, en los cuales se desarrolló una influencia positiva del pensamiento de Gramsci. Una de las razones que tendrían estos autores para volver a Gramsci, es la necesidad de explicar la derrota política del movimiento comunista latinoamericano.

Pero creemos que también habría una razón más para volver a Gramsci. Esta consistiría en la necesidad de reinterpretar la propia realidad social latinoamericana, a partir de su homologación con la de los países de "Occidente", según el concepto utilizado por Gramsci. Como dice Juan Carlos Portantiero: "Nuestro discurso abarca a aquellos países que han avanzado en un proceso de industrialización desde principios de siglo y más claramente tras la crisis de 1930, con todas sus consecuencias sociales conocidas: complejización de la estructura de clases, urbanización, modernización, etc."(I2)

(II) Juan Carlos Portantiero, Los usos de Gramsci, Folios, México, 1981, p. 134.

(I2) J.C. Portantiero, op. cit. p. 127.

Según Portantiero, esos países son, básicamente, Argentina, Brasil, Colombia, Chile, México, Uruguay, Venezuela y Bolivia. Estos países tienen muchas semejanzas con aquellos de "Occidente" periférico, como Italia, Alemania y España de los años 30. Las semejanzas estarían dadas por un determinado tipo de desarrollo en función de su inserción al mercado mundial, a partir de un proceso de industrialización, además de un modo particular de articulación entre sociedad civil y Estado.

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

"Por eso una sociedad como Bolivia, cuya industrialización comienza recién después de la Segunda Guerra Mundial, pero en la que la fuerza política del movimiento sindical ha alcanzado enorme gravitación, integra el referente histórico de estas notas. Pese a que no participa del mismo peldaño de desarrollo económico que el resto de los países en consideración, la densidad del sistema político boliviano y la influencia que dentro de él ejerce desde 1952 el movimiento obrero, acerca mucho más a Bolivia a Argentina y a Chile que a los países centroamericanos o a otros países andinos." (I3)

Lo que nos interesa destacar en todo esto, es que, si tenemos en cuenta que existe la necesidad de reinterpretar el proceso histórico latinoamericano, las indicaciones de Portantiero resultan útiles, ya que nos señala que, en ese proceso, la primera forma de identidad de las masas no se debe buscar sólo en su exclusión económica sino también política. Esto significaría, en otras palabras, que la identidad de las clases populares en América Latina adquirió históricamente un acento nacional.

Según Portantiero, la historia de la emergencia de las clases populares, no puede ser asimilada con el desarrollo de grupos económicos que, gradualmente se van constituyendo, hasta lograr coronar esa presencia en el campo de la política como fuerzas autónomas:

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

pecificidad económica (corporativa) y luego una especificidad política."(I4)

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

Por todo lo anterior, Portantiero tiene razón cuando señala que:

"En este punto, en que la complejidad de las situaciones descarta las fórmulas absolutas, el pensamiento de Gramsci, obra abierta a cada historia nacional, concepción para la teoría y para la práctica política que busca expresarse en 'lenguas particulares' para experimentar su certeza, aparece como un estímulo útil. Si es cierto que en la problemática de la hegemonía se anudan las exigencias de carácter nacional; si es cierto que las fórmulas políticas tendientes a agrupar a las clases populares bajo la dirección del proletariado industrial requieren un conocimiento particular para cada espacio histórico; si es cierto que las clases populares, aún disgregadas tienen su historia autónoma, todo ello significa que la guerra de posiciones es una empresa nacional y popular."(I5)

Habría entonces que replantear, a partir de Gramsci, la interpretación tradicional, según la cual, el nacionalismo sólo forma parte del desarrollo de la burguesía. Tal como advierte Portantiero, en América Latina, existió desde el principio del siglo XX, un factor nacional-popular que no es privativo de una etapa del desarrollo burgués, sino que forma parte de la constitución de la conciencia de las clases populares.

Frente a la idea de que lo nacional-estatal es la única identidad posible, habría que oponer entonces la idea gramsciana de que, la lucha por el socialismo, implica una reorganización de alternativas políticas en que "lo popular", sea a la vez, "lo nacional". De esta manera, se podría desarrollar una nueva estrategia política que, haciendo frente a la necesidad de autoreflexión sobre las causas por las cuales han fracasado los movimientos revolucionarios en América Latina, apunten a un trabajo no clasista. Como dice el mismo Portantiero:

"Cuando las clases dominantes identifican nación con estado, las clases populares y los intelectuales que buscan articularse organi-

(I4) J.C. Portantiero, op.cit., p.128.

(I5) Ibidem., p.130.

necen con ellas no pueden sino intentar recobrar críticamente (y organizativamente) su propio pasado, la memoria histórica de una identidad entre nación y pueblo."(16)

Así pues, vemos que en el caso de Juan Carlos Portantiero, la referencia al pensamiento de Gramsci, ha producido una notable obra que a pesar de carecer de fundamentación empírica, sin embargo, constituye una prueba de que el pensamiento de Gramsci puede aplicarse de manera fecunda a la reinterpretación del proceso histórico latinoamericano.

Otro autor que, de manera igualmente fecunda, ha intentado aplicar el pensamiento de Gramsci a la realidad de América Latina, es Néstor García Canclini. Este autor resulta importante ya que, al poseer una mayor preparación sociológica, ha desarrollado una serie de hipótesis sujetas a prueba, a través de complejas investigaciones empíricas. No nos proponemos describir dichas investigaciones ya que debemos restringir nuestro espacio. Sin embargo, quisiéramos mencionar a grandes rasgos cuatro aportes básicos de este autor:

1.- Ayuda a situar las prácticas culturales de los diferentes grupos en un esquema de clases, sin el reduccionismo del marxismo ortodoxo latinoamericano.

2.- Ayuda a entender lo "nacional-popular" como un proceso social por el cual las clases populares, por su posición en la estructura social, se ven enfrentadas a las clases hegemónicas.

3.- Está contribuyendo a reconocer el papel de la cultura en el análisis económico y político.

4.- Da a los estudios sobre procesos culturales una teoría social y política con la cual entender mejor la función de las prácticas en cada sector de la cultura.

El marco general del cual partió García Canclini, parece ser la reconsideración de la relación entre la base económica y la superestructura. Según él, los marxistas ortodoxos en América Latina, se hicieron eco de la concepción stalinista que consideraba la superestructura como simple reflejo o epifenómeno de la base económica. De ahí su desconocimiento del modo en que opera la clase dominante. Pero, según García Canclini, también una gran parte de los científicos sociales latinoamericanos habrían caído en tal desconocimiento. Por esa razón, habría necesidad de plantearnos las siguientes preguntas: ¿Cómo explicar que las culturas populares hayan estado ausentes hasta hace pocos años en las investigaciones sobre la hegemonía y el Estado, el cambio social y el desarrollo? ¿Por qué en un continente en el que las masas fueron decisivas en las revoluciones, por lo menos desde la mexicana de 1910, la cultura popular casi nunca fue un problema central para los estudios políticos? ¿Cómo entender que tantas revoluciones

(16) J.C. Portantiero, op.cit., p.134.

frustradas (la de Bolivia en 1952, los intentos de repetir la experiencia cubana en ése y otros países) no hayan suscitado trabajos científicos sobre las causas por las que las masas fueron derrotadas o no respondieron a los llamados de las vanguardias?

Según García Canclini, la falta de estudios sobre problemas culturales, se debería a muchas razones, entre las cuales habría que mencionar, principalmente, el acentuado economicismo que impregnó a las ciencias sociales durante un largo período, especialmente después del ocaso de la teoría de la dependencia. De esa manera, numerosos científicos sociales intentaron explicar las crisis políticas sin conocer las bases culturales del poder y las necesidades no económicas que movilizan a las clases populares.

Ciertamente, en los últimos años, esa situación está cambiando, tal como se advierte en los trabajos de algunos autores, conocidos por sus trabajos sobre el desarrollo económico y político (Jorge Graziarena, Celso Furtado, Theotônio dos Santos y otros). Pero aún así, para García Canclini, este reconocimiento tardío de la importancia de los problemas culturales, no compensa el largo olvido que sufrieron en el pasado. (17)

Para García Canclini, los nuevos trabajos sobre la cultura, adolecen de graves limitaciones, por efecto del manejo inadecuado de herramientas conceptuales, que, sólo intentarían actualizar una metafísica en desuso. En vez de explicar las formas colectivas de producción y acumulación de las obras culturales, esos estudios alejándose del enfoque sociológico, recurren más bien a juicios apocalípticos, como la caída en el consumismo o el vaciamiento interior del hombre. (18)

Por lo anterior, García Canclini señala que un buen punto de partida para salir, tanto del economicismo como de la especulación filosófica, es recurrir al concepto gramsciano de hegemonía:

"Como teórico de la superestructura, Gramsci sirvió para escapar de las simplificaciones economicistas... La hegemonía es entendida (a diferencia de la dominación que se ejerce sobre adversarios y mediante la violencia) como un proceso de dirección política e ideológica en la que una clase o sector logra una apropiación preferencial de las instancias de poder en alianzas con otras clases, admitiendo espacios donde los grupos subalternos desarrollan prácticas independientes y no siempre 'funcionales' para la reproducción del sistema." (19)

(17) Néstor García Canclini, "Cultura y desarrollo: nuevas perspectivas" en suplemento cultural de La Jornada, 20 de abril de 1985.

(18) Ibidem.

(19) Néstor García Canclini, "Cultura y organización popular" en Cuadernos Políticos, n° 39, 1984, p. 77.

Es importante entender así el concepto de hegemonía ("admitiendo espacios donde los grupos subalternos desarrollan prácticas independientes y no siempre 'funcionales' para la reproducción del sistema") ya que según García Canolini, muchos autores creyendo ser fieles a Gramsci, la reducen a una simple oposición o polarización extrema donde, lo hegemónico y lo subalterno, se consideran como propiedades intrínsecas o meras atribuciones:

"Se atribuye propiedades de resistencia contra el poder a hechos que son simples recursos populares para resolver sus problemas u organizar su vida al margen o en los intersticios del sistema hegemónico (solidaridad barrial, fiestas tradicionales). En otros casos, las manifestaciones de pretendida 'impugnación' o 'contrahegemonía' representan más bien la ambigüedad, el carácter irresuelto de las contradicciones en las clases subalternas (por ejemplo, defensas de intereses localistas que no cuestionan los resortes básicos de la explotación que los originó). Para saber si estos hechos pueden pasar de la mera autoafirmación conservadora a la resistencia revolucionaria, hay que empezar reconociendo en ellos componentes que mezclan lo autónomo con la reproducción del orden impuesto, que por tanto, no son ubicables en una polarización extrema sólo interesada en registrar enfrentamientos." (20)

Así pues, para García Canolini, una correcta interpretación del concepto de hegemonía de Gramsci, podría servir para determinar, en qué momentos, las clases populares son capaces de establecer una alternativa al desarrollo capitalista. Al parecer, lo que sucede con frecuencia, es que la única alternativa que generan esas clases, son técnicas de adaptación, a través de las cuales intentan enfrentar a la dominación. Esto explicaría el hecho de que, muchas veces, las clases populares no responden a los llamados de las vanguardias, tal como sucedió por ejemplo, en Bolivia, con la experiencia del Che Guevara. Dichas técnicas de adaptación, constituyen una tendencia a deshistorizar la realidad, conjurando situaciones como el hambre, la desocupación, la falta de atención médica, etc. Habría aquí una continuidad de las tradiciones subalternas que sólo consolidan la dominación. Sólo la historización, es decir, la ruptura, podría entonces conducir a la apropiación de una alternativa.

Lo que en todo caso resulta necesario explicar, es, porqué las clases populares apoyan a quienes las oprimen. Claro está que ello no se debe solamente a una falta de conciencia sobre sus necesidades económicas, sino también, a la existencia de mecanismos ideológicos por los cuales se operan transacciones o resoluciones simbólicas. En su libro Las culturas populares bajo el capitalismo, García Canolini ejemplifica esto, señalando cómo, el teatro y la danza indígenas, equivalen a espacios donde

(20) Néstor García Canolini, "Gramsci y las culturas populares en América Latina", en la revista Dialéctica, n° 18, Puebla, 1986, p. 25.

se ensayan nuevas relaciones sociales en las cuales se resuelven simbólicamente las contradicciones de la vida cotidiana. (21)

Nos encontramos pues, ante procesos simbólicos de reacomodamiento o adaptación para preservar la identidad cultural. Para explicar dichos procesos, es necesario abandonar el esquema economicista y, precisar cómo funcionan culturalmente para mantener espacios independientes de desarrollo social o político. Según García Canclini, la épica romántica de la resistencia popular, acostumbra apoyarse en ejemplos espectaculares de oposición (rebelión, huelgas, manifestaciones callejeras de protesta, etc). El análisis de los procesos culturales de la vida cotidiana muestra que, en los largos intervalos entre esas explosiones, las clases populares combinan su inconformidad con la reproducción de la cultura hegemónica.

Un concepto clave que viene a enriquecer la concepción de Gramsci sobre la hegemonía, sería el proceso de consumo. Este proceso, nos permitiría entender, según García Canclini, los mecanismos de adhesión de las culturales populares a la cultura hegemónica:

"Al vincular la hegemonía con el consumo se advierte porque no puede ser mera imposición. Sabemos que la burguesía, como propietaria de los medios de producción y circulación, tiene un papel decisivo en la organización material e ideológica de la vida popular. Pero si pretende ejercer eficazmente su hegemonía, desde el momento de la producción, debe incluir en los productos no sólo sus intereses sectoriales sino aquella parte de la cultura subalterna que vuelva a esos productos útiles y significativos para la mayoría." (22)

Se ve pues, que el análisis de los problemas culturales de la vida cotidiana, al incorporar los procesos por los cuales las clases populares consumen la cultura hegemónica, nos permite avanzar hacia una teoría social y política, con la cual entender el significado de las necesidades no económicas que a veces también movilizan al pueblo. Esa teoría, nos permite tomar en cuenta aquellas contradicciones que, hasta hace pocas décadas, eran marginales y a veces invisibles, dentro de la política general. Para García Canclini, dicha teoría, tendría consecuencias en tres campos problemáticos que hoy son decisivos para la investigación de la cultura y la construcción de una cultura nacional-popular:

I.- La estructura de las contradicciones y la localización social de los conflictos. La lucha social no es siempre una lucha polar entre lo hegemónico y lo subalterno. Tampoco ocurre enteramente en la producción. Lo popular se constituye como consecuencia de las de-

(21) Néstor García Canclini, op.cit. Ver especialmente los capítulos 5 y 6.

(22) N. García Canclini, "Cultura y organización popular" op.cit., p.23.

sigualdades entre capital y trabajo, pero también por la desigualdad (en el consumo) del capital cultural de cada sociedad, y por las formas propias con que las clases populares reproducen y transforman sus condiciones de vida.

2.- El carácter integral de la transformación social. Diversos agentes sociales nos indican hoy la amplitud que debe tener un cambio social; los movimientos indígenas que conciben la lucha por la tierra, la lengua y la cultura; los movimientos sociales urbanos que reclaman a la vez mejores salarios, servicios materiales y culturales; los movimientos feministas, religiosos, estudiantiles, etc. Lo nacional-popular, se construye en la totalidad de las relaciones sociales.

3.- Los sujetos sociales. No pueden ser únicamente las clases, si seguimos entendiéndolas como el marxismo ortodoxo, sólo por su posición en las relaciones de producción económica. También intervienen en la constitución de lo nacional-popular, las luchas étnicas y las formas más diversas de lucha contra la represión.

Tal como se podrá apreciar, esta nueva forma de entender las luchas sociales, tiene su base en el pensamiento de Gramsci. Hay en él muchas indicaciones que nos permiten comprender que las luchas sociales, no necesariamente requieren un encuadre partidista. En todo caso, lo que nos plantea es ver en qué condiciones pueden vincularse las luchas de los partidos y clases con las luchas de otro tipo. Lo más importante, según García Canclini es preguntarnos si pueden mantenerse la independencia o la especificidad de cada lucha. Para ello será necesario realizar estudios sobre el modo particular que reviste cada forma de lucha en las distintas coyunturas nacionales de América Latina.

Sintetizando este capítulo, podríamos decir que el pensamiento marxista después de la Revolución Cubana, atravesó diferentes periodos entre los cuales hemos destacado el desarrollo de las ciencias sociales que, partiendo de las críticas a las teorías modernizadoras, ofrecieron ideas originales para comprender nuestra dependencia económica y política. En cierta época, los científicos sociales se agruparon alrededor de la polémica sobre la dependencia. De esta polémica, surgieron numerosos trabajos que replantearon la cuestión nacional en América Latina a partir del análisis del Estado y su incorporación al mercado mundial. Vino después un fuerte desarrollo del pensamiento de Althusser, que ayudó a producir muchos trabajos que momentáneamente se paralizaron en un debate abstracto. Sin embargo, hemos señalado que el althusserismo en América Latina no debe ser considerado un "perro muerto" ya que todavía puede ser útil en la medida en que se cambie o amplíe su objeto de estudio.

Mientras la teoría de la dependencia dio los instrumentos para que la crítica de la dominación se especializara en desmistificar al

imperialismo, el althusserismo dio pie para examinar los aparatos ideológicos que conforman la subjetividad. Sin embargo, ambas teorías quedaron frías al acentuar exageradamente la manipulación por parte de las clases dominantes. Serán los llamados "gramscianos" los que se encargarán de producir estudios sobre las formas de resistencia de las clases populares.

Frente a algunos autores que criticaron a los llamados "gramscianos" latinoamericanos de ser simplemente portadores de la estrategia y la táctica socialdemócrata, hemos intentado demostrar que tal punto de vista resulta equivocado. Para ello, hemos descrito algunas reflexiones y trabajos de autores como Juan Carlos Portantiero y Néstor García Canclini. En estos autores, se vé claramente que, el pensamiento de Gramsci, sirvió para desarrollar importantes ideas para comprender los problemas relacionados con la construcción de una cultura nacional-popular en América Latina.

Otro autor que podría ser considerado desde esa perspectiva, es Adolfo Sánchez Vázquez. Pero dadas la complejidad y extensión de su reflexión política, hemos preferido examinarlo en forma separada. A él nos referiremos en el siguiente capítulo. Cabe señalar que la lista de autores latinoamericanos influidos por Gramsci, podría ser muy extensa. Basta señalar por ejemplo a Nelson Gouthiño en Brasil, o a Carlos Pereyra y Arnaldo Córdova en México. En todos ellos encontramos ideas muy valiosas para comprender la realidad actual de esos países, especialmente, sobre la relación entre democracia y socialismo o entre sociedad civil y Estado. Aunque no podemos referirnos a esos autores en forma más extensa (por razones de espacio), diremos, sin embargo, que su principal mérito reside en replantear el concepto de la democracia. Siguiendo a Gramsci, tales autores consideran que ya no se debe calificarla negativamente, tal como lo hicieron los "marxistas-leninistas". Se trata entonces de ampliar y profundizar la democracia burguesa. Tal como demuestran los movimientos populares en la coyuntura actual latinoamericana, existe la posibilidad de lograr conquistas importantes en el terreno de los derechos individuales. Así, la libertad de reunión, de prensa, etc, pueden ser profundizadas por los medios legales del sistema capitalista. Habría entonces suficiente justificación para revisar las tesis leninistas. Claro está que, sin embargo, no hay que ser ingenuos. Una democracia profunda, real, no puede darse sin una transformación social. Si bien la práctica cotidiana demuestra hoy que se puede avanzar conquistando mayores espacios de expresión, hay un límite estructural.

En conclusión, podríamos decir que todos estos problemas, están siendo estudiados por diversos autores latinoamericanos que guiándose en el pensamiento de Gramsci nos ofrecen hoy nuevas ideas para entender la relación entre nación, democracia y socialismo.

CAPITULO V

El pensamiento político y filosófico de Adolfo Sánchez Vázquez

I.- Contexto social en que surge la reflexión de Sánchez Vázquez:

Una de las cosas que más sorprende de Sánchez Vázquez, es su inicio precoz en la práctica política. En efecto, a diferencia de otros filósofos marxistas que se incorporan a ella después de un largo y problemático recorrido teórico, Sánchez Vázquez realiza un proceso peculiar. A los 15 años, lo encontramos ya realizando actividades junto a la Juventud Comunista de Málaga, España. Según él mismo explicará muchos años después, ello no se debió al fruto inmediato de una reflexión teórica, sino más bien al ambiente de ebullición social que existía en aquellos años:

"... era difícil sustraerse al clima de entusiasmo y esperanza que suscitó, sobre todo en la juventud estudiantil, el nacimiento de la Segunda República el 14 de abril de 1931... mi ingreso en las filas de la Juventud Comunista no había sido fruto de una reflexión teórica sino de un inconformismo creciente." (I)

Sorprende pues, que a esa edad temprana, mientras la mayoría de nosotros, como diría Sartre, "todavía nos dedicamos a realizar esfuerzos serviles para complacer a nuestros padres", Sánchez Vázquez al igual que Mariátegui, ya galvanizaba inflexiblemente su voluntad. Tal vez, ello se debió al hecho de que, al tomar contacto desde sus primeros años juveniles, con los obreros y campesinos de su aldea, se dió cuenta de la existencia de la propiedad privada y dedujo intuitivamente que el ser humano es lo que produce y hace. Así, quizás sin saberlo, Sánchez Vázquez ya tenía un germen para la elaboración de su Filosofía de la praxis. Sin embargo, esto es un dato poco seguro, y como tal, no podría ser para nosotros, un punto de partida para exponer y criticar su obra política y filosófica. Si es cierta la idea de que el pensamiento de un autor, no es, como lo entiende Hegel, "una confesión personal", sino que surge y se desarrolla en función de un contexto social, político e ideológico, resulta necesario entonces aplicar esta idea al estudio del filósofo de origen español y que más tarde adquirió la nacionalidad mexicana.

Desde nuestro punto de vista, un buen punto de partida sería el examen de la situación de la filosofía marxista antes de la Guerra Civil española. Según Sánchez Vázquez, cuando ingresó a la Universidad Central de Madrid, no encontró ninguna huella del pensamiento marxista. ¿Porqué la filosofía marxista se hallaba ausente, siendo así que ese país poseía una de las tradiciones más combativas del proletariado europeo? Como dice Marx, los levantamientos insurreccionales en España arrancan desde épocas muy lejanas y por eso son insurrecciones que no pueden caracterizarse como simples esfuerzos efímeros que terminan por agotarse al cabo de los años.

(I) Adolfo Sánchez Vázquez, "Postscriptum político-filosófico" en el libro Praxis y filosofía, compilación de J. González, C. Pereira y G. Vargas, Editorial Grijalbo, México, 1985, p. 447.

Según Marx, las guerras carlistas y la guerra de España contra Napoleón, habrían sido los hechos más importantes para que, en ese país, se desarrollaran poderosas fuerzas revolucionarias. (2) Así pues, vemos que la falta de la filosofía marxista, no se explicaría por la ausencia de movimientos sociales transformadores. ¿No será entonces que la explicación habrá que buscarla en el desarrollo accidentado del pensamiento social en ese país? Para Wenceslao Roces, la "transculturaación de otras filosofías", habría impedido el desarrollo de una tradición propia. Una de las filosofías extrañas, sería la corriente krausista, y que según Roces, tendría consecuencias políticas reformistas que llegan hasta el presente:

"Lo grave era que este mismo modo de pensar, que mataba en su raíz, la dialéctica revolucionaria, tratando de desplazar la filosofía de Hegel por la de Kant, fuese llevado también al movimiento obrero por los socialistas afechos al krausismo, discípulos predilectos de Giner de los Ríos, como Julián Besteiro, trágicamente muerto en las cárceles del franquismo, y Fernando de los Ríos Urruti. Desgraciadamente, la simiente reformista y revisionista de estos discípulos del krausismo cayó en terreno abonado. No hace mucho que el Partido Socialista Obrero Español, de clara progenie marxista, en sus orígenes, ha declarado en un Congreso, legalizando con ello su obra ecléctica de gobierno, la renuncia al programa y al ideario del marxismo." (3)

Al prevalecer el krausismo, resulta explicable la ausencia del marxismo en España, ¿pero acaso no existieron otros pensadores que pudieran llenar ese vacío? Según Perry Anderson, quién más podía llenar esa carencia, era Unamuno, pero éste, a diferencia de Croce en Italia, no habría dejado huellas importantes:

"Mientras Croce estudiaba y difundía la obra de Marx en Italia, en el decenio de 1890 a 1900, el intelectual análogo más cercano en España, Unamuno, se convertía también al marxismo. Unamuno, a diferencia de Croce, participó activamente en la organización del partido socialista español en 1894-1897. Sin embargo, mientras el compromiso de Croce con el materialismo histórico iba a tener profundas consecuencias para el desarrollo del marxismo en Italia, el de Unamuno no dejó huellas en España." (4)

(2) Carlos Marx y Federico Engels, La revolución española, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, Cuba, 1975, p.7.

(3) Wenceslao Roces, "El krausismo en España", en Praxis y filosofía, op.cit., p.410.

(4) Perry Anderson, Consideraciones sobre el marxismo occidental, Siglo XXI, México, 1979, p.40.

Otro filósofo importante, antes de la guerra civil era José Ortega y Gasset, pero tampoco él cubrió esa carencia, ya que, según la explicación de Sánchez Vázquez, entendía la empresa de renovar España europeizándola por su inserción en el pensamiento alemán (pero no de aquel alemán que se llamó Carlos Marx) sino en el pensamiento de Husserl, Scheler y Heidegger.

Así pues, al examinar la situación de la filosofía marxista en España, advertimos que su carencia no se debió tanto a la falta de movimientos de transformación social, sino al desarrollo mismo de las ideas filosóficas. En este sentido, el contexto ideológico nos permite situar, en principio, el origen y desarrollo del pensamiento de Sánchez Vázquez. Para nosotros, este pensamiento, se insertaría originalmente en las características propias del pueblo español. Claro está que con el tiempo, dicho pensamiento, a medida que se desarrollaba y profundizaba en el exilio, acabará insertándose en el movimiento político de México, Cuba, Nicaragua y América Latina en general. Pero, justo es reconocerlo, ese pensamiento surgió en las condiciones sociales e ideológicas de España, país que al tener una rica tradición de luchas populares, no podía dejar de crear sus correspondientes expresiones en filósofos como Sánchez Vázquez, Fernando Claudín, Manuel Sacristán y muchos otros.

Si comparamos la evolución de Sánchez Vázquez con la de otros filósofos, que también fueron expresiones naturales de la clase obrera de sus respectivos países, (Gramsci en Italia, Lukács en Hungría, etc); podríamos encontrar datos interesantes. Cuando Sánchez Vázquez nació el 15 de septiembre de 1915, Sartre tenía 10 años, Gramsci 24, Lukács 30. O sea que Sánchez Vázquez podría situarse entre los filósofos marxistas de la segunda generación, es decir, entre aquellos que nacieron un poco antes de 1900 (Marcuse, 1898, Della Volpe, 1897) o un poco después (Sartre, 1905, Althusser, 1918, Colletti, 1924). Estos autores, conformarían la segunda generación en relación a la primera (compuesta por Lenin, Rosa Luxemburgo, Gramsci y Lukács). Mientras la primera generación desarrolló su obra teórica y política en el contexto de la revolución rusa de 1917, la segunda generación la habría desarrollado después de las fallidas revoluciones de Alemania, Hungría, Italia y España. En el marco de esta derrota general, posterior a la revolución rusa, los autores de la segunda generación, se encontraron frente a la necesidad de reflexionar en torno a las causas de dicha derrota, y en función de los nuevos problemas estratégicos y tácticos que les planteaba la estabilización del capitalismo europeo.

Si tenemos en cuenta estos datos, se comprende que la reflexión de Sánchez Vázquez, no es otra cosa, fundamentalmente, que un profundo análisis sobre la crisis del movimiento revolucionario internacional. Por esta razón, su reflexión se parece tanto a la de Gramsci. En ambos

autores habría una preocupación central que consiste en encontrar una vía alternativa a las dos corrientes principales en que se dividió el movimiento comunista europeo: la vía reformista o socialdemócrata de la Segunda Internacional, y la vía bolchevique, leninista, de la Tercera Internacional.

Así pues, el parecido de Sánchez Vázquez con Gramsci no es nada casual. En este capítulo nos proponemos demostrar de qué manera el pensamiento de Gramsci constituye la base, junto a la de Marx, de su reflexión política y filosófica. Creemos que este análisis se justifica ya que algunos autores como Gabriel Vargas, consideran, de modo superficial, que Sánchez Vázquez habría "soslayado" a Gramsci:

"En el proceso de constitución de su pensamiento, Sánchez Vázquez reflexiona en forma especial sobre las obras de Lukács, Korsch, Lenin, y muchos autores más, sin embargo, el análisis crítico de Gramsci, quien es mencionado en algunas ocasiones, es soslayado."(5)

Al considerar que el pensamiento político y filosófico de Sánchez Vázquez constituye una reflexión crítica sobre la crisis del marxismo contemporáneo, resulta necesario examinar detenidamente de qué manera se fundamenta dicha reflexión. Al hacer este análisis nos mueve la preocupación de comprender cómo podría plantearse la cuestión nacional en América Latina, a partir de la crítica de Sánchez Vázquez al leninismo y la socialdemocracia, especialmente al modo en que ambas corrientes plantearon las relaciones entre nación, democracia y socialismo.

Iniciaremos nuestro análisis intentando hacer una interpretación y crítica del pensamiento político de Sánchez Vázquez. Seguidamente haremos lo mismo en relación a su pensamiento filosófico. Pero ¿porqué resulta más conveniente este orden? A nuestro criterio, habrían dos razones principales:

a) Porque para Sánchez Vázquez, el sentido de su filosofía no es otro que el de fundamentar teóricamente su práctica política, es decir, de hallar respuestas teóricas a cuestiones prácticas:

"De las diversas vías que suelen seguirse para llegar a ocuparse de un modo especial, de la filosofía destacan sobre todo dos: una que podemos llamar teórica, o más bien académica (paso de una actividad teórica pre o parafilosófica) y otra práctica (desde la vida real, o paso de una práctica no filosófica: científica, política, artística, jurídica, etc., a la filosofía misma). En un caso se trata de encontrar respuestas teóricas a cuestiones teóricas; en el otro, de hallar respuestas teóricas a cuestiones prácticas. Por lo que a mí se refiere, antes de estudiar académicamente filosofía, ya me sentía interesado en ella, y, en cierto modo, de las dos vías que he apuntado, fue la segunda la que seguí."(6)

(5) Gabriel Vargas, Praxis y filosofía, op. cit., p. 183.

(6) Adolfo Sánchez Vázquez, Postscriptum... op. cit., p. 463.

b) La otra razón residiría, a nuestro modo de ver, en el hecho de que el pensamiento más fecundo de Sánchez Vázquez no habría que buscarlo solamente en el lugar que es más "lógico", desde el punto de vista de la clasificación exterior. Como dice Gramsci, a veces puede suceder que un hombre político escribe de filosofía pero su verdadera filosofía habría que buscarla en sus escritos de política. (7)

2.- El pensamiento político de Sánchez Vázquez

Estamos convencidos de que el pensamiento político de este autor constituye en la actualidad uno de los enfoques más completos para orientarse en la comprensión del debate marxista contemporáneo. Sería importante examinar varios aspectos de este debate pero por razones de espacio sólo examinaremos un sólo tema: el de las relaciones entre el llamado "socialismo real" y la democracia. Tomando como cuestión fundamental este aspecto en el pensamiento de Sánchez Vázquez, trataremos de ver cómo se articula éste con otros problemas en su pensamiento filosófico. Dicho de otra manera, trataremos de ver cómo se articulan indisociablemente su teoría política con su teoría filosófica.

A nuestro modo de ver, se podrían distinguir dos fases en el pensamiento político de Sánchez Vázquez:

Primera: Representada básicamente por su libro Filosofía de la praxis en su primera edición de 1967.

Segunda: Constituida por su estudio Del socialismo científico al socialismo utópico (1971) de donde surgen nuevas posiciones y perspectivas que el autor desarrollará más tarde en la nueva edición de su Filosofía de la praxis (1980) además de otros textos como "Ideal socialista y socialismo real" (1981), "Reexamen de la idea de socialismo" (1985), "Once tesis sobre socialismo y democracia" (1987) y "Del octubre ruso a la 'perestroika'" (1987).

En su primera fase, Sánchez Vázquez establecería sus puntos de partida en el marco de la problemática desarrollada por Marx, Lenin, Lukács y Gramsci en torno a la conciencia de clase y el papel del partido como "intelectual colectivo" (8)

(7) Antonio Gramsci, El materialismo histórico y la filosofía de B. Croce, Juan Pablos, 1975, p. 127.

(8) Adolfo Sánchez Vázquez, Filosofía de la praxis, Grijalbo, México, 1967, ofr. capítulo IV.

Una de las cuestiones fundamentales será el problema de explicar y superar la burocratización de la práctica revolucionaria. Pero no será sino hasta su estudio Del socialismo científico al socialismo utópico donde Sánchez Vázquez advierte que no puede haber respuesta teórica ni práctica sin cuestionar radicalmente la estructura y el funcionamiento del partido. Al plantear que no pueden separarse el socialismo y la democracia, señala la posibilidad de que se encuentren elementos utópicos en la concepción leninista del partido. A partir de su crítica a esta concepción (que también reproducen autores como Trotsky y Lukács) Sánchez Vázquez afirma que:

"No veían Lukács ni Trotsky lo que el propio Lenin empezó a vislumbrar en los últimos años de su vida, tratando de zafarse de los brazos del utopismo y sobre todo, lo que la historia vendría a demostrar más tarde con una cruel nitidez: que la organización de por sí no es garantía de verdad ni de revolucionarismo, y que el partido no sólo no siempre tiene razón y toma a veces una decisión injusta, sino que puede burocratizarse, aislarse de las masas, negar la democracia en su seno y llegar así a cometer, incluso contra sus propios miembros, las mayores aberraciones." (9)

Para Sánchez Vázquez, habría ya un error de principio en el mismo Lenin cuando plantea que el partido se presenta siempre como educador pero no como el que puede ser educado. Antes de fundamentar ampliamente esta crítica al leninismo en la nueva edición de su Filosofía de la praxis (1980) el autor debió examinar la obra de Luis Althusser. Es justamente en este examen (Ciencia y revolución. El marxismo de Luis Althusser, primera edición, 1978) donde Sánchez Vázquez parece convencido de que la concepción leninista del partido es un problema mucho más grave ya que deriva en una separación tajante entre teoría y praxis, entre los que "saben" y los que no "saben" entre aquellos que monopolizan la verdad y los que se limitan a obedecerla.

Para Sánchez Vázquez, la concepción althusseriana de la ideología llevaría entre otras consecuencias, a plantear, como Lenin, la imposibilidad de que la clase obrera por sí misma pueda producir una conciencia socialista. Esto significaría que Althusser, también se hace eco de la concepción kautskyana según la cual dicha conciencia socialista sólo puede ser introducida a la clase obrera "desde afuera" (10). Esta semejanza entre las concepciones de Lenin, Kautsky y Althusser en lo que respecta a la teoría del partido, no fue negada por Etienne Balibar (co-autor con Althusser de algunas obras). Esto se advierte claramente en la carta que Balibar envió a Sánchez Vázquez y que figura como apéndice en la nueva edición de Ciencia y revolución (1982) y en la que expresa lo siguiente:

(9) Adolfo Sánchez Vázquez, Del socialismo científico al socialismo utópico, Era, México, 1975, p. 61.

(10) Adolfo Sánchez Vázquez, Ciencia y revolución. El marxismo de Althusser, Grijalbo, México, 1982, p. 35.

"Estoy completamente de acuerdo en que la tesis de la importación 'desde afuera' de la conciencia al movimiento obrero no puede ser mantenida como tal, pero pienso que las contradicciones de Althusser en este punto son esencialmente, en el fondo, las del propio Lenin, e insisto en pensar (como por otra parte lo piensa Althusser) que, sea lo que sea lo que él haya creído, incluso cuando 'torció el bastón', Lenin nunca le dio exactamente el mismo sentido que Kautsky, cuyo intelectualismo no compartía."(11)

Por su parte, Sánchez Vázquez replicó de la siguiente manera a la objeción de Etienne Balibar:

"Claramente, no se trata de una coincidencia total de uno y otro y los matices tienen que contar, pero lo que nos interesa subrayar es que Lenin hace suya la teoría kautskyana de la importación de la conciencia socialista y de que esta conciencia sólo accede a la clase obrera (dice Kautsky y reitera Lenin) no por sí misma sino por una instancia exterior a ella.(12)

Así pues, para Sánchez Vázquez, la concepción kautskyana de la importación de la conciencia, reproducida por Lenin y Althusser, llevaría a una separación entre los que producen esa conciencia (el partido) y los que se limitan a asimilarla (las masas). Hay que reconocer que Althusser en sus escritos posteriores superó tal concepción al advertir que en el caso del Partido Comunista Francés, dicha concepción llevaba a una supresión radical de la democracia al interior de dicha organización. Sánchez Vázquez no duda en elogiar este giro teórico de Althusser y plantea que con esta posición, de extraordinario valor, el filósofo francés habría superado su teorismo.

Pero Sánchez Vázquez enfoca su atención ahora en la historia misma del movimiento comunista internacional donde para él, se expresaría de un modo más directo, el predominio de la concepción de la importación de la conciencia socialista desde afuera. En efecto, aquí, los dirigentes de los partidos comunistas, aparecen como aquellos que se identifican con la verdad o la "teoría científica" y que por tanto no pueden equivocarse jamás, mientras que a los militantes o bases del partido sólo les queda obedecer. Para Sánchez Vázquez, la trayectoria del movimiento comunista internacional expresaría, entre otras cosas, el predominio del centralismo y la exclusión de la democracia interna. Pero lo peor para Sánchez Vázquez es que en algunas sociedades donde el partido conquista el poder, la exclusión de la democracia interna se extiende al conjunto de las instituciones sociales.

(11) Ibid.p.209.

(12) Ibid.,p. 225.

En un ensayo escrito en 1981, Sánchez Vázquez pasó del análisis de la falta de democracia al interior del partido al análisis de dicha falta al interior del mismo Estado:

"En el socialismo real Estado y Partido se funden, y con ello se funden los intereses particulares de la burocracia estatal y de la burocracia del partido. Al poder político de ambas burocracias, que tienen respectivamente en propiedad real al Estado y al Partido, corresponde su poder económico en cuanto que poseen efectivamente los medios de producción aunque no detentan (ni individual ni colectivamente) la propiedad jurídica sobre esos medios. Por el lugar que ocupa la burocracia en las relaciones reales de producción constituye no sólo una élite política dominante sino una nueva clase." (13)

Para fundamentar lo anterior, Sánchez Vázquez señala en este ensayo que, para Marx, el socialismo significa un movimiento de lo real con los siguientes rasgos:

- a) Propiedad común, social de los medios de producción.
- b) Remuneración conforme al trabajo aportado a la sociedad.
- c) Autodestrucción del Estado.
- d) Superación de la democracia formal.
- e) Autogestión social.

Según Sánchez Vázquez, ninguna de estas características se encuentran en los países del "socialismo real". ¿Cómo caracterizar entonces a estos países? El autor de la Filosofía de la praxis, reconoce que en estas sociedades pueden existir muchos hechos positivos (eliminación de la miseria, del desempleo, de la prostitución, etc) pero este reconocimiento, según él, no puede impedirnos ver la existencia de la burocracia y la supresión de la democracia.

Para formarnos un criterio sobre el "socialismo real" según Sánchez Vázquez, no basta que sus dirigentes nos muestren una visión idílica ni tampoco sus criterios pragmáticos que nos indican de que para que una sociedad se llame socialista sería suficiente que su constitución o programa partidario así lo declaren. Pero ¿en que se fundamenta entonces Sánchez Vázquez? Según él, no sería socialista una sociedad en la que:

- 1) La propiedad de los medios de producción no es realmente social sino estatal.
- 2) La burocracia al poseer los medios de producción se convierte en una nueva clase que controla y dirige el uso y distribución de sus productos y cuyos miembros más altos ocupan los puestos claves en la economía y la política.

(13) Adolfo Sánchez Vázquez, "Ideal socialista y socialismo real", originalmente publicado en Nexos, n° 44, 1981, p. 10, posteriormente recogido en su libro Ensayos marxistas sobre historia y política, Océano, México, 1986.

- 3.- La democracia real está ausente, lo que determina que los trabajadores no tomen decisiones en la fábricas ni fuera de ellas.
- 4) El partido único, fundido en el Estado, interviene en todo.

Por otra parte, para Sánchez Vázquez habrían tres falsas interpretaciones del "socialismo real":

- a) La que lo define como "Estado obrero degenerado" (Trotsky, Ernest Mandel)
- b) La que lo define como "sociedad capitalista peculiar (Bettelheim)
- c) La que lo define como "sociedad socialista inferior" con una base económica socialista pero con una supraestructura política autoritaria. (Adam Schaff).

Para Sánchez Vázquez, el "socialismo real" no sería un "Estado obrero degenerado" dada la ausencia de una verdadera propiedad social sobre los medios de producción. Tampoco sería una "sociedad capitalista peculiar" ya que no se dan los rasgos esenciales de la sociedad capitalista (producción mercantil dominante, fuerza de trabajo tratada como mercancía, etc.). No se trataría, además, de una sociedad socialista inferior" ya que de acuerdo con la definición de Adam Schaff, bastaría el carácter socialista de la base económica pero tal definición se anula ya que entra en contradicción con la tesis marxista de que la base tiene un papel determinante.

La conclusión a la que llega Sánchez Vázquez es que se trata de una sociedad postcapitalista. Ni socialista ni capitalista sino una sociedad bloqueada en su transición al socialismo. Con base en este criterio, el socialismo no sería para él, algo ya construido sino esencialmente algo por construir. De lo que se tratará entonces es de buscar un impulso liberador para romper dicho bloqueo. Hasta 1985, año en que se publica su texto "Reexamen de la idea del socialismo", el autor examinará y criticará diferentes opciones que se presentan en autores como Agnes Heller, Rudolf Bahro, Adorno y Habermas. (I4)

Pero no será sino hasta fines de 1987 cuando Sánchez Vázquez proponga su propia opción al "socialismo real". Esta opción, estaría representada para él, en el impulso renovador surgido en la propia Unión Soviética y que tiene como protagonista central a Mijail Gorbachov y su política conocida como la "perestroika".

Según Sánchez Vázquez, nunca antes, se había vinculado un esfuerzo tan radical para restablecer el vínculo entre socialismo y democracia. No sólo la "perestroika" trata de democratizar a las

(I4) Adolfo Sánchez Vázquez, "Reexamen de la idea del socialismo", en Ensayos marxistas sobre historia y política, op.cit.p.10.

empresas sino también incorporar a los trabajadores en la solución de los asuntos políticos y sociales: "Y como la democracia es inseparable del socialismo es innegable que se trata del paso más importante en la transición al socialismo al desbloquear el camino que se había cerrado."(15)

Esta admiración de Sánchez Vázquez por la "perestroika", no le lleva sin embargo a una aceptación ciega de todas las propuestas de Gorbachov. En este sentido, declara su desacuerdo con el destacado dirigente soviético cuando éste señala que la "perestroika" constituye una revolución. Para Sánchez Vázquez, no es una revolución ya que ello significaría 1) la transformación de la propiedad estatal en propiedad social, y 2) la transformación del poder político en un poder popular.

En uno de sus últimos ensayos, Sánchez Vázquez afirma que:

"La perestroika" no es esto (una revolución) ni hay condiciones para serlo todavía, pero lo cierto es que al romper con el inmovilismo político y social y abrir un proceso de democratización de toda la vida de la sociedad, ha desbloqueado el camino del socialismo. El destino de esta reestructuración, y con ella la del socialismo no está garantizada de antemano, y dependerá en definitiva de la profundización y extensión de la democratización iniciada que el propio Gorbachov llama 'el alma de la perestroika'. Con ella se demostrará prácticamente (si como esperamos y deseamos llega a su término) la unidad indisoluble de democracia y socialismo."(16)

Al destacar que la "perestroika" representa un proceso muy importante para desbloquear el camino del socialismo, Sánchez Vázquez señala que de dicho proceso y su terminación positiva, depende no solamente el destino del socialismo soviético sino también del socialismo en su conjunto.

Al llegar a este punto, quisieramos introducir una breve reflexión al respecto. Sabemos por la prensa internacional que en algunos países europeos como Checoslovaquia, Hungría, Polonia y Yugoslavia, las ideas de Gorbachov están generando una reestructuración profunda al interior de estos países. Tanto es así que por ejemplo, en Polonia, el movimiento "Solidaridad" ha cobrado un nuevo empuje. En los otros países ya se habla de la necesidad de instaurar sistemas pluripartidistas. Pero ¿que impacto ha tenido en los partidos marxistas latinoamericanos? Al parecer, hay una tendencia a definir a la "perestroika" como un proceso de "socialdemocratización".

(15) Adolfo Sánchez Vázquez, "Del octubre ruso a la 'perestroika'", Boletín del CEMOS, n.º 17, noviembre de 1987.

(16) Adolfo Sánchez Vázquez, "Once tesis sobre socialismo y democracia", en revista Sistema, separata, marzo de 1988, Madrid, p.10.

¿Cuáles son las consecuencias ideológicas de esta definición en el marxismo latinoamericano? Al caracterizarse como un proceso de "socialdemocratización", no solamente se minimizaría su importancia en el desbloqueo del socialismo en su conjunto, sino que también se perdería de vista su impacto ideológico en lo que se refiere a la superación de concepciones dogmáticas. En este sentido, la "perestroika" debe afectar necesariamente al replanteo de algunos problemas como la cuestión nacional en América Latina. Entre los aspectos positivos que podría aportar la "perestroika" habría que señalar la necesidad de re-examinar a algunos autores proscritos por el estalinismo. Con base en este re-examen, podríamos también reflexionar sobre la importancia de introducir nuevos problemas como la necesidad de democratización interna en los partidos, así como el pluralismo político.

Como dice Sánchez Vásquez, la democracia y el pluralismo político deben considerarse como posibilidades todavía no realizadas dentro del movimiento histórico de las revoluciones socialistas. En este sentido, señala que:

"Durante largos años, el problema parecía haberse resuelto definitivamente para el movimiento comunista mundial: el partido leninista es el partido de la clase obrera y, por tanto, el único que tiene el derecho a ser considerado como tal. Con este principio se pasaba por alto dos cosas: primera, que Marx en el Manifiesto hablaba de varios partidos obreros incluyendo entre ellos el de los comunistas; segunda, que Lenin durante largo tiempo, admitió ese pluralismo, incluso en el ejercicio del poder soviético hasta que la sucesiva renuncia de ellos a la revolución dejó a los bolcheviques como el único partido revolucionario en Rusia."(17)

Así pues, si tenemos en cuenta que la "perestroika" constituye una posibilidad para repensar la necesidad de la democracia y el pluralismo político en el movimiento socialista, cabe entonces dudar de aquellas definiciones que la caracterizan como un proceso "socialdemócrata". Desde nuestro punto de vista, esta caracterización por parte de los partidos latinoamericanos de orientación marxista, podría derivar en un error de proporciones históricas al no responder al mensaje positivo de Gorbachov. Mientras en la mayoría de los países de Europa, la "perestroika" sacude las estructuras osificadas del pensamiento socialista ¿porqué en América Latina no habría de hacerlo?

A nuestro juicio, las ideas políticas actuales de Sánchez Vásquez podrían ayudar a realizar entre nosotros la renovación necesaria del marxismo. Dichas ideas podrían ser resumidas de la siguiente manera:

- 1) Es un pensamiento político que considera que la transforma-

(17) Adolfo Sánchez Vásquez, Filosofía de la praxis, op. cit., p. 346.

ción de la sociedad es fundamentalmente una transformación democrática. En el caso de las sociedades con sistema capitalista, destaca las limitaciones e insuficiencias de la democracia formal, y por esa razón plantea que las libertades individuales conquistadas por la revolución burguesa, deben ampliarse y profundizarse en un sentido socialista. En los casos del "socialismo real", plantea la democratización de toda la sociedad como tarea indispensable para el desbloqueo del camino al socialismo.

2.- Es un pensamiento político que reclama al interior de los partidos marxistas el derecho de tendencia, entendida ésta como agrupamiento temporal, no orgánico, de un grupo o sector de militantes en torno a una plataforma común de ideas. Sólo así poniendo en primer plano la democracia interna se puede garantizar una justa relación de dirección y base que, al dejar de ser unilateral, garantice la posibilidad de que las bases participen críticamente en la elaboración y aplicación de la línea política.

3.- Es un pensamiento político antidogmático que no reconoce las tesis tradicionales sobre el agente histórico, del papel de la clase obrera, de los intelectuales, del partido, etc. Estas tesis, según él, no tienen ningún valor si no se toman en cuenta las nuevas realidades de las sociedades contemporáneas.

4.- Es un pensamiento político que atendiendo esas nuevas realidades valora positivamente el papel de las luchas étnicas, feministas, ecologistas, pacifistas, estudiantiles, de los cristianos, etc.

5.- Por último, es un pensamiento político que valora en sumo grado el papel de la teoría en función de las exigencias de la transformación social. Por esta razón, es un pensamiento centrado en el esfuerzo por ligar la lucha revolucionaria con un nuevo y más alto nivel de reflexión teórica. Este esfuerzo es muy importante sobre todo en América Latina ya que observamos el fracaso de muchas experiencias liberadoras por la insuficiencia del conocimiento teórico sobre la cuestión nacional y por el empirismo ciego con que dichas experiencias han sido conducidas. Un tema fundamental en esta nueva reflexión teórica es el de las relaciones entre democracia y socialismo. Una correcta comprensión de este tema puede ser decisivo en las actuales coyunturas nacionales de América Latina.

III.- El pensamiento filosófico de Sánchez Vázquez

¿Porqué para Sánchez Vázquez, la lucha revolucionaria requiere de un nuevo y más alto nivel de reflexión teórica?

Al parecer, el origen de esta preocupación en Sánchez Vázquez estriba en su constatación de que "sin teoría revolucionaria, no hay movimiento revolucionario" (Lenin). Para Sánchez Vázquez resultaría imposible que la conciencia cotidiana del proletariado sea la vía adecuada para generar un cambio radical de la sociedad. Esta conciencia cotidiana no sería para él, sino una conciencia instintiva, espontánea y no científica. Para esta conciencia pragmática, la teoría sería algo extraño, no productivo. Por ello, Sánchez Vázquez señala que para esa conciencia, la teoría sería algo inútil. Por tanto, algo ateorica. Pero Sánchez Vázquez advierte que no hay tal ateorismo ya que se trata de una conciencia cotidiana condicionada culturalmente. En este sentido, responde a una posición filosófica irracionalista de raíz shopenhaueriana. (18)

Esta tesis que desarrolló el autor de Filosofía de la praxis en el año de 1965, no ha perdido vigencia ya que hoy con la difusión entre nosotros del llamado "posmodernismo", se actualiza esa visión irracionalista fundamentada además en Heidegger. Al igual que con Shopenhauer, la desvalorización de la acción revolucionaria viene hoy acompañada por el énfasis en la reconciliación con la realidad social, sólo que con la diferencia de la amenaza de una catástrofe nuclear y ecológica. En ambos casos, hay una negación del proyecto emancipador de la filosofía marxista. Según Sánchez Vázquez, el "posmodernismo" como conjunto de proposiciones ideológicas que se difunde masivamente en la sociedad, niega la factibilidad y la racionalidad del marxismo. Algunos autores "posmodernistas" como Baudrillard y Glucksmann, al abogar por el aumento del armamentismo nuclear plantean implícitamente la inutilidad de todo intento de transformación social. Lo único que nos quedaría entonces, sería contentarnos con una especie de fascinación por experimentar dicha catástrofe, es decir, con una "moral de la muerte" (19)

Así pues, para Sánchez Vázquez, la práctica política, para no caer en una parálisis o impotencia ante aquellas ideologías de la modernidad y la "posmodernidad", requiere de un nexo necesario con la teoría marxista. Según él, sólo la racionalidad del marxismo puede fundamentar teóricamente el esfuerzo práctico por la transformación social. En el caso de la práctica política de la clase obrera ese nexo podría ser cortado por aquellas ideologías irracionalistas. Por ello, la clase obrera y todos aquellos grupos que aspiran a la revolución socialista necesitan elevarse a un nivel más alto de reflexión teórica. En la medida en que pasan de una conciencia espontánea, instintiva a un tipo de conciencia fecundada por la teoría marxista, pueden arribar a una comprensión científica de la realidad. Sin esta comprensión científica, la práctica política solamente puede derivar en un empirismo ciego.

(18) Adolfo Sánchez Vázquez, Filosofía de la praxis, op.cit.p.17.

(19) Adolfo Sánchez Vázquez, "El debate sobre la posmodernidad", ponencia presentada en las Jornadas de Otoño, 1988, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, inédito.

Para Sánchez Vázquez, las consecuencias políticas de la falta de una fundamentación teórica se traducen en fracasos del movimiento revolucionario. Una adecuada articulación entre teoría y práctica, puede en cambio derivar en victorias o triunfos revolucionarios. En este sentido afirma que "una línea política revolucionaria justa no puede establecerse de un modo arbitrario, por azar o intuición, sino racionalmente, apoyándose en un conocimiento de la realidad y de las fuerzas sociales correspondientes." (20)

Lo anterior, significa entre otras cosas, que no cabe hoy hablar solamente de un proyecto obrerista o clasista. Al plantear que la práctica política requiere un conocimiento de la realidad y de las fuerzas sociales correspondientes, el autor indica de un modo implícito que no tienen valor los clichés teóricos ya que no están en relación con una situación concreta. En el caso, por ejemplo, de la revolución nicaragüense, Sánchez Vázquez señala que "no puede negarse el papel que el marxismo ha desempeñado en ella, pero de un marxismo impregnado de sandinismo. Es decir, de un marxismo que, al hacer suya la reivindicación nacional, ha tenido que superar el reduccionismo de clases y el economicismo característicos del marxismo leninismo." (21)

Si hemos entendido bien, lo anterior significaría que hoy en día ya no es posible mantener una atención exclusiva en la dominación de clase, sino que es necesario atender las nuevas formas de dominación actual como la dominación nacional. ¿Qué significa entonces que para Sánchez Vázquez la práctica política requiere necesariamente de una fundamentación filosófica? Significaría sencillamente fundamentar racional y objetivamente la posibilidad del socialismo. En otras palabras, significaría dar un fundamento científico a la práctica revolucionaria.

Ahora bien ¿de qué manera surge y se desarrolla esta concepción filosófica de Sánchez Vázquez? Sabemos que entre 1960 y 1970, Sánchez Vázquez desarrolló sus actividades docentes en torno al análisis de los escritos juveniles de Marx. Pero probablemente ya desde 1956 venía trabajando sobre dichos textos a raíz del interés que suscitó en él las revelaciones del XI Congreso del PCUS. En una entrevista a Valeriano Bozal, afirma que ya por esos años se sintió estimulado por los planteamientos antidogmáticos que se hicieron en Francia, Italia y en la misma Unión Soviética: "A partir del XX Congreso, claro es, se procede a revisar las posturas... y se marca una orientación más nítida contra el dogmatismo." (22)

(20) Adolfo Sánchez Vázquez, Ciencia y revolución, op. cit., p. II5.

(21) Adolfo Sánchez Vázquez, "Marxismo y socialismo hoy", en Nexus n° 126, junio de 1988, p. 43.

(22) Entrevista de Valeriano Bozal, revista Triunfo, 16 de octubre de 1976, n° 716, Madrid, p. 37.

Al centrar su atención en los escritos juveniles de Marx, especialmente en los Manuscritos de 1844, Sánchez Vázquez comprendió la enorme importancia del problema del trabajo. Al parecer, de ahí surgió su concepción de la praxis:

"La producción (es decir, la praxis material productiva) no sólo es fundamento del dominio de los hombres sobre la naturaleza, sino también del dominio sobre su propia naturaleza. Producción y sociedad, o producción e historia, forman una unidad indisoluble."(23)

Al captar esa unidad indisoluble entre producción y sociedad, Sánchez Vázquez extendió esa unidad a las relaciones entre teoría y práctica, entre sujeto y objeto, filosofía y política, interioridad y exterioridad. De esta manera planteó claramente que el movimiento revolucionario requiere de la unión entre espontaneidad y organización (se necesita cierto margen de espontaneidad para no caer en una praxis burocratizada; se necesita organización para no caer en una absolutización de la espontaneidad que puede derivar en el anarquismo). Así, el concepto de praxis de Sánchez Vázquez, estaría determinado por tres rasgos fundamentales:

- 1) Unidad entre lo interior y lo exterior, lo subjetivo y lo objetivo.
- 2) Improvisabilidad del proceso y su resultado.
- 3) Unidad e irrepetibilidad del producto.

Bajo el concepto de praxis creadora, Sánchez Vázquez incluye la praxis revolucionaria ya que se trata de la transformación de una sociedad. En esta forma de praxis, descubre una dialéctica entre la innovación y la tradición, entre la creación y la repetición. Es importante destacar que para él, la práctica teórica no constituye una praxis ya que por más que transforme percepciones, representaciones o conceptos, en ningún caso se transforma la realidad. Hay que señalar que su exclusión de la práctica teórica ha sido cuestionada por el filósofo mexicano Carlos Pereyra, quien argumentó que Sánchez Vázquez tendría una "concepción sensualista de la materia"(24)

Este cuestionamiento resultaría débil si tenemos en cuenta que para Sánchez Vázquez la materia no se reduce al ámbito de las ciencias naturales. En este sentido, Sánchez Vázquez comparte totalmente la concepción de Gramsci. No se trata de la materia en sí, de la que se ocupa la física sino de la naturaleza o materia humanizada. Por ello, la materia incluye al conjunto de las relaciones de producción. La realidad sólo existiría entonces como historia, por y para el hombre.

(23) Adolfo Sánchez Vázquez, Filosofía de la praxis, op.cit., p.42

(24) Carlos Pereyra, "Sobre la 'práctica teórica'", en varios, Praxis y filosofía, op.cit., p.427.

Para llegar a esta idea, Sánchez Vázquez no sólo se enfrentó con el dogmatismo soviético que diluía los problemas sociales dentro una concepción naturalista (Materialismo Dialéctico) sino también con los mismos filósofos idealistas como Kant y Hegel. Siguiendo a Gramsci, Sánchez Vázquez ha señalado que una filosofía de la praxis debe abrirse paso asumiendo una actitud polémica y crítica con respecto a la filosofía de los intelectuales que han dado lugar a la historia occidental de la filosofía:

"Hegel resume, absorbe y eleva a un plano superior todo lo que hay en el idealismo fichteano de filosofía de la acción, de la misma manera que en él, encuentra su coronamiento todo el movimiento idealista alemán del que Fichte constituye uno de los eslabones esenciales... Feuerbach al tratar de reducir el Espíritu hegeliano a una medida humana, prepara el camino para que el problema de la praxis se sitúe también en un terreno propiamente humano, y se llegue así (con Marx y Engels) a una concepción del hombre como ser activo y creador, práctico, que transforma el mundo no sólo en su conciencia, sino práctica, realmente. Con ello, a su vez, la transformación del hombre mismo, sino como condición necesaria de ésta."
(25)

Aunque Sánchez Vázquez reconoce el aspecto positivo de las teorías que ayudaron a elaborar la concepción del hombre como ser activo, práctico y creador, también señala su aspecto negativo en cuanto dichas teorías terminan con la negación de la práctica a través de una exaltación de la conciencia. Por esta razón, Sánchez Vázquez critica su aspecto teorístico y destaca la importancia que por otro lado habría tenido el desarrollo mismo de la realidad. En este sentido, afirma categóricamente que la filosofía de la praxis no pudo haber surgido en cualquier época o sociedad sino sólo en ciertas condiciones históricas determinadas:

"La práctica revolucionaria sólo se da en un determinado nivel de desarrollo de las relaciones de producción, de la sociedad dividida en clases, de la agudización de contradicciones económicas y sociales fundamentales, y de constitución de la clase social destinada objetiva e históricamente a realizar la práctica revolucionaria más alta: la Revolución Socialista." (26)

(25) Adolfo Sánchez Vázquez, Filosofía de la praxis, op. cit., p. 42

(26) Adolfo Sánchez Vázquez, "El punto de vista de la práctica en la filosofía", en Ensayos marxistas sobre ideología y filosofía, Océano, México, 1984, p. 24.

Así pues, el concepto de praxis revolucionaria de Sánchez Vázquez no sólo deriva de un proceso teórico sino también práctico. Esto significa que la revolución filosófica de Marx no solo es un cambio de objeto de reflexión (ya no "teorizar" el mundo, de manera puramente contemplativa tal como lo hacían los filósofos anteriores hasta Hegel) sino en la transformación de la filosofía misma. Por eso, Sánchez Vázquez afirma claramente que la filosofía de Marx es filosofía de la revolución en sentido teórico y práctico, ya que se hace desde una opción ideológica (pues corresponde al punto de vista de la clase que busca la transformación, hecho que transforma la teoría misma) y a la vez desde una opción práctica ya que de lo que se trata es de transformar el mundo.

Por lo anterior, Sánchez Vázquez plantea que el marxismo representa una innovación radical en la filosofía. Su novedad consistiría en ser una nueva práctica de la filosofía misma, justamente por ser una filosofía de la práctica. (27) Con base en este planteo, Sánchez Vázquez concibe el marxismo cumpliendo cuatro funciones en la práctica:

- 1) Como crítica de la realidad existente y crítica de las ideologías (función ideológica).
- 2) Como compromiso con las fuerzas sociales revolucionarias que ejercen la crítica real (función crítica).
- 3) Como laboratorio de conceptos y categorías de análisis indispensables para trazar y aplicar una línea de acción (función gnoseológica).
- 4) Como autocrítica que le impida alejarse de la acción real, paralizarse o lanzarse a la aventura.

Ahora bien ¿porqué destacamos esto?. Porque al asumir una actitud crítica con respecto al "marxismo-leninismo" dicha actitud resulta fundamentada por la naturaleza misma del marxismo. Es decir, por su carácter mismo de autocrítica permanente. Sin este carácter, claro está que el marxismo sólo puede ser concebido dogmáticamente. No se concibe la teoría como algo propio de un trabajo creador sino como un conjunto de verdades que sólo cabe aplicar a una situación concreta. Para nosotros, el marxismo de Sánchez Vázquez, tiene el mérito de destacar la necesidad de elaborar categorías nuevas de análisis. Al insistir en la tesis once de Marx sobre Feuerbach, Sánchez Vázquez señala que no debemos entender que Marx rechazaba la teoría sino al contrario, hay que entender que existe un reconocimiento de su elevado papel cuando está al servicio de la transformación social y cuando en esta transformación, en la práctica, encuentra su fun-

(27) Adolfo Sánchez Vázquez, "El punto de vista de la práctica en la filosofía", en Ensayos marxistas sobre filosofía e ideología, op.cit. p. 15.

damento, su fin y su criterio de verificación. El problema de la verdad del conocimiento no se puede plantear pues al margen de la práctica, ya que es en ella donde el pensamiento científico tiene que demostrar su poder y su verdad.

Para ejemplificar lo anterior, Sánchez Vázquez cita el caso de la experiencia "foquista" en América Latina:

"Como línea de acción revolucionaria a partir de un foco militar, surge en América Latina con una serie de experiencias guerrilleras teorizadas en 1967 por Régis Debray en su trabajo ¿Revolución en la revolución? Como puede verse claramente en este texto, la línea 'foquista' se apoyaba en un análisis más literario que riguroso de la realidad, de acuerdo con el cual se daban ya las condiciones de la revolución en una serie de países latinoamericanos. La línea de acción no tenía por base un estudio certero de la correlación y conflicto de clases, de la base económica correspondiente, de la correcta relación de los medios legales e ilegales de lucha ni de sus aspectos militares y políticos."(28)

Se ve entonces que la falsedad o verdad del conocimiento teórico depende de la práctica. En el caso del "foquismo" la práctica revela la falsedad e insuficiencia del análisis de la cuestión nacional en América Latina. Un conocimiento exacto, puede derivar, en cambio, en el éxito de la línea de acción trazada. Hay que señalar a este respecto que algunos críticos de Sánchez Vázquez, como Carlos Pereyra, siguiendo las tesis de Althusser, rechazan este razonamiento. Según Pereyra "La verdad o falsedad jamás puede ser mostrada por alguna forma de praxis distinta a la práctica teórica."(29)

Es interesante señalar también que las críticas dirigidas a Sánchez Vázquez intentan, por lo general, afiliarlo a un marxismo leninismo. Es el caso de Luis Villoro, quién de un modo profundo intentó rebatir al autor de la Filosofía de la praxis. ¿Hasta que punto tienen razón estos autores? Ciertamente que Sánchez Vázquez es leninista cuando recupera de Lenin algunas ideas como la unión necesaria entre teoría y práctica, su teoría de la revolución de octubre, la primacía de la práctica y el acento del factor subjetivo como elemento decisivo en la transformación social. Pero también Sánchez Vázquez considera errados algunos planteamientos de Lenin, al igual que del propio Marx. Los principales errores de Lenin consistirían en su concepción de la importación de la conciencia socialista desde afuera, su eurocentrismo, su economicismo y su clasismo.(30)

(28) Adolfo Sánchez Vázquez, Ciencia y revolución, op.cit., p.II6.

(29) Carlos Pereyra, "Sobre la 'práctica teórica'", op.cit., p.431.

(30) Cfr. Filosofía de la praxis, 1980, cap.4 y "El marxismo en América Latina", revista Dialéctica, n° 19, 1988.

En cuanto a los errores de Marx, Sánchez Vázquez señala su concepción hegeliana de la historia, su confianza excesiva en el potencial revolucionario del proletariado occidental, su sobrestimación de las fuerzas productivas y su atención exclusiva al dominio clasista. (31)

Es importante destacar que para Sánchez Vázquez, esos errores de Marx y Lenin, no anulan en nada el conjunto de su obra. Según él, la necesidad de mostrar esos errores no tiene otro fin que analizarlos debidamente y superarlos desde posiciones marxistas y no dejar de ningún modo la crítica a los reaccionarios.

Volviendo al supuesto "marxismo-leninismo" de Sánchez Vázquez, a nuestro modo de ver, sería más correcto definirlo como un pensador que tiene más afinidades con Gramsci. En efecto, de Gramsci, recoge no sólo su historicismo sino también su immanentismo que considera la praxis como la categoría central del marxismo. También habría afinidades en cuanto ambos autores coinciden en ciertas tesis centrales sobre la unidad indisoluble entre ciencia e ideología, entre filosofía y política. Pero donde habría más afinidad sin duda es en sus planteos sobre la necesidad de encontrar una alternativa revolucionaria tanto a la socialdemocracia como al modelo bolchevique. En este sentido, el parecido de Sánchez Vázquez y Gramsci consiste en proponer una reflexión fundamental en el tema de lo nacional-popular. Para Sánchez Vázquez, en las condiciones actuales de dependencia de América Latina, es necesario un cierto nacionalismo para una transición urgente al socialismo. En este sentido, señala que es muy importante un trabajo político en la construcción democrática para que la nación pueda desarrollarse hacia una sociedad socialista.

Así pues, concluimos este capítulo señalando que en el pensamiento político y filosófico de Sánchez Vázquez, es posible escharbar de manera fecunda, un motivo para reflexionar y replantear el vínculo entre nación, democracia y socialismo. De lo que se trataría entonces es de no separar ya ese vínculo (tal como se hizo en el pasado a raíz del dogmatismo stalinista) sino de concebirlo como algo indisoluble. No puede haber construcción nacional sin democracia, ni socialismo sin construcción democrática. Tal sería en pocas palabras la conclusión a la que llegamos después de un examen atento del pensamiento político y filosófico de Sánchez Vázquez.

(31) Cfr. Adolfo Sánchez Vázquez, Del socialismo científico al socialismo utópico, también Entrevista de V. Nikoicín en Cuadernos Políticos n° 42, 1985, p.7 y finalmente "El marxismo en América Latina" en Dialéctica, n° 19, 1988, pp.12-13.

CAPITULO VII.

La influencia de la socialdemocracia europea en América Latina

En los años ochenta se advierte en nuestros países el surgimiento de poderosas fuerzas políticas caracterizadas por su vinculación teórica y práctica con la socialdemocracia europea. La importancia de este fenómeno es tal que hasta Fidel Castro afirmó recientemente que dicha corriente no marxista, juega en la hora actual "un papel decisivo en la transformación de América Latina".(1)

En efecto, la década de 1980 parece caracterizarse por la emergencia inesperada de una gran cantidad de partidos y movimientos asociados con la Internacional Socialista que cuentan con amplio apoyo popular y son de enorme importancia política en sus países. Podríamos decir que no hay casi ningún país latinoamericano que no tenga por lo menos un partido que esté afiliado o por lo menos en contacto diplomático con dicha tendencia europea. ¿A qué se debe este hecho? ¿cuales son las consecuencias de una adopción repentina de las tesis socialdemócratas? ¿qué importancia tiene esto para replantear el enfoque marxista de la cuestión nacional? Estas son algunas de las preguntas que intentaremos responder en este capítulo.

En primer lugar, examinemos la composición de la Internacional Socialista. ¿Quiénes lo forman? ¿cuales son los motivos para afiliarse o conectarse con ella? Entre las organizaciones oficialmente afiliadas podemos citar las siguientes: Partido Socialista Popular (PSP) de Argentina, Partido Laborista de Barbados (PLB), Partido Radical de Chile, Partido de Liberación Nacional (PLN) de Costa Rica, Partido de la Revolución Dominicana (PRD), Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) de El Salvador, Partido Nacional del Pueblo (PNP) de Jamaica. Son miembros a título consultivo: Acción Democrática (AD) de Venezuela y Partido Febrerista Revolucionario (PFR) de Paraguay. Entre las organizaciones que mantienen lazos con la IS o que han participado en sus numerosas reuniones, se puede citar al Movimiento Nacionalista Revolucionario de Izquierda (MNRI) y Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR) de Bolivia, Frente Unido de la Revolución (FUR) y Partido Socialista Democrático (PSD) de Guatemala, Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN) de Nicaragua, Partido Revolucionario Institucional (PRI) de México, Unión Cívica Radical y Movimiento Peronista Montoneros de Argentina, Partido Trabalhista Brasileño, Partido Socialista de Chile, Partido de Izquierda Democrática (PID) de Ecuador, Partido Revolucionario Democrático (PRD) de Panamá y Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA) de Perú.(2)

(1) Fidel Castro y otros, Discursos, Segundo Encuentro de Intelectuales por la Soberanía, Casa de las Américas, La Habana, 1985, p.8

(2) Datos tomados de James Petras, Clases, Estado y poder en el Tercer Mundo, Fondo de Cultura Económica, México, 1986, p.178

Lo primero que salta a la vista en el listado anterior, es la presencia de partidos de izquierda junto a partidos de derecha. Tal presencia se explicaría por varias razones, entre las cuales cabe mencionar, la búsqueda de apoyo por parte de los partidos de izquierda revolucionaria frente a situaciones de represión interna. Por otro lado, la IS se habría acercado a organizaciones como el FSLN, el PTB o el Partido Radical chileno por la necesidad de superar la retórica populista de sus antiguos miembros fuertemente burocratizados como el APRA, Acción Democrática de Venezuela y el PLN de Costa Rica.

Sean cuales fueren las motivaciones de unos y otros, debe quedar claro que aquellas organizaciones como el FSLN y otros movimientos de carácter antimperialista y partidarios de la lucha armada no deben ser considerados de ningún modo como elementos integrantes de la IS. Esto se debe a que no solo carecen de compromiso ideológico o político sino que sustancialmente difieren en el modelo estratégico y táctico, esto es, de la posibilidad de llegar al socialismo sin destruir los mecanismos básicos del Estado capitalista.

Bajo el concepto de "socialdemocracia" entendemos pues, aquellas corrientes políticas con referencias doctrinales al socialismo como "fin histórico" pero que difieren en el modo de llegar a ese objetivo. (3) Según esas corrientes políticas, el parlamento y el sistema electoral constituyen su campo de acción privilegiado. La matriz de esta concepción reside en las tesis de la Segunda Internacional cuyos dirigentes, Bernstein y Kautsky elaboraron una compleja revisión de la teoría de la revolución según Marx. Dicho revisionismo podría sintetizarse en los siguientes planteamientos:

Revisión de la teoría política elaborada por Marx. Para los socialdemócratas, el Estado sigue siendo un instrumento de dominación de clase, pero su carácter de clase radica sólo en su aparato gubernamental y legislativo. Si se conquista el gobierno, todo el aparato de Estado caerá sin dificultad en manos de la clase obrera. Claro está que según esta interpretación del Estado, no habría posibilidad de un régimen de clase burgués con formas democráticas. La democracia es concebida en abstracto, sin contenido de clase.

(3) Naturalmente que existen varias formas de entender la "socialdemocracia". Según Sol Arguedas se identifica con el Estado de bienestar o Estado benefactor. Cfr. su Tesis de Maestría. El Colegio de México, publicada en revista Estudios Políticos, número especial, 1984. Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, p.66. Según los trotskistas, la socialdemocracia se identifica con el eurocomunismo. Cfr. Ernest Mandel, Crítica del eurocomunismo, Fontamara, Barcelona, 1986 y Michael Löwy, "Traectoria de la socialdemocracia en América Latina" revista Cuadernos Políticos, n° 29, 1981. Sin negar que la socialdemocracia pueda presentar características comunes con el Estado de bienestar o con el eurocomunismo, sin embargo, creemos que pierden de vista su especificidad propia.

Bernstein y Kautky llegan a plantear entonces que solo cabe al movimiento obrero una lucha por reformas, dentro el marco constitucional vigente. De esta manera la socialdemocracia queda caracterizada por dos ideas fundamentales:

a) La renuncia a la idea de conquista del poder por medios revolucionarios. La aspiración a una transformación revolucionaria del capitalismo en socialismo sería un signo de inmadurez política propia de los países subdesarrollados (4)

b) La absolutización de la vía parlamentaria. Esta vía sería la mejor manera de asegurar el equilibrio entre las clases (la minoría se vuelve mayoría). Dentro esta concepción no hay lugar para la teoría de la dictadura del proletariado, la cual es identificada como un poder absoluto, ilegal, que descarta toda posibilidad de democracia o participación en el poder (5)

Frente a estas concepciones revisionistas, surgió en su momento, una corriente opuesta representada por Rosa Luxemburgo, Lenin, Lukács y Gramsci. A esta corriente la conocemos como la vertiente revolucionaria opuesta a la corriente reformista representada por Bernstein y Kautsky. Es interesante señalar que también en el marxismo latinoamericano se pueden encontrar las dos vertientes. En la medida en que la política latinoamericana, desde los años veinte, no podía dejar de estar relacionada estrechamente con los centros internacionales, nos encontramos con el hecho de que las tesis de la Segunda Internacional fueron adoptadas, en mayor o menor grado, por los partidos socialistas de Argentina, Brasil, Chile y Uruguay. (6)

Por el lado de la vertiente revolucionaria en América Latina nos encontramos con la obra y el pensamiento de José Carlos Mariátegui y Julio Antonio Mella, ambos representantes de una posición antimperialista, nacional-popular y de carácter anticapitalista. En nuestros días, esta vertiente continúa bajo el impulso de la revolución cubana y de la revolución nicaragüense, mientras que por el lado de la vertiente reformista, estaría impulsada por la Internacional Socialista. Con el fin de comprobar esta hipótesis examinaremos primeramente si el programa político de la IS coincide plenamente con las tesis de Bernstein y Kautsky. En caso afirmativo, pasa-

(4) Cfr. Edward Bernstein, Los presupuestos del socialismo y las tareas de la socialdemocracia, Fontamara, Barcelona, 1975.

(5) Karl Kautsky, La dictadura del proletariado. V.I. Lenin, La revolución proletaria y el renegado Kautsky, Grijalbo. Colección Teoría y Praxis, México, 1975.

(6) Víctor Alba sostiene que el Partido Socialista de Chile se afilió a la II Internacional entre las dos guerras. Historia del movimiento obrero en América Latina. Respecto al caso brasileño, uruguayo, ver Juan Carlos Portantiero, "La internacionalización de la política y de la ideología en América Latina", en Varios, Proyectos de recambio, Edicol, México, 1980

ríamos a determinar la trayectoria de aquellos partidos latinoamericanos que, alentados por la IS, conquistaron el gobierno. Finalmente sería necesario realizar un breve balance crítico de dicha trayectoria.

Históricamente, la IS fue organizada el 30 de junio de 1951 en el congreso realizado en Frankfurt. En su declaración final se proclama lo siguiente: "La IS es una asociación de partidos que busca el establecimiento del socialismo democrático."(7)

Si la IS declara que su fin es el "socialismo democrático" ¿qué debemos entender por ello? ¿se trata de un socialismo relacionado con Marx?

El siguiente párrafo de dicha Declaración nos aclara su esencia:

"El socialismo es un movimiento internacional que no exige uniformidad rígida de sus concepciones. Que los socialistas funden sus convicciones en el marxismo o en otros métodos de análisis de la sociedad o que se inspiren en principios religiosos o humanitarios; lo cierto es que todos luchan por un mismo fin, por un sistema de justicia social, por una vida mejor, por la libertad y por la paz mundial."(8)

De acuerdo con esta concepción, el socialismo democrático no sería algo relacionado con una necesidad histórica, producto de ciertos acontecimientos objetivos, sino más bien una especie de meta que se desea, un afán de justicia, de paz y libertad. Esta concepción de base kantiana es fundamentalmente idealista y correspondería más al socialismo utópico pre-marxista. Pero más que un interés por adherirse a una posición filosófica, parecería que se trata de un problema de carácter pragmático, tal como puede deducirse de la siguiente aseveración del destacado dirigente Olof Palme:

"En la actual fase de desarrollo de la sociedad industrial, podemos sacar más partido que nunca de los puntos principales de nuestro programa. La idea de libertad contenida en la doctrina del socialismo democrático, así como su constante lucha por la igualdad y la solidaridad, pueden hallar una especial resonancia entre los hombres."(9)

Ya sea por esta razón o por otras, el hecho es que la IS no renuncia a definirse como socialista. Sin embargo, conviene señalar que para ser tal, no basta una adhesión teórica. Hoy sabemos que los marxistas de la Segunda Internacional jamás dejaron de autodefinirse socialistas siendo así que en su práctica política colaboraron decisivamente con la reorganización del capitalismo europeo.

(7) "Principios políticos e ideológicos de la IS" (Declaración de Frankfurt) anexo en Carlos Morales, Trayectoria de la IS en América Latina y el Caribe, CELA, UNAM, México, 1982, p. 22

(8) Ibid. p. 25

(9) Willy Brandt, Bruno Kresky, Olof Palme, La alternativa socialdemócrata, Blume, Barcelona, 1977, p. 137.

Donde se ve muy claramente la coincidencia plena entre el programa de la IS con las tesis de la Segunda Internacional, es en las siguientes afirmaciones:

Según Willy Brandt "la vía reformista es la única que puede conjugar una transformación de la sociedad." (10) Según Olof Palme, el éxito o fracaso de esta vía depende de "la eficacia del parlamento como órgano legislativo y administrativo". (11)

Claro está que no hay que entender que la IS es un bloque monolítico ya que en su seno pueden hallarse algunas diferencias. Por ejemplo, el partido socialdemócrata sueco dirigido por Olof Palme tendría una línea más flexible y más solidaria que la de sus colegas alemanes dirigidos por Willy Brandt. Esto se comprueba en la siguiente declaración de Palme al periódico mexicano El Día:

"En nuestro caso, son ínfimos nuestros 'intereses' (comerciales) en la República Dominicana, El Salvador, o Nicaragua, por no decir, inexistentes. En cambio, hemos organizado campañas de solidaridad en favor de la liberación de esos tres países y seguimos sintiéndonos comprometidos con su suerte. Nuestro partido está muy sensibilizado por lo que ocurre en Centroamérica." (12)

No podemos dudar pues del carácter heterogéneo de la IS. Sin embargo parecería que luego del asesinato de Olof Palme, las tendencias hacia la homogeneidad se han ido incrementando hasta prevalecer la perspectiva alemana. Esto es lo que trataremos de analizar más adelante. Por el momento, lo que interesa es plantear el problema de la posible diferencia de la IS con el capitalismo norteamericano. Es claro que, como se ha visto en la guerra de Las Malvinas, los europeos apoyaron a Estados Unidos. Esto significa que tanto las diferencias en el seno de la IS, como fuera de ella, pasan a segundo plano en situaciones de crisis aguda.

Por lo anterior, cabe entonces reconsiderar las razones que mueven a la IS a fijar su mirada en América Latina. ¿A que obedece el interés creciente de la IS?

En una reciente declaración a la prensa mexicana, el vicepresidente del Partido Socialdemócrata alemán señaló que:

"La Comunidad Económica Europea desearía jugar un papel positivo para apoyar el proceso de pacificación en América Central. Desearíamos incrementar la cooperación económica como medida fundamental para la evolución política de la situación y también ante la perspectiva de elecciones para un Parlamento Centroamericano". (13)

(10) Willy Brandt, Bruno Kreisky, Olof Palme, La alternativa. .op.cit.p.138

(11) Ibid. p.134

(12) Entrevista de Gregorio Selser, El Día, 13 de octubre 1982, p.14

(13) Revista Proceso, 28 de marzo de 1988, n°595, p.41

Aquí tenemos un grave problema a examinar ya que desde el punto de vista de la lógica marxista nadie desea incrementar económicamente sin esperar nada a cambio. Esto implica que necesitamos pasar a otro nivel de análisis para dar cuenta de los procesos objetivos que se desarrollan hoy en América Latina.

Una primera explicación sobre las causas que motivan el interés de la IS en nuestros países, residiría en el hecho de que en los últimos años, Europa y Japón han desplazado a Estados Unidos como principal socio comercial de la mayoría de los países latinoamericanos. En este sentido, la presencia de la IS estaría determinada por dos acontecimientos importantes:

1.- La rivalidad cada vez más aguda entre el capital norteamericano y el capital europeo.

2.- El creciente interés de algunas burguesías locales por contrarrestar la dependencia hacia Estados Unidos a través de una mayor apertura con respecto a Europa.

Varios autores coinciden en señalar que un incentivo importante para la expansión de la socialdemocracia europea, sería el reconocimiento de su dependencia de las materias primas del Tercer Mundo, especialmente después de la crisis petrolera de 1973. Así se explica que los principales contactos de la IS con América Latina fueron realizados con México y Venezuela. (I4)

Por otra parte, la rivalidad entre las empresas norteamericanas y europeas, explicaría otro hecho no menos importante: el apoyo de los socialdemócratas a las fuerzas que luchan contra las dictaduras militares. Habrían dos razones fundamentales para impulsar dicho apoyo:

1.- Los militares tienen en América Latina lazos antiguos con los intereses empresariales de Estados Unidos.

2.- Los europeos desconfiarían de la estabilidad de los gobiernos militares.

Es fácil de entender entonces que el interés de la socialdemocracia por ayudar a desestabilizar a los militares se explique por su rivalidad comercial con las empresas gringas. Claro está que el capital norteamericano todavía está firmemente establecido en América Latina, sin embargo no hay que desojar el hecho de que esta situación pueda estar cambiando puesto que el capital europeo está ganando el apoyo de aquellas fuerzas reformistas locales interesadas en diversificar sus fuentes de apoyo financiero.

(I4) Cfr. James Petras, op.cit.p.164.

Un caso ilustrativo de lo anterior es la experiencia del gobierno de Alan García, que hoy plantea una retórica antiyanqui al mismo tiempo que agoje con beneplácito las recomendaciones de la IS. (I5)

No sólo la IS se coloca al lado de las viejas organizaciones populistas como el APRA, sino que también impulsa la política de las organizaciones de la nueva izquierda latinoamericana, mismas que fueron duramente reprimidas por los militares y que después reclamaron derechos políticos similares al programa socialdemócrata.

Como dice James Petras, "La naturaleza dictatorial de los regímenes desarrollistas permitió que los socialdemócratas desempeñaran el papel de luchadores denodados por la democracia". (I6)

Ahora bien, ¿cómo evaluar aquellos partidos y movimientos que conquistaron el gobierno alentados por la IS? Hasta hoy contamos con las experiencias de Acción Democrática en Venezuela, Partido de Liberación Nacional en Costa Rica, Partido Nacional del Pueblo en Jamaica, Partido de la Revolución Dominicana, y Movimiento Nacionalista Revolucionario de Izquierda y Movimiento de Izquierda Revolucionaria en Bolivia, además del Partido de Izquierda Democrática del Ecuador que acaba de triunfar electoralmente y del cual todavía no es posible sacar conclusiones.

Para fines de nuestro análisis, nos limitaremos a continuación a examinar la trayectoria del Gobierno de Hernán Siles Zuazo en Bolivia, el cual podría servir como paradigma de lo que sucede cuando las fuerzas de izquierda, en su afán de conquistar el poder buscan el apoyo de la IS y se ven obligados a imponer medidas económicas que no favorecen a las clases populares.

Estando en la oposición Hernán Siles Zuazo logró integrar una amplia alianza, obteniendo así considerables ganancias políticas. Pero en cuanto asumió la responsabilidad del gobierno, dichas ganancias resultaron efímeras ya que se vio obligado a optar por una política de restricciones salariales, reducción del gasto público y otras medidas similares. En la medida en que utilizó las conexiones creadas por la socialdemocracia que facilitaron los préstamos del Banco Mundial y del Fondo Monetario Internacional, no tuvo otra alternativa que convertir a su gobierno en instrumento de re-estructuración del gasto público y de los salarios. La adopción de estas medidas generaron divisiones internas hasta acabar con su declinación electoral.

Paradójicamente, al igual que las otras experiencias de Venezuela, Costa Rica, Jamaica y Santo Domingo, las mismas fuerzas que impulsaron su victoria electoral, impidieron que realizara las reformas programadas.

(I5) Sobre la reunión de la IS en Lima, en junio de 1986, ver Gerardo Arreola, La Jornada, 21 de junio de 1986, p.7

(I6) James Petras, op.cit. p. I67

Podríamos decir, por tanto, que este tipo de experiencias similares arrojan por lo menos dos enseñanzas. En primer lugar, que pueden vencer electoralmente, dadas las opciones limitadas al alcance de las masas. En segundo lugar, que si bien han podido conquistar el gobierno y el apoyo de las masas, sin embargo no han podido conservarlas.

Si como movimientos reformistas han fracasado, no se puede asegurar que constituya en el futuro una vía muerta. Cada día vemos que su fuerza sigue creciendo y sigue conquistando éxitos electorales. Aunque es evidente que terminan inevitablemente en el fracaso, a raíz de las mismas contradicciones que supone la realización de reformas en los marcos del capitalismo dependiente, sin embargo no se puede afirmar que están condenados de antemano. Dicha afirmación resulta insostenible ya que supone defender una posición científica determinista y fatalista.

Parecería que existe un margen de indeterminación ya que paradójicamente, en nuestros días, la socialdemocracia se encuentra en una relativa oposición frente al neoliberalismo actual de la administración norteamericana. Esta situación lo convierte en una especie de obstáculo, aunque como hemos visto en el caso de la guerra de las Malvinas, los europeos acaban por someterse a las decisiones del imperialismo norteamericano.

En vista de esta situación tan compleja y tomando en cuenta que hay una tendencia que indica triunfos electorales socialdemócratas y hay indicios que permiten suponer que dicha tendencia seguirá creciendo, es necesario profundizar la reflexión sobre esta problemática aclarando que sobre la base de las lecciones del pasado, el éxito de la socialdemocracia como obligada sustitución del socialismo revolucionario no impide el retorno de las dictaduras militares.

Esta vía conoció su primera prueba experimental en Alemania, antes de 1914, desembocando en la renuncia a la revolución durante la primera gran crisis del capitalismo europeo. La consecuencia fue que el movimiento obrero dirigido por la socialdemocracia desempeñó un papel útil en la reorganización imperialista. La segunda gran prueba lo constituye la experiencia posterior que terminó con la subida de Hitler. (17)

Otras variantes de este modelo, lo constituyen la política de los socialistas franceses en el periodo del Frente Popular y la política de los socialistas españoles que terminó en la guerra civil. También podemos citar el caso de la socialdemocracia austriaca que, según las Memorias de Ernst Fischer, obnubilada por su concepción electoralista, en lugar de organizar la movilización de las masas, reco-

(17) Esta tesis es sostenida por Fernando Claudín en su libro La crisis del movimiento comunista, Ruedo Ibérico, 1970. La investigación histórica actual parece confirmar dicha tesis. Cfr. Historia del marxismo, tomo 4, Bruguera, Barcelona, 1979.

mendó la espera pasiva hasta sucumbir bajo la metralla del enemigo de clase durante las jornadas de febrero de 1934.(18)

Agreguemos también las experiencias actuales de Mitterand en Francia y de Felipe González en España, para ilustrar el hecho de que aquí tampoco la vía parlamentaria al socialismo no ha desembocado en la transformación prevista. Al contrario, parece que estos gobiernos son la mejor solución para la crisis aguda del capitalismo actual.

De todas estas experiencias, la que resulta más urgente replantear es, sin duda, la de Allende en 1973. Esta experiencia ha constituido y seguirá constituyendo por mucho tiempo todavía, el ejemplo más cercano a nosotros de adonde puede conducir el respeto fetichista a los mecanismos de la democracia capitalista.

Si en algo se asemeja la experiencia chilena a la socialdemocracia es justamente en su planteo de la democracia al margen de su contenido de clase.

Según la autoconfesión de los mismos socialistas chilenos:

"Nosotros habíamos leído en los libros eso del antagonismo irreconciliable de clases, eso de que las clases dominantes nunca abandonaban el poder pacíficamente; eso de que siempre echan por la borda los ideales democráticos que dicen sustentar cuando 'su' orden está amenazado, y que no vacilan en quemar lo que han adorado y en adorar lo que han quemado, cuando está de por medio su posición de dominio en la sociedad. Habíamos leído sobre el fascismo. Sabíamos que con la victoria de Allende se había conquistado sólo el gobierno, pero no el poder. Lo decíamos y lo proclamábamos. Pero esas verdades no habían sido internalizadas plenamente en nuestras conciencias hasta el momento mismo del golpe. Allí nos dimos cuenta cuán macizas e imponentes eran todas esas verdades, cuán real resulta ese análisis de la realidad social, cuán radical es la lucha de clases."(19)

Este análisis de Ododomiro Almeyda si bien es correcto en términos teóricos, requiere de una complementación en términos político-prácticos. En efecto, resulta indispensable remitirnos a los cambios mismos ocurridos entre 1970 y 1973. Entre esos cambios cabe citar la emergencia y la lucha de aquellas fuerzas sociales que decidieron la batalla final. Pero no es nuestro objetivo realizar este tipo de análisis, razón por la cual sólo remitimos a la bibliografía correspondiente. (20)

(18) Ernst Fischer, Recuerdos y reflexiones, Siglo XXI de España, 1976.

(19) C. Almeyda, Liberación y fascismo, Nuestro Tiempo, México, 1979, p. 192.

(20) Cfr. René Zavaleta, "Notas sobre la democracia burguesa, la crisis nacional y la guerra civil en Chile" en El poder dual, Siglo XXI, México, 1977. Agustín Gueva, "Dialéctica del proceso chileno" en Teoría y procesos políticos en América Latina, Edicol, México, 1979, p. p. 97-140.

¿Cuales son las consecuencias políticas de la transición pacífica al socialismo? Fundamentalmente significa no darse cuenta de la naturaleza de clase. Implica a su vez no darse cuenta del condicionamiento recíproco entre las clases y el Estado ya que sin clases es imposible la existencia del Estado. Por esta razón todo Estado tiene un carácter de clase. En toda sociedad dividida en clases sociales hay siempre una clase dominante. Pero como saber cual es la clase dominante? No se trata de ver necesariamente quién manipula los hilos entre bastidores sino de ver más los efectos de las acciones del Estado sobre la sociedad. De esta manera se advierte el problema de cómo se enraiza y se mantiene la dominación de clase y cómo puede ser derrocada. Todo esto es justamente lo que hay detrás del concepto escandaloso de la dictadura del proletariado. Este concepto no tiene nada que ver con el despotismo que señalan los socialdemócratas. Tampoco tiene que ver con aquellas acusaciones de que se trata de un tipo de régimen basado en la violencia. Para Marx la dictadura del proletariado no significa otra cosa que la democracia para la mayoría. (21)

Quizás el problema más importante no sea tanto el de rebatir aquellas acusaciones a este concepto como equivalente a la sociedad soviética bajo la dictadura stalinista. Como dice Nicos Poulantzas: "No se puede pedir al marxismo la receta infalible y purificada de desviaciones, de una auténtica transición al socialismo democrático, porque no puede dar semejante respuesta, lo mismo que no ha podido trazar la vía de lo que pasa en el Este." (22)

Detrás de toda esta discusión lo que nos interesa destacar es el problema de la carencia de una teoría sobre la transición al socialismo democrático. Siguiendo la explicación de Poulantzas, en el momento en que se plantean las vías para derrocar a la burguesía se presenta el problema de que no hay modelo alguno de la transición al socialismo. Esto se debe, según él a que el marxismo no tiene una teoría general del Estado y mucho menos del paso del Estado capitalista al Estado socialista.

Ahora bien cabe preguntarle, si el marxismo no puede darnos más de lo que puede dar, es decir, si no tiene una teoría política de la transición al socialismo ¿qué opción podemos escoger?

Habrían por lo menos tres opciones:

I.- Rechazar la teoría política marxista puesto que sería inaplicable a la realidad actual. Como alternativa, reelaborar teorías posmarxistas (posmodernistas), lo cual implicaría dar la razón a los socialdemócratas de ayer y de hoy.

(21) Cfr. C. Marx, La guerra civil en Francia, en C. Marx, F. Engels, Obras Escogidas, tomo II, Progreso, Moscú, 1979.

(22) Nicos Poulantzas, Estado, poder y socialismo, Siglo XXI, México, 1984, p. 21

2.- Invocar a Lenin y aferrarse a una postura ortodoxa. Esto implicaría sostener a toda costa una concepción rígida de la democracia según la cual ésta siempre sirve a la burguesía y lo único que cabe hacer es no participar en el juego electoral burgués. Al mismo tiempo se absolutiza la vía violenta como la única forma de derrocar a la clase dominante. El problema de aferrarse a esta postura ortodoxa es que no admite diferenciar el Estado democrático parlamentario de la dictadura fascista. Según Poulantzas esa confusión fue la causa del fracaso del movimiento revolucionario europeo en el periodo de entreguerra. Esta misma confusión también caracteriza al ultraizquierdismo latinoamericano.

3.- Rechazar toda concepción dogmática y tratar de desarrollar un marxismo creador sin negar la herencia de los "clásicos". Esta opción nos permitiría considerar la teoría de la transición al socialismo como un conjunto de nociones entre las cuales se pueden citar las siguientes:

a) La idea de que la forma de organización del Estado es la forma de la dominación de clase.

b) La idea de que el Estado socialista debe tener una organización diferente y por tanto una democracia de carácter no burgués sino proletario.

Si aceptamos la tercera opción, podemos explicar con ayuda de Gramsci, la situación chilena. Según Gramsci, el proletariado, hasta cierto momento de su desarrollo, necesita apoderarse de las libertades que le plantea la democracia burguesa (Marx no negó nunca esto). Pero llegado a un cierto punto, se plantea la necesidad de romper con la sociedad capitalista. En el caso chileno se advierte que cuando se planteó la guerra civil, los que sostenían la vía pacífica ya no pudieron pasar a las actividades propias de la vía armada. Si hubiera sucedido esto último, el proletariado habría conseguido la hegemonía no solo dentro de la Unidad Popular sino también en todo el país. Esto demuestra que sin la hegemonía del partido obrero no puede haber transición al socialismo. Sólo el partido hegemónico puede recurrir a una táctica determinada o sustituirla por otra.

Una experiencia que viene a enriquecer esta teoría de la transición socialista en América Latina es la revolución nicaragüense. Aquí se plantea claramente la necesidad de romper los dogmas existentes ya que esta revolución más que ninguna otra, reúne las características de una democracia popular verdadera. Esta experiencia demuestra que la vía no es a través de un programa de medidas económicas (como la vía chilena) sino más bien a través de un programa político de cambios en la organización misma del Estado.

Podría decirse que la revolución nicaragüense sirve de punto de referencia actual que marca el avance hasta donde ha llegado la combinación de la democracia representativa con la democracia directa.

Es probable que la experiencia nicaragüense se profundizo hasta llegar a una democracia plenamente socialista. Todavía no puede decirse que haya superado todos los límites de la democracia capitalista. Esta situación supone la transformación económica ya que allí reside, en última instancia, la determinación final del tipo de Estado que se quiera establecer.

Lo que en todo caso importa, es señalar que esta experiencia junto al proceso salvadoreño, constituye un proceso histórico que replantea en toda América Latina, y en especial en el cono sur, el modo en que los marxistas deben asumir las relaciones entre democracia y socialismo, entre reforma y revolución. (23)

(23) En los años 80 los países sudamericanos salieron de las dictaduras fascistas hacia una democracia precaria. En estas condiciones se puede esperar que los marxistas de esos países fijaran su atención en el proceso centroamericano. Lamentablemente prefieren debatir su democracia a partir de las teorías posmodernistas especialmente de Norberto Bobbio. Por nuestra parte suscribimos totalmente la crítica de Perry Anderson al llamado "gran teórico de la democracia moderna": "Bobbio concede hipotéticamente un lugar a la democracia directa como 'correctivo' o 'complemento' de la democracia representativa, pero jamás como su superación o sustitución. Esta formulación del problema fue, como es sabido, consuetudinaria en la socialdemocracia alemana antes y después de la Primera Guerra Mundial, y Bobbio con perfecta conciencia del precedente, invoca a Kautsky como antecesor de su visión general del asunto." Ver Perry Anderson, "Norberto Bobbio y la democracia directa" en la revista Nexos, n° 122, febrero de 1988.

CAPITULO VII

La cuestión étnica

Otro de los problemas más graves de América Latina que requiere urgentemente una solución teórica y práctica es la cuestión étnica. Se advierte en los últimos años que numerosas etnias se organizan políticamente, definiéndose como naciones que aspiran a desarrollar su autonomía frente al poder estatal. Se comprueba una vez más, que estos movimientos pueden llegar a desarrollar una gran capacidad de asedio sobre las clases dominantes. La verdad que de pronto se descubre ante nosotros es que los Estados nacionales, a pesar de ser muy fuertes en su control de las comunidades indígenas, ya no tienen la fuerza compulsiva que exhibían en el pasado. Este debilitamiento arroja una luz sobre lo que podrá suceder en el futuro.

¿Qué significa el renacimiento de esas etnias que aspiran a convertirse en naciones autónomas con sus propias modalidades de existencia y su tradición común? Más allá de ser un acontecimiento puramente excepcional, se observa que esos movimientos étnicos, sin respetar ideologías de ninguna clase, al igual que los palestinos o las minorías étnicas de Yugoslavia y la Unión Soviética, declaran una guerra abierta a sus respectivos Estados. Tal es el caso, por ejemplo, de los quechuas y aymaras en Perú y Bolivia, de los miskitos en Nicaragua, de los quichés en Guatemala o de los indígenas del Cauca en Colombia.

Al recorrer la historia de los grupos étnicos latinoamericanos, vemos que frente a las condiciones de super-explotación y opresión a que fueron sometidos desde la época colonial, manifestaron siempre una asombrosa capacidad de resistencia y adaptación según iban cambiando los mecanismos y las circunstancias que el poder estatal les imponía. Al parecer, nunca aceptaron una concepción del poder centralizado y dominante. La Revolución de la Independencia sólo en apariencia significó una opción en cuanto a la constitución del Estado nacional: éste en principio, podía ser organizado de varias maneras pero en los hechos se constituyó como Estado-Nación (según el modelo francés), con pretensiones homogéneas y centralista en cuanto a su estructura lingüística y cultural.

No se puede pensar que los grupos étnicos no se dieran cuenta de los acontecimientos que sobrevendrían bajo ese sistema. Así, su política no fue simplemente de rechazo sino de conjunción de esfuerzos destinados para hacer frente a la hegemonía del Estado-Nación. Su lucha se desarrolló entonces no sólo contra la explotación sino también para preservar su existencia como grupos autónomos culturalmente. Esto explicaría el hecho de que su renacimiento actual no se hubiera producido de no ser que habrían tenido una existencia nacio-

nal que durante siglos se pretendió eliminar y que coartada y oculta por los vencedores, se mantiene como el vínculo histórico fundamental entre sus habitantes; y si la existencia de ese vínculo no reconocido por el poder central no explicara a su vez, la situación inferior de las etnias explotadas y en consecuencia la lucha feroz de aquellas por la autodeterminación.

La existencia y reconocimiento de estos grupos étnicos nos conduce a encontrar muchos problemas para el marxismo latinoamericano: ¿Adónde conducen sus luchas? ¿Qué expresar? ¿Dónde en América Latina la lucha por el socialismo implica también la exigencia de autodeterminación étnica? ¿Cómo evitar que sus luchas sean manipuladas por la derecha y el imperialismo? ¿Será posible que esas luchas puedan desembocar en objetivos socialistas? ¿Qué tipo de socialismo es el que se requiere? ¿Cuál es el papel de los conflictos étnicos en la lucha de clases? ¿Serán capaces los marxistas latinoamericanos de superar su ortodoxia sumando esas luchas a las reivindicaciones sociales? ¿Cómo articular eficazmente los intereses de los grupos étnicos con los intereses de la clase obrera?

En este capítulo, no nos detendremos en revisar la historia de cada una de esas etnias, ya que hoy no dispone de una abundante bibliografía al respecto. Nos interesa, sobre todo, plantear conceptos teóricos para entender mejor esta problemática. Pensamos que no es posible entender la cuestión nacional en América Latina sin un análisis de la cuestión étnica. Necesitamos con urgencia una comprensión más amplia y no ortodoxa para entender cabalmente este problema que se ha vuelto muy importante en muchos países latinoamericanos.

La hipótesis que nos guiará en este capítulo es, que los conflictos étnicos, al igual que los conflictos nacionales, presentan un contenido de clase y que la lucha de clases, en aquellos países con una mayoría poblacional indígena (Bolivia, Perú, Guatemala, etc.) presentan un contenido étnico-nacional.

A fin de desarrollar esta hipótesis, es necesario comenzar despejando nuestro terreno de algunas conclusiones conceptuales. La antigua confusión entre indígenas y campesinado, o entre etnia y clase, era derivada de un enfoque supuestamente marxista en tanto estaba fundada en la idea de que la lucha de clases constituye el único motor de la historia. En ese entonces, que dicha idea, ignoraba el hecho de que los conflictos étnicos son anteriores a las clases. También es evidente que no es imposible que las etnias sobrevivan a las clases. Se no puede, por tanto, seguir sosteniendo que los grupos étnicos son simples residuos del pasado que irán desapareciendo con el desarrollo capitalista. Por el contrario, parece ser que cada día irán fortaleciéndose por efecto de la intensificación

de la explotación y opresión a que son sometidos por el Estado nacional que tiende a ser más centralista y homogéneo.

Pero desarrollemos un poco más esta idea. Según el marxismo ortodoxo, lo que se puede llamar cultura indígena sería la expresión de los vestigios de modos de producción pre-capitalistas. Conforme se generalizan las relaciones de producción capitalista, desaparecen esos vestigios. Pretender por tanto la preservación de la cultura indígena sería algo "anacrónico" y "reaccionario". Según este razonamiento (que como es fácil de advertir, se remite a Lenin) los indígenas serían explotados en mayor medida en razón de su condición cultural de "indios" que también vuelve más pesada su opresión política. Su auténtica liberación residiría entonces en hacer causa común con el resto de la clase obrera en el marco de la lucha de clases. Es decir, los grupos étnicos tendrán forzosamente que "des-indianizarse" y "proletariarse". Recordemos que para Lenin, la migración campesina a las ciudades era un fenómeno progresista.

Según el antropólogo Rodolfo Stavenhagen, con base en este tipo de razonamientos, los marxistas mexicanos, se han manifestado en el pasado, en favor de una acelerada proletarianización de los grupos étnicos. (I) Podría decirse, sin exagerar, que también los marxistas de otros países latinoamericanos expresaron posiciones similares. Pero lo grave de esta situación, no es tanto la permanencia de ese tipo de razonamientos que distorsionan la cuestión étnica, subestimándola o reduciéndola según un enfoque clasista. Lo grave, en el fondo, es la ausencia de una consideración marxista de los aspectos progresistas de los grupos étnicos. Hasta donde sabemos, sólo Marx, Gramsci y Mariátegui valoraron positivamente algunos aspectos de dichos grupos. Pero, el olvido o desconocimiento deliberado de muchas ideas de estos autores, nos hacen suponer que son casi inexistentes o ausentes en el pensamiento marxista latinoamericano.

En el caso de Marx, es fundamental recuperar sus análisis sobre la comuna rural rusa y la cuestión irlandesa. Según Marx, el desarrollo capitalista no es algo fatal o inevitable. El ejemplo de la comuna rural rusa le permitió captar elementos progresistas capaces de constituir la base del desarrollo al socialismo (sin pasar necesariamente por la etapa capitalista). Por otra parte, el ejemplo de Irlanda, le permitió postular que no todas las luchas son propiamente luchas de clases. Tal como le demostró el movimiento irlandés, se puede hablar de luchas étnicas-nacionales tanto más importantes que la lucha de clases. En fin, no vamos a repetir aquí lo que ya fue desarrollado en nuestro primer capítulo. Tampoco vamos a repetir lo que ya dijimos acerca de Mariátegui o de Gramsci. Sin embargo, es importante ampliar un poco las ideas de este último ya que actualmente se ha desarrollado un fuerte debate en América Latina so-

(I) Rodolfo Stavenhagen, "La cultura popular y la creación intelectual", en Varios, La cultura popular, PREMIA, México, 1983, p. 36.

bre la validez de su concepto de "cultura nacional-popular".

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

Según algunos autores como José Joaquín Brunner, en América Latina, no existe ni puede existir una cultura popular con los rasgos positivos que le atribuye Gramsci. Lo que habitualmente encontramos en nuestros países sería más bien el equivalente al "folklore". (2)

Si agregamos a este cuestionamiento algunas críticas sostenidas por los ideólogos del "Posmodernismo" de América Latina, tenemos entonces un planteo general que propone la invalidez de luchas étnicas nacionales ya que así lo demostraría la total homogeneidad de las culturas locales. Según este razonamiento, existiría una continuidad entre las siguientes fases de América Latina: folklore-modernidad y posmodernidad. (3)

Si tal como sostienen estos autores, las culturas populares en América Latina carecen de rasgos positivos o progresistas y que además han sido totalmente homogeneizadas en la actual situación "posmoderna", ¿cabe entonces considerarlas como simples supervivencias precapitalistas en proceso de extinguirse e incapaces de actuar como agentes transformadores?

Tal como se puede apreciar, no sólo el marxismo ortodoxo sino también algunas corrientes actuales de las ciencias sociales en América Latina poseen una visión similar sobre la cuestión indígena. Este tipo de enfoques que tienden a ser predominantes, nos exigen realizar un esfuerzo para salir de la confusión conceptual y tomar posición al respecto. Desde nuestro punto de vista, los actuales movimientos étnicos demuestran que son importantes agentes transformadores al extremo que constituyen una seria alternativa al desarrollo capitalista. En este sentido, podemos compartir plenamente la hipótesis de

(2) José J. Brunner, Notas sobre cultura popular, industria cultural y modernidad, Santiago de Chile, FLACSO, 1985, p.6.

(3) Además de José J. Brunner, otro autor que sigue este enfoque es Roger Bartra.

Guillermo Bonfil cuando señala que la permanencia de más de treinta millones de indígenas en América Latina, no puede ser considerado, de ningún modo, un rasgo "folklórico" sin mayor trascendencia:

"Todo lo contrario; la diversidad étnica de nuestros países ha sido y es una dimensión fundamental, sin cuya comprensión plena, con todas sus consecuencias e implicaciones, no es posible imaginar un proyecto de futuro capaz de resolver problemas cruciales de nuestras sociedades." (4)

Aunque este autor no se refiere a Gramsci, se puede interpretar que para él, las etnias pueden dar lugar a la constitución de naciones:

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

Quizás el problema principal que impide una correcta comprensión de esta capacidad potencial de los grupos étnicos para convertirse en naciones, sea la falta de una teoría marxista de la cuestión étnica o indígena. Claro está que para redefinir hoy el concepto de etnia no basta remitirse a los "clásicos" del marxismo. Es necesario incorporar los desarrollos recientes de la teoría antropológica, tal como lo hace por ejemplo Gilberto Giménez, quien señala lo siguiente:

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

Si aceptamos esta sugerencia de que las identidades sociales funcionan como "estructuras objetivas ya cristalizadas" podemos entonces considerar dos delimitaciones históricas del concepto de etnia. En un primer nivel, ésta podría situarse a ciertas eta-

(4) Guillermo Bonfil (compilador) Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina, Nueva Imagen, México, 1981, pp. 30-31.

(5) Ibidem.

(6) Gilberto Giménez, "La problemática de la cultura en las ciencias sociales", mimeografiado.

pas anteriores al surgimiento del capitalismo (lo cual no obstaculiza para que perdure más allá de su fase histórica subsumida bajo otras formas de identidad, como la nación).

Según José Luis Najenson, "El límite histórico del concepto de etnia, por oposición al de nación, puede y debe remontarse (en cuanto a su origen y dentro de la variabilidad histórica y geográfica pertinente en cada caso) en etapas anteriores al surgimiento del capitalismo, sea cual fuere el momento que consideramos como inicial para este último."(7)

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

Por razones de espacio, sólo nos detendremos en el análisis de esta última delimitación. El problema que se nos presenta es el siguiente: ¿Hasta qué punto la posición estructural de las etnias en el actual sistema capitalista condiciona la viabilidad de un proyecto étnico-nacional?

Según algunos autores como José F. Bate, los movimientos étnicos están movidos por la búsqueda de control autónomo de sus condiciones de producción. Sólo que su proyecto político no está orientado en un proyecto revolucionario de contenido socialista. En otras palabras, el autor sostiene que los grupos étnicos, al estar integrados a la estructura de relaciones de producción capitalista, no pueden generar proyectos nacionales autónomos y viables. Sólo podrían acceder a la conciencia social, como clase explotada:

"El acceso a la conciencia de clase hace viable la lucha reivindicativa, no ya como proyecto autónomo sino en términos de una alianza de clases en contra de la explotación capitalista."(9)

Este planteamiento, no obstante ser correcto, no explica la necesidad del desarrollo de reivindicaciones que no sean propiamente de clase. Ciertamente es que los grupos étnicos pueden acceder a una conciencia de clase (dada su posición de explotados en la estructura de producción) pero ¿ello supone la pérdida de la identidad cultural? ¿o acaso no sería mejor plantear el problema en otros términos, es decir, como la posibilidad de que esos grupos puedan desembocar en un proyecto socialista a partir de su propia identidad étnica y en función de sus intereses propios?

(7) José Luis Najenson, "Etnia, clase y nación" en Bol. de Antropología Americana, n° 5, México, p. 52.

(8) Stefano Varese, Proyectos étnicos y proyectos nacionales, SEP/80, p. 12.

(9) Luis F. Bate, Cultura, clases y cuestión étnico-nacional, Juan Pablos, México, 1985, p. 76.

No resulta muy convincente la tesis de José F. Bate en sentido de que los grupos étnicos sólo pueden acceder a una conciencia de clase sólo en función de alianzas con otras clases explotadas. El problema de este punto de vista es que parte del supuesto de que la definición de la clase social se da únicamente en términos económicos. La clase se define aquí en términos estrictamente económicos y denotan a los portadores o agentes de determinadas relaciones de producción. Esto concuerda con la tradición marxista clásica, pero difiere del modo en que muchos marxistas contemporáneos, por ejemplo, Nicos Poulantzas, insisten en que las clases deben definirse en el nivel político e ideológico, tanto como en el económico.

Desde nuestro punto de vista, es legítimo definir las clases en términos ideológicos. En el caso de los movimientos étnicos, se comprueba que no sólo son capaces de acceder a una conciencia de clase sino que también pueden desarrollar otras identidades. Esto se ve claramente en la siguiente autodefinición de los grupos étnicos de Bolivia:

"La presencia de la nutrida delegación está representada étnicamente por los aymaras, quechuas, urichipas, cambas, mojeños, guarayos, ayoracos, chiquitanos y chiriguanoes, y socioeconómicamente clasificados en campesinos, agricultores, mineros, fabriles, sañeros, transportistas, universitarios y profesionales indios. Con relación a la división geopolítica de Bolivia, están representadas todas las provincias de La Paz y todos los departamentos de Bolivia." (10)

Podríamos decir que una de las razones principales que explican el mantenimiento de la definición de las clases en términos estrictamente económicos, es la no incorporación de los desarrollos recientes de la sociología y la antropología política. Necesitamos por tanto de una teoría científica de las identidades y de la memoria colectiva. Según esta teoría, existe una lucha de clases en el nivel específico de lo cultural que no puede reducirse a lo económico. Esta lucha incesante da lugar a equilibrios temporales que se manifiestan en forma de correlaciones de fuerzas simbólicas, en las que existen posiciones dominadas y posiciones dominantes. Según Gilberto Giménez "quienes ocupan las posiciones dominantes pugnan por imponer una definición dominante de la identidad, la cual se presenta como la única identidad 'legítima'... Quienes en cambio, ocupan las posiciones dominadas, sólo tienen dos posibilidades: 1) la asimilación a la identidad 'legítima', o 2) la subversión de la relación de fuerzas simbólicas, no tanto para negar los rasgos estigmatizados sino para invertir la escala de valores. En este último caso, el objetivo de la lucha no es tanto re-

(10) "Conclusiones del Primer Congreso Histórico Político del Movimiento Indio Tupaj Katari", en Guillermo Bonfil, op.cit.p.249.

conquistar una identidad negada y supuestamente perdida sino más bien apropiarse de la capacidad de construir autónomamente la propia identidad. Se trataría por tanto, de lograr el reconocimiento de la personalidad cultural, y los derechos y beneficios ligados a ese reconocimiento en el plano político y económico. (II)

Se ve pues que la identidad de los grupos étnicos como clase no se puede definir sólo en términos económicos sino también a partir del modo en que elaboran históricamente su propia identidad. ¿Pero que es la identidad? Siguiendo a R. Fossaert, podemos compartir su definición en sentido de que es la percepción colectiva de un "nosotros" relativamente homogéneo por oposición a "los otros" en función del reconocimiento de caracteres, marcas y rasgos compartidos, así como de una memoria colectiva común. (I2)

"Reencontrar la propia identidad"- dice un autor- "es en primer término reencontrar un cuerpo, un pasado, una historia." (I3)

Según Roger Bastide, "No es el grupo en tanto que grupo lo que explica la memoria colectiva, hablando más exactamente, es la estructura del grupo lo que proporciona los marcos de la memoria colectiva, definida no ya como conciencia colectiva, sino como sistema de interrelaciones de numerosos individuos." (I4)

Al llegar a este punto quisieramos introducir un breve comentario sobre esta acertada concepción de la memoria colectiva. Nos parece que Mariátegui ilustró muy bien esta concepción a raíz de sus análisis sobre la comunidad indígena peruana. En efecto, para Mariátegui, la estructura social originaria de los países andinos es la conformación socialista del "ayllu". Como tal, constituiría el referente directo de nuestro pasado. Pero para él, la memoria colectiva no puede simplemente registrarlo o reproducirlo mecánicamente. Tal cosa no significaría otra cosa que una vuelta absurda a la época prehispánica. Por el contrario, para Mariátegui, es necesario reconstruir la comunidad socialista original en función de las necesidades del presente. La memoria, por tanto, no podía ser para él, simple representación sino también construcción.

Tal idea es actualmente sostenida por muchos antropólogos, como por ejemplo M. Halbwach, que sostiene que "La memoria colectiva adapta la imagen de los hechos antiguos a las creencias y a las necesidades del presente." (I5)

(II) Gilberto Giménez, op. cit., p. 61.

(I2) Robert Fossaert, La société, tomo 6, Les structures idéologiques, Editions du Seuil, Paris, 1983, p. 42 y ss.

(I3) Regine Robin, citado por Gilberto Giménez, op. cit., p. 67.

(I4) Roger Bastide, citado por G. Giménez, op. cit., p. 73.

(I5) Maurice Halbwach, La mémoire collective, PUF, Paris, 1968, p. 75.

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

"La memoria colectiva es ciertamente una memoria de grupo, pero es la memoria de un escenario -es decir, de relaciones entre roles-, o también la memoria de una organización, de una articulación, de un sistema de relaciones entre individuos. Pues bien, son precisamente esas articulaciones y esas relaciones las que han sido destruidas por la esclavitud."(16)

Según Bastide, los afrobrasileños van a tratar de rellenar con elementos culturales del país receptor las lagunas de su memoria que han sido destruidas por la esclavitud. Según él dicho proceso de rellenamiento se asemeja a las operaciones de "bricolage" descritas por Levi-Strauss.

Podríamos seguir citando más investigaciones de otros antropólogos pero consideramos que no es necesario. Basta destacar el hecho de que existe un enorme interés para estudiar la lucha de clases en el plano simbólico. Esto no significa negar la tesis marxista del condicionamiento económico. Al contrario, significa enriquecerla a partir de nuevas consideraciones científicas sobre el modo en que hoy se constituyen las identidades sociales.

Para concluir esta breve referencia a los desarrollos recientes de la antropología, es conveniente especificar el modo en que se define la lucha de clases no ya en el plano de las identidades sino en el plano de la memoria colectiva. Aquí también existiría una oposición entre la memoria oficial y la memoria popular.

La memoria oficial es la memoria de la clase dominante que se organiza bajo la gestión del Estado burgués. Esta clase dominante define lo que debe recordarse y pensarse acerca del pasado (ciertas fiestas cívicas, figuras ilustres, acontecimientos históricos, etc). Como dice Gilberto Giménez, "esta gigantesca empresa de organización y control, ha implicado también la represión de los contenidos no asimilables ni recuperables de la memoria popular, mediante procedimientos tales como la imposición del silencio y del olvido, la cancelación de fechas recordatorias de levantamientos populares, o la destrucción pura y simple -o al menos la desfiguración deliberada- de los 'centros mnemónicos' del pueblo. La historia de la destrucción, sustitución y posterior folklorización de los centros ceremoniales indígenas constituye un ejemplo paradigmático de esta forma de represión."(17)

(16) Roger Bastide, Les religions africaines du Brésil, PUF, París, 1960, p.160.

(17) Gilberto Giménez, op.cit., p.79.

Siempre según Gilberto Giménez, "frente a este formidable intento de anexión del pasado, las clases populares intentan mantener o liberar su memoria de mil maneras, oponiendo otros relatos, otra épica, otros cantos, otros espacios, otras fiestas, otras efemérides y otros nombres impuestos por las clases dominantes o por el poder estatal." (18)

Después de hacer este esbozo de la teoría de las identidades y de la memoria colectiva, estamos ya en condiciones de responder a las preguntas anteriormente planteadas.

Podríamos afirmar que los movimientos étnicos no son simples sobrevivencias precapitalistas destinados a desaparecer. Por el contrario, se puede suponer que seguirán creciendo y tomando más fuerza política a medida que son presionados por las necesidades actuales del poder centralista y homogeneizador. Sus necesidades de liberación e independencia frente al Estado nacional, pueden desembocar en reivindicaciones de carácter socialista, en la medida en que su identidad étnica se fortalece con un acceso mayor a su conciencia de clase. Al tomar conciencia de la super-explotación no pierden su identidad cultural sino que asumen mayor conciencia de su nacionalidad. Esto los lleva a la posibilidad de comprender al mismo tiempo su vocación socialista.

La situación social de los grupos étnicos difiere de la de la clase obrera cuya lucha de clases es, por así decirlo, "químicamente pura". Para los indígenas que no son sólo explotados sino super-explotados (ya que su salario es sumamente inferior al de un obrero urbano) la cuestión social y económica se plantea en otros términos, es decir, como un problema de reivindicación de su existencia nacional. En la hora actual de América Latina, si los movimientos étnicos se ponen a pelear contra la explotación pura y simple, abandonan sus problemas propios para ayudar a los obreros a derribar a la burguesía. Pero su lucha se libra en la soledad ya que es una lucha contra el Estado nacional (y no contra el pueblo) porque en tanto naciones oprimidas sólo pueden acabar con la super-explotación enfrentándose de manera soberana contra la nación opresora.

La lucha de estos movimientos, tienen por tanto una dimensión que no se puede reducir a las luchas obreras. Los marxistas latinoamericanos deben reconocer que esa lucha es relativamente autónoma ya que es una lucha por el control de sus propias condiciones de producción. Como dice María Consuelo Mejía, en el caso de México, "aunque la lucha de los grupos étnicos sea por la tierra, o por la consecución de recursos para la producción o por el respeto a la democracia ejidal o municipal, allí donde el sistema de creencias y valores ligado a la dimensión étnica mantiene su importancia, la lucha misma adquiere un carácter específico,

(18) Gilberto Giménez, op. cit., p. 80.

en virtud precisamente de la especificidad étnica -valga la redundancia- desde la cual se concibe y se pone en práctica. Nosotros aludimos a valores como la solidaridad y ayuda mutua, la mística comunal y el peso que tienen las relaciones de parentesco, los cargos religiosos y las responsabilidades políticas. Y fundamentalmente al sentido vital que tiene la conservación de la tierra para los indígenas; y no de cualquier tierra, sino del espacio físico ligado por tradición a su reproducción social. Porque expresiones como la "pachamama", la "madre tierra" o "la tierra es la vida misma", adquieren un significado trascendental allí donde la mera actividad económica está permeada por fuertes sentimientos místicos y por todo el sistema de creencias y valores que sostiene a estas particulares formas de organización social." (19)

Por otra parte, podríamos afirmar que el restablecimiento y la afirmación nacional de los grupos étnicos, en tanto se hallan ligados a su propio proyecto de transformación social, nos revela la necesidad que tienen todos los sujetos sociales, incluso los centralizados, de reafirmar sus particularidades contra la universalidad abstracta. Necesitamos por tanto de una verdadera revolución cultural que pueda crear el socialismo indoeamericano con base en la diversidad étnica.

El recurso a una nueva concepción de la identidad y de la memoria popular no es algo exclusivo de las etnias. Abarca a todos los habitantes de América Latina en tanto nación oprimida por el imperialismo norteamericano. Es legítimo entonces reconocer la necesidad de un nuevo modelo contrahegemónico en el que lo nacional, teniendo como núcleo un proyecto histórico y popular, se resiste a ser encerrado en una organización estatal y reducido a esa trivial identidad mercantil que da la pertenencia a un sistema de símbolos y valores programado por lo "sociedad de consumo".

Para no dejar aislados los movimientos étnicos, lo que hay que plantearse son la autonomía, el pluralismo y la democratización de la propia sociedad. (Autonomía: defensa de la soberanía económica y la autodeterminación política y cultural frente al imperialismo. Pluralismo: reconocimiento de todos los grupos étnicos que componen la nación, de su diversidad y su derecho a desarrollar relaciones sociales y prácticas culturales no compartidas por la totalidad. Democratización: descentralizar las decisiones políticas, económicas y culturales, devolver a la sociedad civil la iniciativa, la posibilidad de elegir qué prefiere, centrar el desarrollo social en las necesidades del pueblo.)

Para realizar eficazmente este proyecto de autonomía, pluralismo y democratización, se necesita articular de otra manera los intereses de los grupos étnicos y los intereses de la clase obrera. Ne-

(19) María Consuelo Neja Piñeros, La lucha indígena en México 1970-1983. Situación actual y perspectivas, Tesis de Maestría en Estudios Latinoamericanos, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, 1986, p. 229.

cesitamos estar convencidos de que no se puede subordinar la lucha indígena a la lucha obrera. Esta concepción ortodoxa ha creado un fuerte rechazo y desconfianza de los movimientos étnicos a cualquier planteamiento de carácter socialista. Como dice Guillermo Bonfil, para los indígenas, el marxismo les resulta ajeno. De ahí que la revolución socialista sea vista con frecuencia como insuficiente o francamente contraria, incapaz, por su origen y filiación occidentales, de comprender y plantear adecuadamente el problema de la civilización india."(20)

Creemos sinceramente que esta posición puede y debe cambiar. Para ello, es necesario que los marxistas abandonen su mentalidad autoritaria. Es urgente que la cuestión étnica sea introducida como una reivindicación más del socialismo latinoamericano. Es necesario plantearse la necesidad de reconstruir la identidad nacional a partir no de ideas establecidas, sino como programas abiertos en los que las clases populares irán precisando su contenido. El trabajo a emprender consiste en un esclarecimiento progresivo y doble; el proletariado latinoamericano debe tomar conciencia de su condición de colonizado (lo cual implica plantearse una demanda de carácter nacional) y los movimientos étnicos deben comprender que, en la medida en que se agudizan las condiciones de dependencia, el socialismo es el único camino posible para obtener la soberanía.

(20) Guillermo Bonfil, op. cit., p. 36.

La necesidad de replantear el diálogo entre marxismo
y cristianismo en América Latina

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

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

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

En primer término es necesario decir que los movimientos religiosos de signo positivo no son únicos en América Latina. En el año de 1936, Maurice Thorez, secretario general del Partido Comunista Francés propone por primera vez una política de "mano tendida" a los católicos de ese país. En el año de 1954 e incluso mucho antes, Palmiro Togliatti, siguiendo los planteamientos de Antonio Gramsci.

acercas de la "cuestión meridional" y la "cuestión vaticana" promueve la alianza entre la clase obrera y los católicos.(1) En el año de 1964, en Francia, se desarrolla una reunión entre filósofos marxistas y cristianos. En este contexto se destaca la aportación de Roger Garaudy, quién intenta "complementar" al marxismo con cierta perspectiva humanista y trascendental. También tenemos noticia de que en el año de 1967 se realizó una reunión importante en Zagreb, Yugoslavia. Por último mencionemos el caso de España, donde frente a la política fascista surgieron diversos movimientos católicos que obligaron a reflexionar en torno al contenido revolucionario de la religión.

Claro está que este tipo de movimientos no hubieran surgido de no ser que históricamente la Iglesia de esos países cumplió sistemáticamente una función social de conservación de los privilegios de la burguesía.

Aunque los datos arriba mencionados, demuestran el esfuerzo de diálogo existente entre marxistas y católicos en los países europeos, sin embargo hay que señalar que durante mucho tiempo hubo una incomunicación entre ambas partes ya que la mayoría de los marxistas de esos países identificaban la función social negativa de la Iglesia con la esencia misma de la religión. En ese sentido surgieron dos posiciones ortodoxas:

1) El ateísmo militante. Esta posición centraba el debate en el terreno estrictamente filosófico y abstracto, es decir, bajo la guía de una supuesta teoría científica (el materialismo dialéctico) se combatía las creencias metafísicas y la consiguiente negación de la existencia de Dios. Es interesante señalar que esta posición todavía sobrevive en los países del llamado "socialismo real" y también en la mayoría de los países de Europa Occidental. En el caso de América Latina, esta posición surgió de manera diferente desde el siglo pasado a raíz del enfrentamiento de los movimientos anarquistas y sindicalistas contra la Iglesia. Un ejemplo en este sentido es que en 1896, el Partido Socialista Argentino prohibió a sus militantes casarse por la iglesia.

2) El anticlericalismo. Esta posición no se limitaba a la simple condena de carácter teórico sino que identificaba a los mismos portadores de la religión como intelectuales del aparato ideológico de la clase dominante. Un ejemplo es el de Benito Juárez que no fue una actitud antireligiosa sino claramente anticlerical. También en Argentina en 1918, durante la Semana Trágica, se expresó en el saqueo de iglesias.

Ambas posiciones han tenido que ir matizándose poco a poco a medida que la realidad superaba esos planteamientos. Por una parte, surgió un consenso cada vez mayor en la idea de que un marxismo verdadero no puede reducir esta problemática a una polémica entre materialistas e idealistas, es decir, a una simple disputa

(1) Cfr. Palmiro Togliatti, Comunistas, socialistas, católicos, antología presentada por Luciano Gruppi, Laia, Barcelona, 1978.

sobre la prioridad del ser o la conciencia. Esta posición implicaría olvidar que el marxismo original está vinculado a la transformación del mundo y no así a su interpretación. Como tal, al marxismo no le puede afectar mucho el debate sobre problemas ontológicos, ya que eso sería convertirlo en otra teoría más que reflexiona sobre temas abstractos y filosóficos. Por otra parte, la misma realidad mostraba que así como no se puede identificar la función ideológica de la Iglesia con la esencia misma de la religión, tampoco se podía seguir viendo a los clérigos como portadores de esta esencia negativa. Esto último debido a la emergencia de numerosos sacerdotes obreros que se oponían a la colusión entre la burguesía y la jerarquía eclesiástica.

De acuerdo con Marx, la religión puede ser "opio del pueblo" o también la expresión de una situación de insatisfacción y protesta.

"La miseria religiosa es, de una parte, la expresión de la miseria real y, de otra parte, la protesta contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura agobiada, el estado de ánimo de un mundo sin corazón, porque es el espíritu de los estados de cosas carentes de espíritu. La religión es el opio del pueblo." (2)

Según la explicación de Adolfo Sánchez Vázquez habría que esclarecer el aforismo "opio del pueblo". Ante esto pueden haber dos posiciones posibles:

1) La idea de que por su esencia la religión es "opio". Pero esta manera de entender este problema es abstracta ya que pierde de vista las condiciones sociales e históricas.

2) La idea de la religión como enajenación, es decir, la idea de que el hombre se enajena cuando depende de Dios.

Según Sánchez Vázquez, el propio Marx no estaría de acuerdo con esas posiciones que ven la religión como una esencia ahistórica e inmutable. Para entender correctamente la posición de Marx hay que entender que cuando él habla de protesta señala que la religión puede cumplir una función social de lucha y rebelión en ciertas condiciones históricas y concretas. (3)

De la misma manera, podríamos entender que el aforismo "opio del pueblo" se refiere a la función social que puede cumplir la religión históricamente, es decir, una función de adaptación, sumisión y justificación del orden existente.

(2) Carlos Marx, "En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel", en Carlos Marx y Federico Engels, La sagrada familia, traducción de Wenceslao Roces, Grijalbo, México, 1986, p. 3.

(3) Apuntes de clase, junio de 1988. Facultad de Filosofía y Letras, División de Posgrado.

En el caso de Engels es importante señalar su análisis del cristianismo primitivo que ofrece, según él, curiosos puntos de contacto con el movimiento obrero moderno. Ambos, el cristianismo y el socialismo obrero predicarían una especie de liberación de la servidumbre y la miseria. En su libro titulado La guerra de los campesinos en Alemania, Engels señala que los contenidos de clase pasan a la religión. En este sentido intenta demostrar que la posición de Lutero expresaba cierta posición de clase, y Thomas Münzer otra:

"En mi exposición, en la que me limito a describir a grandes rasgos el curso histórico de la lucha, trato de explicar el origen de la guerra campesina, la posición ocupada por los diferentes partidos que intervenían en ella, las teorías políticas y religiosas con que estos partidos procuraban explicarse ellos mismos su posición, y por último, el propio desenlace de la lucha como una consecuencia necesaria de las condiciones históricas de la vida social de estas clases en aquella época." (4)

Por su parte, Lenin desarrolla en sus textos sobre este tema esencialmente dos tesis: a) que la religión es el "opio del pueblo" y b) que la religión es un asunto privado. Esta conclusión se derivaría de un minucioso análisis realizado por Georges Labica de la bibliografía sobre Lenin y la religión. (5)

Al parecer lo que resalta en esta posición de Lenin, es su insistencia en la necesidad de privilegiar la concepción materialista:

"El marxista debe ser materialista, o sea, enemigo de la religión; pero debe ser un materialista dialéctico, es decir, debe plantear la lucha contra la religión no de modo inconcreto, no en un terreno abstracto, puramente teórico, de prédica siempre igual, sino de modo concreto, sobre la base de la lucha de clases que se libra de hecho y que educa a las masas más que nada y mejor que nada." (6)

Este planteamiento, fundado en las obras filosóficas como Materialismo y empiriocriticismo, no deja de ser unilateral y abstracto (pese al propio Lenin). Más que fundamentar una posición centrada en análisis de la función práctica de la Iglesia, parecería que sostiene las bases del "ateísmo militante". Por otro lado, resulta unilateral ya que no insistiría lo suficiente en el aspecto de la protesta.

Quién ha recuperado el planteo ambivalente del joven Marx sobre la religión ha sido Antonio Gramsci. En efecto, Gramsci percibe que la religión puede ser en ciertas condiciones históricas una ideología de los oprimidos o de los opresores. Gramsci precisa que no hay que analizar este fenómeno como un problema ontológico (¿el ser determina a la conciencia o viceversa?) sino más bien como un problema práctico, es decir, por un modo de comportamiento que se deriva de cierta concepción del mundo. En este sentido, para Gramsci

(4) F. Engels, Prefacio a La guerra campesina en Alemania, en C. Marx y F. Engels, Obras escogidas, tomo II, Progreso, Moscú, 1979, p. 168.

(5) Georges Labica, "Lenin y la religión", en Varios, Filosofía y religión, Grijalbo, Colección Teoría y Praxis, México, 1976.

(6) Citado por G. Labica, op. cit., p. 336.

la religión puede conducir históricamente a dos actitudes opuestas: la activa y progresista del cristianismo primitivo y la pasiva o conservadora del cristianismo jesuítico.

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

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

Así pues, la crítica de Gramsci a la religión está ligada a la función social que pueda cumplir en condiciones históricas determinadas. Es interesante destacar que cuando él analiza la función social de la Iglesia italiana a partir de 1870 a 1920, encuentra en ella un rasgo conservador y antinacional. De esta función reaccionaria deduce un programa inicial de lucha: enfrentamiento al papado (los jesuitas) para realizar la unidad nacional italiana.

Hacia el año de 1917, a raíz de la influencia de la revolución rusa, se presenta en Italia un movimiento amplio de ocupación de tierras, lo cual crea la posibilidad de una insurrección campesina. Gramsci advierte que este movimiento se convierte en una verdadera amenaza que hace gravitar la hegemonía de la Iglesia. A este movimiento se añade posteriormente nuevas formas de organización dentro del mundo católico. Debido a su exclusión de la Italia "legal", el catolicismo italiano se había estructurado en organizaciones paralelas al aparato eclesiástico. Una forma de organización paralela fue el Partido Popular Italiano. (8)

Se ve pues que para Gramsci, los movimientos campesinos y populares pueden expresarse a través de organizaciones católicas. Esto se debe a que el catolicismo en ciertas condiciones históricas puede convertirse en una especie de ideología orgánica del campesinado. En este sentido, Gramsci señala que el Partido Popular ha sido históricamente necesario como una forma de organización de carácter

transitorio. Ciertamente es que en Gramsci existe cierta ambivalencia en su concepción sobre la religión. Esto se observa claramente cuando la caracteriza en otros lugares de su obra, como una concepción incoherente o "asistemática" más próxima al sentido común y el folklore. Sin embargo conviene señalar que dicha ambigüedad resulta explicable si tenemos en cuenta que Gramsci se vio limitado por la misma realidad que no pudo ofrecerle mayores perspectivas. En este sentido no tuvo ocasión de ver las nuevas experiencias que surgieron después de la Segunda Guerra.

(7) Antonio Gramsci, El materialismo histórico y la filosofía del B. Croce, Juan Pablos, México, 1975, p. 23

(8) Cfr. Hughes Portelli, Gramsci y la cuestión religiosa, Laia, Barcelona, 1977, especialmente pp. 110-130.

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

Ahora bien, con base en estas orientaciones metodológicas podemos plantearnos la siguiente pregunta: ¿Cuál ha sido la función ideológica y política de la Iglesia en América Latina?

Resulta evidente que hasta hoy dicha función haya sido fundamentalmente de carácter negativo, es decir, que desde la colonia y pasando por la República, lo que predomina en la Iglesia latinoamericana es su papel conservador, de adaptación, sumisión y justificación del orden social existente.

Esta situación está bien expresada por Camilo Torres:

"La política de la Iglesia ha sido más de conservación de una sociedad que se supone cristiana, que la de cristianizar. La evangelización española logró que los latinoamericanos adquiriéramos una serie de formas exteriores del cristianismo, pero no se llegó a implantar dentro de nuestra cultura espiritual. De allí que nuestro apostolado le haya puesto énfasis al culto externo, des- cuidando la adhesión por convicción al Evangelio."(9)

Refiriéndose en particular a la Iglesia de su país, Camilo Torres señala lo siguiente:

"El peor lastre de la Iglesia colombiana es tener bienes y tener poder político. Estos bienes son el resultado de la actitud de los dirigentes que la han rodeado de garantías económicas y legales."(10)

Es interesante hacer notar que la situación de la Iglesia en América Latina presenta diferencias y particularidades con respecto a sus relaciones con el poder político. En algunos países como Uruguay, una temprana separación entre la Iglesia y el Estado, a principios de este siglo, evitó la aparición de conflictos y enfrentamientos alrededor de la cuestión religiosa. De esta manera las relaciones entre la Iglesia y el Estado se desarrollaron sin mayores interferencias. Al parecer, también en Chile el problema religioso nunca presentó rasgos de enfrentamiento ni ocupó un papel central en la vida política y social.

(9) Camilo Torres, Cristianismo y revolución, Era, México, 1972, p. 392.

(10) *ibid.*, p. 394.

Salvo esas excepciones (Uruguay y Chile) y quizás otro país que habría que investigar con mayor profundidad, en el resto de América Latina es evidente que la cuestión religiosa ocupó un lugar central en la vida política, además de caracterizarse por presentar un cuadro de relaciones casi siempre violentas frente al Estado. En el caso de Argentina, entre 1896 y 1918 el enfrentamiento con la Iglesia alcanzó extrema violencia. Incluso en el movimiento de la Reforma Universitaria que se extendió por toda América Latina hasta 1930, el elemento religioso siempre fue un factor importante en cuanto se hallaba presente a la hora de definir tareas políticas inmediatas. Esto se debía a que la ligazón de la Iglesia con los "dueños de la tierra" marcaba, al interior de cada país latinoamericano, su imagen tradicional. Por esta razón, la lucha de los universitarios presentó un matiz antioligárquico junto a sus demandas nacionalistas, antiperuistas y democráticas.

Es justamente en el contexto de este proyecto de rebelión de las clases medias latinoamericanas, y particularmente de sus jóvenes estudiantes e intelectuales, donde surge en los primeros años de 1960 las expresiones más vigorosas de un compromiso cristiano con la liberación social. Uno de los movimientos más radicales que cuestionaron a la Iglesia fue el de los llamados "cristianos guerrilleros".

Por una parte, este movimiento, ejemplificado por Camilo Torres en Colombia y por Néstor Paz en Bolivia, derrumba definitivamente el mito de que los cristianos sin ser necesariamente ateos, no pueden asumir una actitud revolucionaria.

Según Néstor Paz, incorporado a la guerrilla de Teoponte en Bolivia en el año de 1970:

"Creo que en nombre del Evangelio podemos impulsar, sin determinar lo concretamente, un socialismo, porque entre las soluciones que hoy descubrimos en el mundo no hallamos de momento otra mejor que pueda ser impulsada con el principio de amor." (I1)

Por su parte, Camilo Torres expresa lo siguiente al respecto:

"Mi sacerdocio y su ejercicio se cumplen en la realización de la revolución colombiana... La concepción errada del cristianismo de que es necesario sufrir todas las injusticias en esta vida, aguantar hambre y miseria porque en el futuro vamos a tener un premio, ha sido una de las formas como se ha deformado el cristianismo, y que ha permitido al marxismo decir que la religión es el opio del pueblo." (I2)

(I1) Néstor Paz, en Manuel Mercader Martínez, Cristianismo y revolución en América Latina, Diógenes, México, 1974, p. 94.

(I2) Camilo Torres, Cristianismo y revolución, op. cit. p. 419.

Hay que señalar que mientras este tipo de actitudes se caracterizan por una ruptura total con el sistema de la Iglesia, existen otro tipo de movimientos que prefieren desarrollar sus actividades paralelamente a esta institución. En este sentido cabe mencionar aquellos miembros de la Iglesia que siguen el ejemplo de San Francisco de Asís y se van a vivir como pobres en sectores proletarios. Esta actitud simplemente se limita a tomar contacto con creyentes de las clases más bajas haciendo sentir en ellos la "Presencia de Cristo". Un ejemplo de este comportamiento lo constituye los miembros de la parroquia América, en México. (13)

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

Otro movimiento muy importante, es el de los cristianos que desarrollan sus actividades a través de partidos revolucionarios. Su objetivo ya no es la búsqueda de cambios parciales, limitados localmente, sino que más bien ven la necesidad de la transformación de las estructuras sociopolíticas. Como ejemplo de este caso se puede mencionar a los "Cristianos por el Socialismo", que desarrollaron sus actividades durante el gobierno de Salvador Allende, en Chile, 1972.

En este movimiento, se encuentra una definición más avanzada acerca de las relaciones que deben darse entre cristianos y marxistas: Según ellos se debía poner en práctica la siguiente Tesis del Che:

"Los cristianos deben optar definitivamente por la revolución, y muy en especial en nuestro continente, donde es tan importante la fe cristiana en la masa popular; pero los cristianos no pueden pretender, en la lucha revolucionaria, imponer sus propios dogmas, no hacer proselitismo para sus iglesias, deben venir sin la pretensión de evangelizar a los marxistas y sin la cobardía de ocultar su fe para asimilarse a ellos." (14)

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

(13) Cfr. Miguel Concha y Jorge Iñiguez, Cristianos por la revolución en América Latina, Grijalbo, México, 1977.

(14) Primer Encuentro Latinoamericano "Cristianos por el socialismo" (conclusión al texto final) realizado en Santiago de Chile, 23 al 30 de abril de 1972. Cfr. edición de Siglo XXI, México, p.95.

Finalmente digamos algo sobre el movimiento de la Teología de la Liberación. Los principales rasgos de este movimiento serían tres:

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

Según Leonardo Boff, "en el afán de detectar los mecanismos generadores de la pobreza, la Teología de la Liberación se vio urgida a buscar una racionalidad más pertinente que aquella que le ha ofrecido la tradición teológica por la filosofía. Las ciencias sociales han ofrecido el instrumental analítico capaz de descubrir las causas estructurales de la opresión y de elaborar modelos alternativos." (15)

Aunque diversos autores han precisado que la Teología de la Liberación se nutre en especial de la teoría de la dependencia y no de cualquier ciencia social, lo que importa señalar es que su fuente principal lo constituye la teoría marxista. En este sentido se explica la necesidad de reinterpretar la doctrina cristiana a la luz de las siguientes categorías:

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

Sobre esta reinterpretación, Gustavo Gutiérrez, fundador de la Teología de la Liberación señala que "la historia que vivimos es la única historia" (16) y que por tanto la salvación no puede darse en el más allá sino en la única historia que existe y que es real, material y objetiva. En consecuencia la reflexión no debe centrarse en esencias inmutables y universales sino en la posibilidad de que el hombre pueda cambiar su realidad histórica.

Hay pues coincidencia entre los teólogos de esta corriente en sentido de incorporar las categorías marxistas como la racionalidad más pertinente para cambiar la realidad:

"Todos ellos, actores y militantes de este sector radical de la Iglesia, concuerdan en que esta racionalidad les provee el instrumental científico necesario para desideologizar la realidad y entenderla objetivamente, y poder así formular críticas a las ideologías y a las prácticas sociales de los cristianos, en un proyecto histórico de transformación de la sociedad para acercarse al Reino de Dios." (17)

(15) Leonardo Boff, "La teología desde la cautividad y la liberación", en anexo del libro de Miguel Concha y Jorge Iñiguez, op.cit. p.141.

(16) Citado por Samuel Silva Gotoy, "El pensamiento religioso" en Varios, América Latina en sus ideas, Siglo XXI, México, 1986, p.129.

(17) Samuel Silva Gotoy, op.cit., p.146.

Se ve pues que el acercamiento de los cristianos al marxismo necesariamente derivó en una transformación del concepto tradicional de la religión. En la medida en que asume una visión científica de la historia, la religión deja de ser tal, es decir, deja de ser opio, y pasa a convertirse en una reflexión crítica y revolucionaria.

Ahora bien, retomando la idea planteada al principio de este capítulo acerca de la posible identidad doctrinal entre marxismo y cristianismo, cabe señalar que algunos autores afirman lo contrario argumentando que si bien existen coincidencias de carácter teórico (principalmente porque plantean como objetivo la liberación del oprimido) sin embargo, habría que matizar este problema.

Decíamos anteriormente que en el debate europeo, muchos marxistas católicos plantearon en el pasado la necesidad de que el materialismo histórico se nutriera de ideas tales como el humanismo cristiano y su perspectiva trascendental (caso de Roger Garaudy). En América Latina también encontramos posiciones similares. Incluso entre los dirigentes más destacados del marxismo latinoamericano se afirma la posibilidad de compatibilizar la fe cristiana con la filosofía marxista en general. Este sería el caso de Clodomiro Almeyda, quien señala lo siguiente:

"Pienso fundamentalmente, que la convergencia política entre las fuerzas cristianas que se han liberado del tutelaje reaccionario, y que reflejan por tanto auténticamente el contenido emancipador del Evangelio, y las demás fuerzas sociales, políticas e ideológicas que trabajan por el socialismo, no debe ser entendida como una mera coincidencia táctica, sino como un consenso de proyección y alcance estratégicos. Así lo ha formulado también recientemente Fidel Castro, y creo que está en la razón.

"Y ello porque la común participación de cristianos y no cristianos -marxistas o laicos- en la empresa de la construcción de una sociedad democrática y socialista, diluye y esfuma progresivamente las diferencias de sus respectivos enfoques ideológicos de la realidad humana. En efecto, al comprometerse vitalmente el cristiano en la lucha por la democracia y el socialismo como forma de contribuir a la realización de los valores cristianos (valores que son para ellos trascendentes, y van más allá de lo temporal), se acerca, disminuye la distancia y se aproxima lo temporal a lo sobrenatural, y en cierto modo se esboza una síntesis entre la tierra y el 'más allá', en la que el acento real, el énfasis concreto y operativo está puesto en la conducta en este mundo." (18)

Así pues, vemos que para los cristianos y algunos dirigentes marxistas latinoamericanos, existe una identidad entre cristianismo y marxismo. Esta identidad exige por tanto, un replanteo del problema en términos de una coincidencia teórica y política. La incorporación de los cristianos a la lucha por el socialismo está demostrando que sin esa participación resulta ya imposible la revolución latinoamericana.

(18) Clodomiro Almeyda, Liberación y fascismo, Nuestro Tiempo, México, 1979, p. 192.

Conclusión

Al iniciar esta investigación, queríamos comprender las razones por las cuales, salvo en Cuba y Nicaragua, no se ha desarrollado un proyecto revolucionario en América Latina. Después de haber examinado la historia del marxismo latinoamericano, podríamos concluir señalando que, una de las razones principales, además de la falta de una teoría de la cuestión nacional, fue la ausencia de un partido o coalición de fuerzas políticas que supiera encauzar positivamente las numerosas movilizaciones populares.

La historia de muchos partidos marxistas-leninistas o trotskistas en nuestros países, revela que su principal error fue la pretensión de realizar un programa no solamente obrerista sino también falsamente internacionalista. Esto llevó a una práctica política que acabó despreciando la participación de otros sectores sociales, como la pequeña burguesía, los estudiantes, cristianos, grupos étnicos, mujeres, etcétera. El hecho de que un partido se autodenigne como "marxista-leninista", no significa nada. El carácter de vanguardia, tal como lo muestra el proceso cubano y nicaragüense, es una posición que se gana en la lucha, en la medida en que las clases populares, y no solamente los obreros, aceptan sus orientaciones políticas. Para poder asumir la dirección política, el partido o frente revolucionario, necesita, antes que nada, interpretar correctamente la cuestión nacional, esto es, la articulación histórica entre las reivindicaciones de clase y las reivindicaciones de carácter nacional.

La falta de una teoría adecuada al respecto, ha dado origen a graves deformaciones ideológicas y políticas, con la consiguiente prolongación indefinida de la explotación y de la dependencia. Es importante destacar que, las dos concepciones más equivocadas en el pensamiento marxista latinoamericano, fueron las siguientes:

Por una parte, la concepción stalinista que subsumía lo nacional en lo internacional, es decir, la idea de que todos los países latinoamericanos, sin excepción, se podían englobar en la categoría general de los países capitalistas o semicoloniales, y que por tanto, lo que había hacer, era, rechazar el nacionalismo, por ser una "ideología burguesa" y embarcarse en un programa clasista.

Por otra parte, la concepción, no menos equivocada, que desde una posición ultra-nacionalista, rechazaba las experiencias "ajenas" incluidas la teoría general del capitalismo y de la cuestión nacional. Según esta concepción, la historia de América Latina sería tan pecu-

liar y excepcional que nuestro proceso de cambio social escaparía a las determinaciones que han dado origen a otros procesos revolucionarios.

Ahora bien, ¿podemos afirmar que dichas concepciones han sido superadas? Al parecer, en muchos países latinoamericanos siguen vigentes porque predomina un marxismo dogmático.

Como alternativa a este doble equívoco, es necesario impulsar un marxismo creador, crítico y autocrítico, que maneje una nueva concepción de la cuestión nacional como algo que se desarrolla y se enriquece constantemente. Esto supone partir de los marxistas clásicos (ya que en ellos se hallan sintetizados los conocimientos adquiridos sobre esta cuestión hasta cierta época) y continuar generando análisis permanentes sobre los problemas que surgen de la praxis política en otras condiciones históricas. Desarrollar un marxismo creador, significa, sobre todo, crear la posibilidad de prever la praxis revolucionaria. Para ello, es necesario elaborar un conocimiento concreto que no sea reflejo de la inmediatez sino un concreto pensado, lo cual quiere decir, que debemos pasar obligatoriamente por el plano de la abstracción y la generalización de conceptos teóricos. Al realizar este proceso, no debemos inhibirnos para crear nuevos conceptos ya que no basta remitirse a lo que otros han pensado.

Para impulsar un nuevo enfoque de la cuestión nacional en América Latina, es necesario retomar y criticar el marxismo europeo. Necesitamos estar convencidos de que su validez teórica sólo puede ser posible en la medida en que nos aclara la realidad social de nuestros países. Esto significa que si ese marxismo no aporta conocimientos sobre esa realidad, carece entonces de vigencia y sólo puede ser considerado como un conjunto de conceptos caducos o anacrónicos.

Así pues, podemos concluir que, en el caso de Marx, sólo tienen vigencia los conceptos sobre la cuestión nacional desarrollados principalmente en sus trabajos sobre Irlanda y la comuna rural rusa. En cambio, son caducos sus concepciones filosóficas abstractas sobre el desarrollo histórico, principalmente expuestas en el Manifiesto Comunista, el Prólogo a la Contribución de la economía política y el primer tomo de El Capital. Estas concepciones, no sirven hoy para explicar la realidad de América Latina, ya que favorecen una interpretación eurocentrista y colonialista, tal como se observa en los planteamientos de algunos marxistas, como el argentino Juan Justo, y otros que reflejan el pensamiento de la Segunda Internacional.

En lo que se refiere a la concepción de Marx sobre Irlanda, ésta adquiere una gran actualidad en América Latina ya que fundamenta una interpretación científica sobre la necesidad de un verdadero proyecto de independencia nacional como condición para llegar al socialismo.

En cuanto a los trabajos de Marx sobre la comuna rural rusa, también adquieren un valor actual, ya que nos permiten fundamentar, sólidamente, la necesidad de pasar al socialismo a partir de la supervivencia de elementos positivos en las comunidades indígenas. Esta aportación de Marx puede articularse de manera fecunda con las concepciones de Mariátegui, con lo cual tendríamos una fundamentación más amplia al respecto. Claro está que todo esto sólo tiene sentido en aquellos países donde existe una mayoría poblacional indígena (Perú, Bolivia, Ecuador, Guatemala, etc.)

En el caso de Lenin, la realidad actual de América Latina, invalida algunas de sus concepciones. En primer lugar, su apreciación sobre el carácter progresista de la migración campesina a las ciudades. No podemos aceptar, en este sentido, su valoración negativa de las tradiciones indígenas que, según él, son supervivencias "retrógradas" y "retardatorias". Al contrario, lo que demuestra su carácter positivo, es el resurgimiento de fuertes movimientos étnicos capaces de articular reivindicaciones democráticas.

En segundo lugar, la realidad actual de América Latina, invalida el concepto leninista de la democracia. Lejos de ser un instrumento de control burgués, los movimientos sociales surgidos en países como Brasil, Argentina, Chile o México, están demostrando que la democracia puede ser una reivindicación central para la lucha por el socialismo. En este sentido, la definición de Lenin sobre la democracia burguesa, exige ser replanteada en otros términos. Tal como se ve en estos movimientos populares, existe la posibilidad de lograr conquistas importantes en el terreno de los derechos humanos, de la libertad de prensa, reunión, etc. Ciertamente es que estas conquistas pueden ser consideradas como fines en sí, y no así como simples medios legales que en el actual sistema capitalista, permiten avanzar poco a poco al socialismo. Es necesario, por tanto, que dichas conquistas se profundicen, hasta que que se desarrolle un proceso de transformación total. Se trata entonces de replantear la concepción leninista como un proyecto socialista que no niegue la democracia, ni que la posponga para después, sino que la incluya como reivindicación cotidiana, ya que, ella es consustancial e indisoluble del verdadero socialismo.

Pero, también hay concepciones de Lenin que siguen teniendo un valor actual. Por ejemplo, su planteo sobre la necesidad de una liberación nacional frente al imperialismo. Ciertamente, aquí tenemos que matizar un poco. No se trata de revalorar su concepción del "internacionalismo proletario" ya que ella se fundamentó en la subestimación de lo nacional. Lo que podríamos rescatar de Lenin es la idea de lucha entre una nación oprimida y otra nación opresora. Este enfoque tendría que ver con el modo en que Marx se planteaba la cuestión irlandesa. Así entendida la cuestión nacional en Lenin, puede servir como una herramienta útil para comprender la coyuntura actual de América Latina. Puede ser sumamente fructífero rela-

cionarla con la concepción planteada por el Che Guevara acerca del carácter continental de la lucha en América Latina.

Al volcar nuestra mirada sobre el marxismo europeo, no sólo vemos que en él (sobre todo en Marx y Lenin), hay una concepción rescata-ble de la cuestión nacional en términos de la lucha entre una nación oprimida y otra nación opresora. También podemos rescatar otra idea, entendida ya no de una manera "externa" sino como "interna". De lo que se trata entonces, en este último caso, es de interpretar lo nacional como un problema de integración o hegemonía interna. Esto supone plantear la cuestión en términos de la necesidad de identidad cultural y ampliación del espacio democrático, como lucha de clases alrededor del conflicto entre un principio nacional-estatal y otro nacional-popular. En torno a esta concepción, podemos rescatar muchas ideas desarrolladas por diversos pensadores como Otto Bauer, Ber Borjov y, sobre todo, Gramsci.

Resumiendo hasta aquí, podemos afirmar que, en el marxismo europeo, se puede recuperar las dos tradiciones de pensamiento sobre la cuestión nacional, una que enfatiza más sobre la relación externa de la nación (Marx, Lenin) y otra que enfatiza más sobre la relación interna (Bauer, Borjov, Gramsci).

Es sumamente importante señalar que para América Latina, estas dos maneras de plantear la cuestión nacional son válidas, puesto que no se pueden considerar como antagónicas sino más bien como complementarias. Ambas tradiciones de pensamiento nos permiten comprender nuestro problema ya no como una equívoca oposición entre clase y nación o entre nacionalismo e imperialismo.

Si se tiene en cuenta que no hay una vulgar oposición, el problema que se presenta para los marxistas latinoamericanos, es la articulación de una doble tarea. Por una parte, luchar por la hegemonía socialista dentro un proyecto nacional-popular, profundizando cada vez más la democracia. Por otra parte, luchar por la soberanía nacional ya que sólo así podrá asegurarse la hegemonía interna y la democracia.

Tal sería la conclusión general a que podemos llegar en este trabajo.

Nuevos y graves problemas se presentan para América Latina en los próximos años. Entre esos problemas, se destacan el asunto de la deuda exterior y la reducción del empleo, tanto para las masas urbanas y rurales. Ante estos problemas ¿en qué medida nuestra conclusión podría mantenerse vigente?

Pensamos que los elementos teóricos aquí propuestos, pueden servir si se tiene en cuenta que, en el caso de la deuda, la solución de los distintos gobiernos de América Latina requiere hoy una coordinación a nivel continental. Esto demuestra que las necesidades para conformar la unidad latinoamericana, son cada día mayores.

Por otra parte, los países latinoamericanos requieren también de soluciones inmediatas a nivel interno. Basta mencionar la tremenda marginación de grupos mayoritarios como el campesinado y la clase media, los cuales sólo parecen tener, como única alternativa, el llamado "cuenta-propismo" o "auto-empleo". Para enfrentar este tipo de problemas, generados por un desarrollo ajeno que requiere cada vez menos de nuestra fuerza de trabajo, la solución tendrá que pasar necesariamente por la democratización del Estado. Esto supone devolver al pueblo la iniciativa y la posibilidad de elegir que tipo de desarrollo es el que mejor prefiere. Si la democracia significa participación del pueblo en la cosa pública, es evidente que, sin ella, no podrá desarrollarse, de ningún modo, un proyecto socialista de nación.

Bibliografía citada

Alba Víctor, Historia del movimiento obrero en América Latina, Libreros Mexicanos Unidos, México, 1964.

Almeida Clodomiro, Liberación y fascismo, Nuestro Tiempo, México, 1979.

Anderson Perry, "Norberto Bobbio y la democracia directa", en la revista Nexos, n° 122, México, febrero de 1982.

Arguedas Sol, "Socialdemocracia y América Latina", número especial de la revista Estudios Políticos, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, 1984.

Arió José, Marx y América Latina, Alianza, México, 1982

Arió José, "Asedio al socialismo argentino, un intento de recreación", en la revista Nueva Sociedad, n° 92, San José, Costa Rica, 1987.

Ariamendi Rodney, Lenin, la revolución y América Latina, Grijalbo, Colección Teoría y Praxis, México, 1976.

Ariamendi Rodney, Uruguay y América Latina en los años 70, Cultura Popular, México, 1979.

Aubet María José, Rosa Luxemburgo y la cuestión nacional, Anagrama Barcelona, 1977.

Bagú Sergio, y otros, Problemas del subdesarrollo latinoamericano, Nuestro Tiempo, México, 1976.

Bate F. Luis, Cultura, clases y cuestión étnico nacional, Juan Pablos, México, 1984.

Bate F. Luis, Sociedad, formación económico y cultura, Ediciones de cultura popular, México, 1978.

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

Bernstein Edward, Los preocupamientos del socialismo y las tareas de la Socialdemocracia, Fontamara, Barcelona, 1975.

Bernstein Edward, "La Socialdemocracia alemana y los disturbios turcos", en Kautsky y otros, La Segunda Internacional y el problema nacional y colonial, primera parte, Cuadernos de Pasado y Presente, México, 1978.

Bonfil Batalla Guillermo (compilador) Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina, Nueva Imagen, México, 1981.

Bonfil Batalla Guillermo y otros, América Latina: etnodesarrollo y etnocidio, Ediciones FLACSO, San José, Costa Rica, 1982.

Borojov Ber, Nacionalismo y lucha de clases, Introducción y compilación de José Luis Najenson, Cuadernos de Pasado y Presente, México, 1979.

- Bloom F. Salomon, El problema nacional en Marx, Siglo XXI, México, 1975.
- Brandt Willy, Kreisky Bruno, Palme Olaf, La alternativa socialdemócrata, Blume, Barcelona, 1977.
- Bruna Susana, Chile, la legalidad vencida, Era, México, 1976.
- Bruna Susana, "Democracia burguesa y democracia socialista" en la revista Historia y Sociedad, n° 22, México, 1979.
- Cardoso Fernando Henrique y Faletto Enzo, Desarrollo y dependencia en América Latina, Siglo XXI, México, 1970.
- Chantal Barre Marie, Ideologías indigenistas y movimientos indios, Siglo XXI, México, 1983.
- Claudín Fernando, Eurocomunismo y socialismo, Siglo XXI, México, 1978.
- Claudín Fernando, "Crisis del sistema capitalista imperialista y revolución social en Lenin", en Varion, La crisis del capitalismo en los años veinte, Cuadernos de Pasado y Presente, México, 1978.
- Concha Miguel e Iguíñez Jorge, Cristianos por la revolución en América Latina, Grijalbo, México, 1977.
- Colombres Adolfo, La colonización cultural de la América indígena, Ediciones Quinto Sol, Quito, 1976.
- Colombres Adolfo, La hora del "bárbaro", Premiá, México, 1982.
- Cueva Agustín, El desarrollo del capitalismo en América Latina, Siglo XXI, México, primera edición 1977.
- Cueva Agustín, Teoría social y procesos políticos en América Latina, Edicol, México, 1979.
- Debray Régis, La crítica de las armas, 2 tomos, Siglo XXI, 1975.
- De Ipola Emilio, Ideología y discurso populista, Folios, México, 1983.
- Documentos de la Segunda Reunión de Barbados, Indianidad y descolonización en América Latina, Nueva Imagen, México, 1979.
- Emmanuel Arghiri y otros, Imperialismo y comercio internacional, (el intercambio desigual), Cuadernos de Pasado y Presente, México, 1971.
- Fischer Ernst, Recuerdos y reflexiones, Siglo XXI, España, 1976.
- Franco Jean, La cultura moderna en América Latina, Joaquín Mortiz, México, 1971.
- Glozman G.M., Clases y naciones, Estudio, 1975.
- González Casanova Pablo, Imperialismo y liberación en América Latina, Siglo XXI, México, 1978.
- Gramsci Antonio, Cuadernos de la cárcel, (4 tomos), Edición a cargo de Valentino Gerratana, Era, México, 1981.

Gramsci Antonio, Antología, Selección y traducción de Manuel Sacristán, Siglo XXI, México, 1981.

Gruppi Luciano, El pensamiento de Lenin, Grijalbo, Colección Teoría y praxis, México, 1980.

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

Halperin Donghi Tulio, Historia contemporánea de América Latina, Alianza Editorial, México, 1983.

Halperin Donghi Tulio, "Nueva narrativa y ciencias sociales" en Varios, Más allá del boom, literatura y mercado, Marcha Editores, México, 1981.

Harnecker Marta, "Los cristianos en la revolución sandinista. Diálogo con el Comandante Luis Carrión", en la revista Nueva Sociedad, n° 88, México, 1987.

Haupt Georges, Neill Claudic, Marx y Engels frente al problema de las naciones, Fontamara, Barcelona, 1978.

Hobsbawn J. Erick, Marxismo e historia social, Universidad Autónoma de Puebla, México, 1983.

Hobsbawn J. Erick, Rebeldes primitivos, Ariel, Barcelona, 1983.

Humbert-Droz Jules, "Sobre los países de América Latina", en Sexto Congreso de la Internacional Comunista, segunda parte, Cuadernos de Pasado y Presente, México, 1978.

Jaguaribo Helio (et, al.) La dependencia político-económica de América Latina, Siglo XXI, México, 1974.

Kaltajohian Suren, "El concepto de nación", en la revista Historia y Sociedad, n° 8, México, 1975.

Karol K.S. Los guerrilleros en el poder, Seix Barral, Barcelona, 1972.

Kolakovsky Leuzek, Las principales corrientes del marxismo, tomo 2, Alianza Editorial, Madrid, 1982.

Laclau Ernesto, Política e ideología en la teoría marxista, Siglo XXI, México, 1980.

La Torre Hugo, La revolución de la Iglesia latinoamericana, Joaquín Mortiz, México, 1969.

Lenin V.I., La lucha de los pueblos de las colonias y países dependientes contra el imperialismo, Progreso, Moscú, s/f.

Lenin V.I., La enfermedad infantil del "izquierdismo" en el comunismo, Pekín, 1972.

Lenin V.I. ¿Qué hacer? Edición a cargo de Vittorio Strada. Contiene las Actas del II Congreso del POSR y las intervenciones de Akimov, Axelrod, Flaizánov, Bojdanov, Murtov, Riazánov, Trotsky) Ediciones Era, México, 1977.

Lenin V.I., "Tesis adicionales sobre los problemas nacional y colonial", en Los cuatro primeros congresos de la Internacional Comunista, primera parte, Cuadernos de Pasado y Presente, México, 1981.

Liebman Marcel, La prueba del poder, Grijalbo, 2 tomos, Colección Teoría y Praxis, México, 1979.

Lipschütz Alejandro, Marx y Lenin en la América Latina y los problemas indigenistas, Casa de las Américas, La Habana, 1974.

Löwy Michael, Haupt Georges, Los marxistas y la cuestión nacional, Fontamara, Barcelona, 1980.

Löwy Michael, El marxismo en América Latina (Antología), Era, México, 1980.

Löwy Michael, "Trayectoria de la Internacional Socialista en América Latina," en la revista Cuadernos Políticos, n° 29, México, 1981.

Lozano Lucrecia, De Sandino al triunfo de la revolución, Siglo XXI, México, 1985.

Marini Ruy Mauro, Dialéctica de la dependencia, Era, México, 1973.

Mariátegui José Carlos, Obras, (dos tomos) Casa de las Américas, La Habana, 1982.

Mármora Leopoldo, El concepto socialista de nación, Cuadernos de Pasado y Presente, México, 1980.

Marx Karl, Engels Friedrich, Materiales para la historia de América Latina, Cuadernos de Pasado y Presente, México, 1972.

Marx K., Engels F., Imperio y colonia. Escritos sobre Irlanda, Cuadernos de Pasado y Presente, México, 1979.

Marx K., Engels F., Escritos sobre Rusia II, El porvenir de la comuna rural rusa, Cuadernos de Pasado y Presente, México, 1980.

Marx K., Engels F., La cuestión nacional y la formación de los estados, Cuadernos de Pasado y Presente, México, 1980.

Marx K., Engels F., Danielson Nikolai F., Correspondencia 1868-1895, Siglo XXI, México, 1981.

Marx K., Engels F., Obras escogidas, (tres tomos), Progreso, Moscú, 1973.

Morales Carlos, "Trayectoria y perspectivas de la Internacional Socialista en América Latina", en Cuadernos del Centro de Estudios Latinoamericanos (CELA), Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, México, 1982.

Nair Tom, Los nuevos nacionalismos en Europa, Península, Barcelona, 1979.

Paredes Edgar, Del Búfalo Enzo, El pensamiento crítico latinoamericano, Nueva Sociología, México, 1979.

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

Pérus Françoise, Historia y crítica literaria. El realismo social y la crisis de la dominación oligárquica, Casa de las Américas, La Habana, 1982.

Petras James, Clases, Estado y poder en el Tercer Mundo, Fondo de Cultura Económica, México, 1986.

Portantiero Juan Carlos, Los usos de Gramsci, Folios, México, 1981.

Portantiero Juan Carlos, "La internacionalización de la política y de la ideología en América Latina", en Varios, Proyectos de recambio y fuerzas internacionales en los 80, Edicol, México, 1980

Portelli Hugues, Gramsci y el bloque histórico, Siglo XXI, México, 1983, primera edición en español, 1973.

Poulantzas Nicos, Estado, poder y socialismo, Siglo XXI, México, 1984.

Rama Angel, Transculturación narrativa en América Latina, Siglo XXI, México, 1982.

Ribeiro Darcy, Las Américas y la civilización, Extemporáneos, México, 1977.

Ribeiro Darcy, "Etnicidad, Indianidad y Campesinado", en Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales, n°103, número dedicado a la cuestión étnica en América Latina, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, México, 1981.

Rivera Gusicuanqui Silvia, "Luchas campesinas contemporáneas en Bolivia: el movimiento katarista", en René Zavaleta (compilador) Bolivia hoy, Siglo XXI, México, 1983.

Rodriguez Carlos Rafael, Cuba en el tránsito al socialismo 1959-1963, Siglo XXI, México, 1978.

Rufinelli Jorge, El lugar de Rulfo, Universidad Veracruzana Jalapa, México, 1980.

Sánchez Vázquez Adolfo, Ensayos marxistas sobre historia y política, Océano, México, 1986.

Silva Michelena Héctor, Sontag Heinz Rudolf, Universidad, dependencia y revolución, Siglo XXI, México, 1978.

Schram Stuart, Carrère D'Encausse Héleno, El marxismo y Asia 1853-1964, Siglo XXI, Buenos Aires, 1965.

Stalin J. El marxismo y el problema nacional y colonial, Lautaro, Buenos Aires, 1946.

Stavenhagen Rodolfo, Las clases sociales en las sociedades agrarias, Siglo XXI, México, 1982.

Terán Oscar, Discutir Mariátegui, Universidad Autónoma de Puebla, 1985.

Torres Camilo, Cristianismo y revolución, Era, México, 1972.

Varese Stefano, Proyectos étnicos y proyectos nacionales, SEP, México, 1982.

Varios, Historia del marxismo, volúmenes 2, 4, 5 y 6, Dirigida por Erick Hobsbawm, Bruguera, Barcelona, 1979.

Varios, Clases sociales y crisis política en América Latina, siglo XXI, México, 1981.

Varios, Los caminos de la democracia en América Latina, Fundación Pablo Iglesias, Madrid, 1984.

Varios, Las clases sociales en América Latina, Siglo XXI, México, 1983. Primera edición 1973.

Verón Eliseo, "Ideología y producción de conocimientos sociológicos en América Latina", en Varios, Ciencias Sociales: ideología y realidad nacional, Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires, 1970.

Kautsky Karl y otros, La Segunda Internacional y el problema nacional y colonial, 2 volúmenes, Cuadernos de Pasado y Presente, México, 1978.

Kautsky Karl, La dictadura del proletariado. Lenin V.I., La revolución proletaria y el renacido Kautsky, Orijalbo, Colección Teoría y Praxis, México, 1975.

Yurkievich Saul, La confabulación de la palabra, Taurus, Madrid, 1978.

Zavaleta Mercado René, Lo nacional popular en Bolivia, Siglo XXI, México, 1986.

Zavaleta Mercado René, El poder dual. Problemas de la teoría del Estado en América Latina, Siglo XXI, México, 1977.

Zavaleta Mercado René, "Notas sobre la cuestión nacional en América Latina" Ponencia presentada al XIV Congreso Latinoamericano de Sociología, San Juan, 1981 (mimeo)

Zavaleta Mercado René, "Consideraciones generales sobre la historia de Bolivia", en Varios, América Latina: historia de medio siglo, volumen I, Siglo XXI, México, 1979.