



Editorial

Dos momentos del pensamiento social latinoamericano

La primera revista teórica de CLACSO había nacido en un contexto latinoamericano y mundial muy diverso del actual. En efecto, *Crítica & Utopía Latinoamericana de Ciencias Sociales* apareció en Buenos Aires en septiembre de 1979. Su director, Francisco Delich, entonces Secretario Ejecutivo de CLACSO, recordaba quince años después las duras condiciones en que los científicos sociales del continente debían trabajar en esos años:

A mediados de la década pasada se habían derrumbado las democracias políticas en Chile y Argentina. Se había consolidado aquella herejía de la historia uruguaya, el golpe civil de Bordaberry contra las instituciones. Había terminado –con la muerte del general Velazco– la breve y rica historia de la Revolución Peruana, que en 1968 todavía convocaba alguna esperanza. Bolivia seguía su marcha errática entre la revolución y la contrarrevolución, prestando más atención a los mineros que a la modernización de Santa Cruz. En Paraguay, Stroessner, imperturbable, con fuerte apoyo brasileño, consolidaba el despotismo republicano. Brasil, a diez años del golpe militar contra Goulart, insinuaba el “milagro”. Ecuador parecía salir de una larga siesta colonial, expansión petrolera y dictadura militar mediante.

CyE
Año I
Nº 1
Junio
2008

Sabíamos –y así lo escribimos muchos de nosotros– que la sociedad sudamericana estaba mudando de piel (esto era visible) pero también su esqueleto. La expansión capitalista en el campo desarticulaba muy viejas formas sociales y se esparcía en fragmentos urbanos.

Sin embargo, algunos de estos cambios en la evolución natural –si así puede escribirse– de la historia social nos caían como piedras en la cabeza. Éramos unos profetas imprevisosos (*Crítica & Utopía* N° 17, página 1).

En condiciones adversas, Delich supo convocar a numerosos científicos sociales latinoamericanos –Juan Carlos Portantiero, Aldo Ferrer, Waldo Ansaldi, Ángel Flisfisch, Fernando Henrique Cardoso, Norbert Lechner, Juan Carlos Torre, Armand Mattelart, Héctor Schmucler, Mario R. dos Santos, Oscar Landi, Oscar Oszlak, Aníbal Ford, Torcuato Di Tella, Félix Schuster, Alberto Bialakowsky, Eduardo Rabossi, etc.– y de otros países del mundo –como Alain Rouquié, Adam Przeworski e Immanuel Wallerstein– para pensar o repensar temas como la naturaleza de las dictaduras latinoamericanas, el estado burocrático-autoritario, el problema de la participación política y social, la emergencia de la telemática, las ideologías liberal y neoliberal, las transiciones posdictatoriales a la democracia, etc. No obstante, todos estos temas pivotearon en torno a una problemática privilegiada: la refundación de un orden democrático en América Latina. Según el testimonio del propio Delich:

En 1977 y apenas un año después del golpe militar argentino, comenzamos a trabajar en la recuperación teórica de la democracia y en su redefinición como razón histórica. Fue claro, desde el comienzo del debate, que no se trataba de una recuperación ideológica, ni de un mito liberal capaz de oponerse exitosamente a la “revolución”, sino de una utopía. Era, como se ha señalado, respuesta a una situación de dictaduras generalizadas, pero no era exclusivamente la reivindicación de una necesidad: era una opción intelectual y política que define un campo conceptual y una práctica política diferentes. La democracia es un modelo político válido para la transformación de la sociedad y del Estado tanto como para la construcción de un orden social. Era una condición para la crítica y para la utopía. El comienzo del debate se produjo en octubre de 1979 y los primeros números de *Crítica & Utopía* dan cuenta cabal de la riqueza de aquel debate (*Crítica & Utopía* N° 17, página 5).

Es, pues, un enorme mérito de Delich y de los colaboradores de *Crítica & Utopía* haber podido sostener un debate intelectual de gran nivel en condiciones tan adversas para el pensamiento. Por ello, *Crítica y Emancipación* quiere rendirle aquí su homenaje. Sin embargo, queremos señalar también aquello que identificamos como los límites de aquel horizonte intelectual y político que terminó por convertirse en hegemónico en la década de 1980.

Perry Anderson, en una conferencia que dictó en Buenos Aires en 1987 –publicada en *Democracia y socialismo* (Tierra del Fuego, 1988)–, cuestionaba la siguiente tesis:

La democracia que ha sobrevenido después de este decenio de dictaduras representa la victoria de un nuevo conjunto de valores políticos en el continente: son los valores de la concertación y el pluralismo, del respeto de las leyes, configurándose así un nuevo clima de moderación y civilidad. Un gran economista político de los Estados Unidos, Albert Hirschman, ha teorizado al respecto diciendo más o menos que la democracia en América Latina hoy debe ser concebida no en términos de condiciones socioeconómicas sino de las actitudes políticas *con respecto* a la democracia (lo que él denomina “una renuncia a las certezas”) tanto sobre la convicción ideológica como sobre su viabilidad política. También puede observarse una postura no tan distante en la propia izquierda latinoamericana, sintetizada tal vez en el famoso lema de Norbert Lechner (“de la revolución a la democracia”) o quizás en el título del mexicano Enrique Krause: “Democracia sin adjetivos”.

Anderson había venido a avinagrar el consenso de parte importante de los cientistas sociales latinoamericanos en torno al “paradigma democrático” cuando nos recordaba que las dictaduras militares se habían replegado en nuestro continente sin sufrir derrotas estratégicas, “porque su objetivo primario –según parece– se realizó. Cualesquiera hayan sido las circunstancias locales de su retirada final del palacio presidencial (que los generales brasileños lograron mucho más brillantemente que los uruguayos, y estos, a su vez, mejor que los argentinos), su meta básica estaba asegurada. Hoy en día, el socialismo se ha transformado virtualmente en un término tabú en la política latinoamericana. Es notable, por ejemplo, que aún la fuerza de izquierda más nueva y menos atemorizada del área –el PT brasileño– no invoque seriamente el socialismo en su discurso público. Las relaciones de producción capitalista se volvieron mental y materialmente intocables por el momento, bajo la amenaza de una vuelta al terror militar si dichas

relaciones llegasen a ser puestas en juego”. El mensaje de las dictaduras militares a las clases populares ha sido este: “Pueden tener democracia si respetan el capitalismo, pero, si no lo aceptan, se quedarían sin democracia y tendrían que seguir aceptándolo de todos modos. Este mensaje ha sido escuchado”.

En América Latina, sobre todo en los países del Cono Sur, que contaban con clases trabajadoras organizadas y combativas, fue necesaria la más brutal represión para desarticular todo el tejido social e institucional largamente construido en torno a las conquistas sociales de los movimientos populares. La inaudita violencia represiva era un medio imprescindible para cambiar radicalmente la correlación de fuerzas entre las clases, entre los campos de la izquierda y la derecha. Fue en ese nuevo escenario político que el “mensaje” podía ser escuchado y aceptado, consolidando ideológicamente los cambios políticos, aislando a tendencias anticapitalistas, buscando encauzar cualquier planteamiento dentro de los marcos del capitalismo neoliberal, mediante la propuesta del Consenso de Washington. El nuevo campo teórico se apoyaba así en la represión, que preparó las condiciones de la hegemonía neoliberal en el continente.

Muy otro es el escenario latinoamericano en que nace *Crítica y Emancipación*. Casi tres décadas han transcurrido desde entonces. Si en los setenta vivimos los procesos de transición democrática, aun así su sentido no fue unívoco, porque paralelamente al fin de las dictaduras quedamos envueltos en un proceso más general, que se extendió prácticamente a todo el planeta un poco más tarde, de sustitución del modelo hegemónico regulador –keynesiano, o de bienestar, como quiera llamárselo– por el emergente modelo neoliberal. Esas mismas democracias pasarían, por intermedio de ese proceso, a revelar precozmente crisis que afectarían su legitimidad y su representatividad. La misma idea –que se había generalizado– de la democracia como valor universal pasó a ser interpretada en términos de qué tipo de democracia es universal o a qué rasgos suyos nos referimos cuando hablamos de esa universalidad. Indudablemente, en los años ochenta se habían puesto excesivas esperanzas en los procesos de democratización en cuanto tales, cuando se agotaba un modelo de acumulación y de forma de Estado que había imperado, con adecuaciones, por varias décadas. Habíamos sustituido otras utopías por esa que aparecía más sencilla y realizable –la democracia– y más aún por haberla devaluado antes del advenimiento de las dictaduras en varios países del continente. Pero su fetichización ha vaciado de contenido social esos procesos de transición, y finalmente esas democracias terminaron siendo un marco institucional que se adaptó

al neoliberalismo –que terminó por apropiarse de ellas al vaciarlas de su contenido público. El neoliberalismo, en suma, terminó por erigirse en ideología de las “nuevas democracias”.

Las transformaciones sufridas por las sociedades latinoamericanas en las dos últimas décadas –que no ha ahorrado el pensamiento social– no han podido dejar de ser el marco general en que tuvo que ser pensado el continente y cada uno de nuestros países, así como el nuevo campo teórico dominante, tal fue la envergadura de esos cambios. A la par de su hegemonía neoliberal se fueron imponiendo ciertos dogmas que pasaron a ocupar lugar destacado como determinantes del nuevo campo teórico instaurado.

Con todo, la derrota no fue definitiva. El neoliberalismo, con su terapia de shock, generó sus propios detractores. En la década pasada, el principal espacio de resistencia al neoliberalismo fue América Latina. En 1994, los zapatistas hicieron sonar su grito en contra del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLC o NAFTA). Desde entonces, el continente asistió a una serie de victorias sucesivas de izquierda o de centroizquierda –Hugo Chávez en Venezuela, Lula da Silva en Brasil, Néstor Kirchner en Argentina, Tabaré Vázquez en Uruguay, Evo Morales en Bolivia, Daniel Ortega en Nicaragua, Rafael Correa en Ecuador y, recientemente, Fernando Lugo en Paraguay– así como al resurgimiento de movimientos sociales, varios de ellos liderados por campesinos y pueblos indígenas, de Chiapas a El Alto, de los *piqueteros* a los trabajadores sin tierra. Once presidentes latinoamericanos cayeron antes del final de sus mandatos en los últimos quince años, no por el tradicional proceso de golpes militares apoyados por Estados Unidos, sino por la acción de movimientos populares en contra de las políticas neoliberales de sus gobiernos. En este período, el único intento de golpe –contra Hugo Chávez en 2002– fue derrotado. Gobiernos como los de Hugo Chávez, Evo Morales y Rafael Correa se plantean proyectos de refundación de los estados de sus países, con constituciones más avanzadas respecto de los modelos democrático-liberales existentes. Esos países dieron inicio a la construcción de una experiencia de lo que el Foro Social Mundial llama “comercio justo”, con intercambios conforme a las necesidades y las posibilidades de cada país, independientemente de los precios de mercado. Los varios avances logrados por el ALBA (Alternativa Bolivariana para América Latina y el Caribe), como, entre otras tantas iniciativas, el fin del analfabetismo en Venezuela y su anuncio en Bolivia este año y próximamente en Nicaragua, revelan que democratizar significa desmercantilizar, sacar de la esfera del mercado para colocar en la esfera de los derechos, en la esfera pública. Es lo que hace el ALBA en base a la solidaridad en-

tre gobiernos y pueblos del continente, pero que también, aunque de otra forma, se proponen el MERCOSUR, el Banco del Sur, el gasoducto continental, Telesur, Petrocaribe.

La razón más importante de que América Latina se haya transformado en una especie de eslabón más débil de la cadena neoliberal es precisamente porque fue el laboratorio de experiencias de ese modelo, la región del mundo donde más se ha extendido y donde asumió el carácter más extremo. El modelo que el general Augusto Pinochet había aplicado en Chile y el superministro de la dictadura Martínez de Hoz en Argentina, apoyados en la Escuela de Chicago, fue similar al que el ex líder nacionalista boliviano Paz Estenssoro puso en práctica en Bolivia, años antes de que fuera adoptado como bandera global por Ronald Reagan y Margaret Thatcher. Introducido por la derecha, el modelo neoliberal acabó siendo adoptado por fuerzas de origen nacionalista –como el peronismo del presidente Carlos Menem y el PRI mexicano– así como por socialdemócratas y socialistas –como el Partido Socialista de Chile, Acción Democrática de Venezuela y el PSDB en Brasil–, terminando de conformar su carácter hegemónico en el conjunto del continente.

El continente se había vuelto entonces el modelo de la aplicación de las políticas del Consenso de Washington: el desarrollo sería comandado por el capital extranjero, atraído por las privatizaciones de empresas públicas y la abundancia de recursos naturales, por la liberalización de las importaciones, las elevadas tasas de interés, la austeridad fiscal y, en varios casos, por la vinculación mecánica con el cambio. Como podía preverse, después de un breve período inicial de euforia, al final de la década del ochenta y en la primera mitad de los noventa, siguieron graves crisis económicas y sociales. Las importaciones crecieron precipitadamente en la medida en que se habían reducido las tarifas; la moneda sobrevalorizada terminó por frustrar las exportaciones; los déficits en transacciones corrientes y los pagos por la deuda se elevaron; los altos intereses sofocaron la inversión nacional y la demanda de consumo, dando lugar a la recesión. A mediados de los años noventa, el alza de las tasas de interés en los Estados Unidos había vuelto insostenible el peso de la deuda externa, provocando el colapso de las monedas en las tres mayores economías del continente: México en 1994, Brasil en 1999 y Argentina en 2001.

Sin embargo, a diferencia del sudeste asiático y de África, en América Latina la crisis abierta del modelo neoliberal se cruzó con la antigua tradición de los movimientos de masas combativos y las revueltas políticas. En el último medio siglo, el continente había conocido tres ciclos importantes de movilizaciones populares y grandes proyectos es-

tratégicos de la izquierda. El primero fue el nacionalista, entre los años 1930 y 1950. El segundo se expresó en los movimientos guerrilleros, a partir del triunfo de la Revolución Cubana en 1959 y hasta el final de los años setenta. A partir del final del siglo pasado y, acentuadamente, en los primeros años de este siglo, el continente vive un tercer ciclo ascendiente de luchas, esta vez de carácter antineoliberal.

El pensamiento crítico se había replegado a una posición defensiva, especialmente a lo largo de la década del noventa, cuando el amplio consenso ideológico establecido asumió la iniciativa también en el terreno del pensamiento, redefiniendo los términos de los debates. El mismo eslogan del Foro Social Mundial convocado a partir del año 2001 –“Otro mundo es posible”– revelaba a qué nivel defensivo se había retirado el movimiento alternativo, a punto de luchar simplemente para afirmar que la historia no se había terminado, que seguían existiendo alternativas y el futuro permanecía abierto.

La fuerza combinada de las campañas neoliberales –orquestradas con el potencial de difusión de las grandes redes editoriales, las cadenas de televisión, radio y prensa escrita– y de los llamados del liberalismo –con sus campañas en contra del “totalitarismo soviético” y luego celebrando su derrota– cambiaron radicalmente el campo teórico existente antes de los años noventa.

Si la afirmación de Francis Fukuyama sobre el “fin de la historia” tuvo un claro componente propagandístico, los supuestos a que se remite echaban fuertes raíces en el debate teórico, favoreciendo la propagación del “pensamiento único”. Esos supuestos no remitían a la idea vulgar según la cual la historia se había detenido, de que ya no se sucederán los acontecimientos históricos, sino a una idea mucho más profunda y arraigada: que ninguno de ellos se daría más allá de los horizontes de la democracia liberal y de la economía capitalista de mercado. Estos supuestos, de forma explícita o implícita, tuvieron una aceptación mucho más amplia de lo que podría esperarse, condicionando distintas formas de pensamiento a límites históricos estrechos y castradores.

El éxito de este consenso provenía, en parte, del abandono de las llamadas “grandes narrativas”, de visiones posmodernas que, como bien sintetizó Perry Anderson, asumían como principios rectores “una estructura sin historia, una historia sin sujeto, un conocimiento sin verdad”. El resultado fue un antiteoricismo y un anti-historicismo, que castraban la capacidad del pensamiento de apropiarse de las líneas rectoras de la realidad.

En tanto la realidad social se asimilaba a lo real, una dimensión constitutiva de lo humano imposible de ser conocida y transformada aparecía aún más lejana a ojos de los sujetos sociales. Al mis-

mo tiempo, el abandono de las grandes interpretaciones históricas –megarrelatos desautorizados como imposibles, reductivos e incluso responsables de visiones “totalitarias”– privaba a los sujetos sociales de épicas de largo aliento, dadoras de sentido para sus luchas presentes, y representaba la aceptación resignada de la realidad. Prisioneros, pues, del capitalismo y la democracia liberal, parecían quedarnos pocas opciones: o bien la aceptación resignada del fin de la historia, o bien la celebración de su triunfo definitivo, o bien una resistencia que aparecía como condenada de antemano.

El pensamiento social, en nuestro continente y en todo el mundo, perdía su dimensión crítica con el abandono de la historia –o con su reducción a una historiografía inocua–, de la historia entendida como síntesis de las ciencias sociales, en el sentido de estudio de las condiciones de constitución de la realidad social y, por lo tanto, de su deconstrucción y reconstrucción. En esa perspectiva, se retrocedía a las visiones más burdas del positivismo, a concepciones contemplativas de la realidad, abandonando cualquier intento de vinculación entre teoría y práctica, entre historia y política, entre subjetividad y objetividad, entre naturaleza e historia, condenándose así los intelectuales y a la propia teoría a la intrascendencia.

Como todo gran viraje en el campo teórico, se abandonaron conceptos, temáticas, enfoques, mientras que otros fueron casi mágicamente sustituidos por otros. El pensamiento crítico contemporáneo ya ha denunciado ampliamente cómo la figura del consumidor pasó a ocupar el lugar de la del ciudadano y este a ser vaciado de su contenido social de trabajador y reducido a su condición pasiva de votante cada tantos años. Cómo las relaciones internacionales pasaron a ser analizadas de forma aséptica, intentando abstraerse del más vasto fenómeno político, económico, militar, ideológico contemporáneo –la existencia de una única superpotencia imperial, con todas sus consecuencias.

Al mismo tiempo, la lucha social había pasado a ser abordada de manera casi funcionalista, en términos de inclusión/exclusión, sin conflictos ni contradicciones, dejando de ocupar el centro mismo de los mecanismos de reproducción de nuestras sociedades. De forma complementaria, había ganado fuerte consenso una suerte de criminalización del Estado –con sus formas de regulación, sus prestaciones sociales, su defensa de la soberanía nacional o del patrimonio público– mientras la atención positiva se desplazaba hacia una mítica “sociedad civil” como supuesto espacio de emancipación –una noche en que todos los gatos son pardos, puesto que ahora la sociedad civil lo comprendía todo, pero al precio de difuminar la naturaleza social de cada uno de sus componentes.

Los resultados fueron, en unos casos, la pérdida de la potencia crítica del pensamiento al caer en las trampas formales del liberalismo. En otros casos, una fragmentación de los saberes, un refugio del pensamiento al interior de las academias o una opción por una crítica-crítica, una crítica que se solazaba en su propia acción teórica, pero que no era capaz de contribuir a la creación de alternativas.

No estamos con esto, desde luego, desconociendo la extraordinaria creatividad que fue capaz de mantener el pensamiento social latinoamericano –y que pretendemos, dentro de nuestras posibilidades, expresar en las páginas de *Crítica y Emancipación*, desde este primer número–, sino que queremos establecer un paralelo entre la gravitación política que ese pensamiento logró alcanzar en un pasado no tan lejano y las posibilidades que ofrece la situación actual.

Hoy, cuando empezamos a publicar *Crítica y Emancipación*, la fisonomía del continente ha cambiado mucho. Si en su primer mandato el entonces presidente de los Estados Unidos, Bill Clinton, no necesitaba recorrer América Latina cuando era un continente que se comportaba conforme a los designios de Washington, el presidente actual casi no puede venir, con pocos y aislados aliados en la región. Los procesos de integración regional incluyen a buena parte de nuestros países, que se sustraen a los tratados de libre comercio propuestos por Estados Unidos, entre ellos algunos de los más grandes económicamente, como Brasil, Argentina y Venezuela. Los países que han optado por los procesos de integración regional –Uruguay, Paraguay, Bolivia, Ecuador, Nicaragua, Cuba, además de los citados en primer término– han diversificado sus inserciones internacionales, intensificaron sus intercambios dentro del área y entre los países del sur del mundo.

Surgen nuevas fuerzas políticas como el MAS en Bolivia, al mismo tiempo que se busca la construcción de nuevos partidos en Venezuela y Ecuador, acordes con los nuevos sujetos sociales y políticos. En otros países, hoy gobiernan partidos que estuvieron en la oposición en la década anterior, como el PT de Brasil, el Frente Amplio de Uruguay y el Frente Sandinista en Nicaragua. Los temas centrales de debate han dejado de ser el ajuste fiscal para ser las nuevas formas de desarrollo integrando a políticas sociales redistributivas y grandes proyectos de integración regional.

El clima político e ideológico es distinto. El país que es el escenario por excelencia de las “guerras infinitas” del imperio en la región –Colombia–, si bien su gobierno cuenta con un gran respaldo interno, está absolutamente aislado en el continente. Es cierto que México, Chile, Costa Rica y Perú han optado por tratados bilaterales de libre comercio con los Estados Unidos, pero no sin pagar el pre-

cio de cuestionamientos internos y sin gozar del clima de entusiasmo que existía en la década anterior. El neoliberalismo perdió su impulso económico e ideológico. América Latina es el escenario de una lucha entre lo viejo –que insiste en sobrevivir– y lo nuevo –que encuentra dificultades para nacer. De ahí su situación de inestabilidad, en medio de una inmensa crisis hegemónica, en la búsqueda de un modelo posneoliberal y de la constitución de un nuevo bloque de fuerzas y de las estrategias de su implementación.

La apuesta por un nuevo pensamiento latinoamericano que llegue a ejercer una gravitación política semejante en el presente no puede limitarse a discutir dentro del paradigma democrático imperante en los ochenta y noventa, ni volver simplemente al horizonte intelectual de los años sesenta y setenta. Frente a la complejidad y diversidad de la realidad del continente, frente a un cuadro internacional que se reconfiguró profundamente en la década pasada, frente a la emergencia de sujetos, identidades y demandas nuevas, se impone un arduo trabajo de reelaboración teórica.

Sin autocomplacencias, debemos identificar los puntos fuertes así como los de debilidad del pensamiento crítico latinoamericano, sin temor a hablar abiertamente de su crisis. Como el mismo presidente ecuatoriano Rafael Correa lo ha destacado –en un discurso que reproducimos en este mismo número– el marco teórico del siglo XXI en el continente no puede ser más preocupante. Frente a nuevos procesos políticos y a nuevas realidades –profundamente transformadas, en general de manera regresiva en las dos últimas décadas–, las visiones hegemónicas son elaboradas como proyectos estratégicos de dominación y difundidas con instrumentos mediáticos, como una suerte de guerra ideológica contra cualquier visión crítica y alternativa. Se trata de un consenso fabricado –en palabras de Noam Chomsky–, construido de forma antidemocrática por medios controlados por pocas corporaciones globales, y reforzado hasta la saciedad en medios escritos, oídos y vistos diariamente por varios millones de personas en todos los rincones del globo. Esto es, los cambios teóricos se operaron no sólo en las visiones predominantes, sino también en la formulación de las problemáticas –los temas que “aparecen” y los que “desaparecen”– y en los métodos de análisis, así como en los medios que los elaboran y difunden.

La imagen del intelectual –o del supuesto intelectual– mediático pasó a ocupar un lugar esencial en esa nueva estrategia de banalización de la teoría y, a la vez, de descalificación del trabajo teórico crítico, así como de sus espacios privilegiados, las universidades públicas en primer lugar. Como trasfondo, existe una sensible baja en los hábitos de lectura, en la capacidad de compra de libros, en

la crisis de algunas de las mejores editoriales del continente, así como una crisis no sólo de funcionamiento sino también de la misión de las universidades públicas.

En su conjunto, esa crisis del pensamiento social latinoamericano remite a nuevas formas de producción teórica, a una nueva modalidad de hegemonía, que no sólo redefine conceptos, valores, sino también el lugar de la teoría, forjando un tipo particular de sentido común, estrechamente articulado con una forma de vida, centrada en la mercantilización de las relaciones sociales, en la individualización, en la esfera del consumo.

El nuevo siglo encuentra a América Latina nuevamente convulsionada, en medio de una de sus más profundas crisis hegemónicas, en la que un pasado reciente se agotó precozmente y en la que el futuro tiene que ser inventado. Si a lo viejo lo conocemos debidamente –aunque no necesariamente en todas sus dimensiones y en la profundidad y extensión de su influencia–, es lo nuevo lo que nos convoca a la reflexión, a dedicar lo mejor de nuestra energía y capacidad de elaboración.

Reafirmamos nuestra más profunda convicción democrática y pluralista. Somos conscientes, sin embargo, de que lo que el continente necesita no es solamente la restauración de los marcos de la democracia formal –que han sido en gran medida restaurados, pero sin tocar las más profundas estructuras de poder (tierra, dinero, comunicación social, entre otras). Estas estructuras no han sido democratizadas; al contrario, se han concentrado todavía más en las manos de pocas empresas, gran parte de ellas internacionales o internacionalizadas. El proyecto de refundación de estados latinoamericanos apunta precisamente a formas mucho más amplias y profundas de democracia, que sean compatibles y capaces de potenciar proyectos de emancipación en vez de ponerles límites y hacerlos imposibles. Una democracia que no apunte hacia la emancipación social, política, económica, cultural, étnica, de género, ecológica, tenderá a vaciarse y producir apatía en lugar de mayor participación popular, a ser instrumento de viejas elites en lugar de ensanchar los espacios de ciudadanía y de lucha por democracias con alma social, conforme el viejo sueño de las barricadas de 1848.

Los nuevos procesos políticos en el continente apuntan a eso: a rearticular las fuerzas sociales con nuevas formas de hacer, de constituir, de organizar la esfera política. Apuntan a la superación de la dicotomía reforma/revolución, incorporando rebeliones populares que desembocan en salidas políticas, pero que no se resignan a transformar la sociedad con los antiguos instrumentos de poder de las elites sino que buscan refundar el Estado.

Son nuevos desafíos teóricos para todos nosotros: repensar la trayectoria reciente de nuestros países en la perspectiva de la superación de la crisis de acumulación, del agotamiento del tipo de Estado existente, de afirmación de las múltiples identidades culturales, étnicas y de género, en la perspectiva del fortalecimiento y renovación de las democracias realmente existentes. La crisis latinoamericana no es una crisis teórica, pero es también una crisis teórica, de búsqueda de nuevos horizontes teóricos para pensar prácticas nuevas y apuntar hacia futuros posibles de crítica que señalen las distintas formas de emancipación en el continente.

Crítica y Emancipación forma parte del esfuerzo de CLACSO por incentivar, alentar, enriquecer el debate, la capacidad de reflexión y de formulación del pensamiento crítico latinoamericano en este comienzo de siglo, junto con muchas otras iniciativas, como la Colección Libros Clásicos del Pensamiento Crítico Latinoamericano, o los Cuadernos del Pensamiento Crítico.

Toda nueva revista que aparece pretende no ser una revista más, aún más en tiempos en que la regla suele ser, desgraciadamente, que las revistas dejen de salir o existan apenas por Internet. *Crítica y Emancipación* pretende encontrar su particularidad de la particularidad misma de CLACSO: red de centros e investigadores del pensamiento crítico latinoamericano. *Crítica y Emancipación* busca nutrirse de la riqueza de esos tres elementos conjugados: los vínculos reticulares y solidarios, la tradición y actualización del mejor pensamiento crítico, el nuevo escenario que nos ofrecen América Latina y el Caribe.

Emir Sader

Empate catastrófico y punto de bifurcación

Álvaro García Linera

Resumen

En el presente trabajo se analiza cómo, a partir de la crisis institucional en Bolivia, que devino en la renuncia de Sánchez de Lozada a la presidencia y la elección de Evo Morales como primer mandatario, se consolidó un proceso de construcción de un nuevo proyecto social y político, indígena y popular, capaz de disputarle el poder al neoliberalismo de los bloques dominantes. Ninguno de estos sectores, sin embargo, se encuentra en condiciones de hegemonizar los ámbitos y el consenso para la toma de decisiones. Esto provoca una crisis que deberá definirse en algún tipo de instancia en la que se pueda resolver la institucionalización del nuevo Estado. Esta crisis puede concluirse de manera insurreccional,

Abstract

This work analyses how the institutional crisis in Bolivia, which resulted in the resignation of Sanchez de Lozada to the presidency and the election of Evo Morales as head of state, contributed to the consolidation of a process of construction of a new social and political project. Such project, which is also indigenous and popular, would be capable of competing against the dominant blocs' neoliberalism for power. None of such sectors, however, is in a position to generate hegemony for decision-making. This breeds a crisis which should be solved in a certain occasion that allows the institutionalization of the new State. Such crisis could conclude by insurrection, by display of force, or, as suggested in this conference, by means

CyE

Año I
Nº 1
Junio
2008

por exhibición de fuerzas o, como se propone en esta conferencia, por vía democrática, a través del diálogo y la construcción plural, teniendo como eje la nueva Constitución.

of democracy, through dialogue and plural construction, with the new Constitution as an axis.

Álvaro García Linera

Vicepresidente de Bolivia.

| *Vice-president of Bolivia.*

Palabras clave

1| Bolivia 2| Crisis 3| Estado 4| Democracia 5| Hegemonía

Keywords

1| *Bolivia* 2| *Crisis* 3| *State* 4| *Democracy* 5| *Hegemony*

Cómo citar este artículo [Norma ISO 690]

GARCÍA LINERA, Álvaro. Empate catastrófico y punto de bifurcación. *Crítica y Emancipación*, (1): 23-33, junio 2008.

Empate catastrófico y punto de bifurcación¹

CyE
Año I
Nº 1
Junio
2008

Aprovechando este espacio, en el marco de Comuna, realizaré un breve esquema ordenador de algunos acontecimientos de los últimos años en el país que, creo, ayudará a juntar y a dar una especie de coherencia mental a los hechos que son infinitamente más complicados de lo que el pensamiento puede procesar. Es posible definir, al menos, tres grandes etapas (quizás, una cuarta, al final) de lo que es un proceso de crisis estatal y que transforma la organización del Estado en su contenido, en su naturaleza social y en su institucionalidad.

La crisis de Estado y su visibilización

En Comuna, varios compañeros trabajamos desde hace tiempo la idea de la crisis del Estado. En varios escritos del año 2000 o 2001 caracterizamos lo que estaba pasando en Bolivia como una crisis del Estado neoliberal. Hubo distintas interpretaciones de cómo entender la crisis pero, fundamentalmente, nosotros sostuvimos que esta se da cuando hay problemas en la correlación de fuerzas del Estado, es decir, en la estructura de fuerzas con capacidad de decisión, en el conjunto de ideas dominantes ordenadoras de la vida política de la sociedad, que permiten una correspondencia moral entre dominantes y dominados, y en el ámbito de las instituciones (procedimientos, normas, oficinas) que objetivizan la correlación de fuerzas e ideas.

Comenzamos a vivir esta crisis de Estado en el año 2000. La correlación de fuerzas con capacidad de decisión se resquebrajaba. Las ideas dominantes del bloque empresarial vinculado a los grupos de inversión extranjera, agroexportadores, banca y la elite política formada alrededor de ellos habían perdido la capacidad de poder definir, de manera estable y sin tropiezos, las políticas públicas de nuestro país.

ALVARO GARCIA LINERA

|||||

1 Disertación en la Escuela de Pensamiento Comuna, 17 de diciembre de 2007.

El 2000 también es el año en que entraron en crisis, y ya no lograron seducir al conjunto de la sociedad, las ideas dominantes que presentaban a la inversión externa como motor de la economía, a la globalización y exportación como horizonte inobjetable de nuestra modernidad, y a las coaliciones de partidos políticos como condición sine qua non para definir la gobernabilidad, como entendimiento del sentido común de la política. En las instituciones iba pasando lo mismo: el Parlamento ya no era un escenario de debate político, sino que estaba expropiado por el Ejecutivo; a su vez, el Ejecutivo estaba expropiado por los lobbys de empresas extranjeras y un núcleo político duro; y, a su vez, este núcleo se encontraba expropiado por la inversión extranjera y un par de embajadas que definían la situación del país. Una primera etapa de la crisis de Estado es su visibilización, en el año 2000.

Una crisis de Estado no necesariamente conduce a un nuevo Estado, puede haber ajustes internos, en las fuerzas, en las alianzas, en las políticas, y puede haber una reconstitución del viejo Estado. Por ejemplo, el Estado nacional revolucionario de 1952 tuvo etapas de mutación interna y de reconfiguración que le permitieron sobrevivir un poco más, a través de la vertiente autoritaria militar del Estado nacionalista. Era el mismo Estado nacionalista, solamente que con ajustes, acoplamientos internos y mutaciones parciales de contenido.

Empate catastrófico y construcción de hegemonía

Toda crisis estatal, entonces, puede ser reversible o bien puede continuar. Si la crisis continúa, una siguiente etapa es el empate catastrófico. Lenin hablaba de una situación revolucionaria; Gramsci, a su modo, habló del empate catastrófico. Ambos hacen referencia a lo mismo pero con distintos lenguajes. El empate catastrófico es una etapa de la crisis de Estado, si ustedes quieren, un segundo momento estructural que se caracteriza por tres cosas: confrontación de dos proyectos políticos nacionales de país, dos horizontes de país con capacidad de movilización, de atracción y de seducción de fuerzas sociales; confrontación en el ámbito institucional –puede ser en el ámbito parlamentario y también en el social– de dos bloques sociales conformados con voluntad y ambición de poder, el bloque dominante y el social ascendente; y, en tercer lugar, una parálisis del mando estatal y la irresolución de la parálisis. Este empate puede durar semanas, meses, años; pero llega un momento en que tiene que producirse un desempate, una salida.

La salida del empate catastrófico sería la tercera etapa de la crisis del Estado, que la vamos a denominar construcción hegemónica ascendente. Está marcada por la conflictividad y, por lo general, se da por oleadas. Los textos de Marx sobre la crisis política de 1848 a 1849

son muy ilustrativos de esa idea de conflictividad por oleadas, que van y vienen: estabilidad, conflictividad, estabilidad, conflictividad.

Esta construcción hegemónica ascendente, a su vez, tendrá tres etapas y otras cuatro sub-etapas. La primera es la preponderancia o la victoria parcial de un proyecto político nacional con capacidad de atracción y de movilización social. En el caso de Bolivia, esta preponderancia presenta varios momentos o sub-momentos; la consolidación de la agenda de octubre es uno de ellos, porque marca un horizonte social capaz de atraer voluntad plebeya, indígena, campesina, popular, obrera y de las clases medias. Y, digámoslo así, la institucionalización de la agenda de octubre es la victoria electoral del año 2005.

Esta crisis, obligatoriamente, tiene que acabar en algún momento, ninguna sociedad vive permanentemente ni en movilizaciones (la creencia del anarquismo) ni permanentemente en estabilidad (la creencia del cristianismo). Puede haber inestabilidades, luchas, pero en algún momento tiene que consolidarse una estructura de orden que va a seguir teniendo conflictividades internas, por supuesto, pero luego se va a poder decir: “a partir de este momento, tenemos un neoliberalismo reconstituido o tenemos un Estado nacional, indígena, popular, revolucionario”. A ese momento histórico, preciso, fechable, le hemos puesto el nombre de punto de bifurcación. El punto de bifurcación hace que, o haya una contrarrevolución exitosa y se regrese al viejo Estado en nuevas condiciones, o que se consolide el nuevo Estado, con conflictos todavía, pero en el contexto de su estabilización. La contrarrevolución requeriría una rearticulación hegemónica de las resistencias regionales con capacidad de expansión de lo regional a lo nacional, por apoyo internacional o por un colapso del mando y de la dirección del bloque revolucionario.

Ejemplificaría esta idea del punto de bifurcación con la crisis del Estado minero latifundista, que en verdad se inicia en los años 1944, 1945; el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) gana las elecciones en 1951, pero su punto de bifurcación no es en ese año, sino en 1952. La insurrección de abril es el momento de bifurcación en el que el Estado, con las características y cualidades del obrero, del productivismo, de la homogenización, se consolida y va a tener una relativa estabilización hasta un momento de recambio interno, de metamorfosis interna, con la presencia de los militares. Pero el Estado nacionalista se extiende hasta 1985.

Un segundo momento de punto de bifurcación puede ser en 1986. El Estado nacional-popular entra en crisis en 1977. Golpe de Estado, elecciones, golpe de Estado, elecciones, elecciones, golpe de Estado, gobierno democrático, problemas, elecciones adelantadas. La

derecha gana las elecciones en 1985, pero el punto de bifurcación se da en 1986, con la Marcha por la Vida, cuando el núcleo del viejo Estado, el núcleo social y el ideario social del viejo Estado, se derrumban, se rinden, ante la fuerza, la vitalidad, el discurso y la capacidad de coerción y cohesión del nuevo Estado neoliberal.

Los puntos de bifurcación pueden ser insurreccionales, pueden ser de exhibición de fuerzas o (como hipótesis de trabajo) pueden resolverse de manera democrática. En todo caso, la idea del punto de bifurcación es la siguiente: primero, es un momento de resolución de la estabilización de la estructura del nuevo Estado; en segundo lugar, un punto de bifurcación inevitablemente es un momento de fuerza; y, en tercer lugar, es un momento en que la política, en verdad, deviene en la continuación de la guerra por otros medios. Es un momento en que Nietzsche y Foucault tienen razón.

Un punto de bifurcación es, en el fondo, un hecho de fuerza en la medición práctica de las cosas. Es un hecho de liderazgo, de hegemonía en el sentido gramsciano del término, de liderazgo moral sobre el resto de la sociedad. Entonces, si los indígenas quieren consolidarse como núcleo del Estado, tienen que mostrar que son capaces de recoger y llevar adelante también los intereses de la clase media, del empresariado boliviano, y aislar a muy pocos, a unos que son irreducibles, pero quitándoles su base social. Por eso, es importante hablar con los adversarios; los indígenas estaban obligados a hablar con ellos.

En el caso de Bolivia, pareciera ser que nos estamos acercando al punto de bifurcación; es cuestión, tal vez, de meses o de días, es meramente intuición reflexiva, pero no se puede atrasar mucho más. Lo interesante es que hoy, en 2007, cuando vemos confrontados la nueva Constitución Política del Estado y los estatutos autonómicos, pareciera ser que estaríamos repitiendo la historia de 2005, cuando se confrontaban Asamblea Constituyente y referéndum autonómico; pareciera ser que la historia se repite, pero en verdad no es así. En 2005 se confrontaba la Asamblea Constituyente como una demanda de la sociedad frente al Estado, y la respuesta del bloque decadente del Estado a la sociedad era el referéndum autonómico. Hoy las cosas se han invertido. La propuesta de la sociedad frente a la sociedad mediada por el Estado es la nueva Constitución Política del Estado, y la respuesta del bloque desplazado, ya no desde el Estado sino desde un pedazo de la sociedad, es el estatuto autonómico. Pareciera ser que es lo mismo, pero la ubicación de los sujetos sociales ha variado 180 grados.

Teóricamente, entonces, tenemos que estar acercándonos al punto de bifurcación. En los últimos cien años, la primera experiencia de punto de bifurcación es una insurrección armada. La segunda experien-

cia de punto de bifurcación, la Marcha por la Vida, no es una experiencia armada, es una exhibición y una medición de fuerzas políticas, militares y morales, entre los bloques confrontados y, sin disparar un solo tiro, el punto de bifurcación se consolida, un nuevo Estado se estabiliza.

En la actualidad, el gobierno está apostando a otra tercera forma de punto de bifurcación que sería una especie de resolución democrática mediante una fórmula de iteración, es decir, de aproximación sucesiva. La propuesta consiste en que se resuelva lo que es un momento de tensionamiento de fuerzas mediante varios actos democráticos. Es una de las posibilidades que se ha abierto y la que el

Una crisis de Estado no necesariamente conduce a un nuevo Estado, puede haber ajustes internos, en las fuerzas, en las alianzas, en las políticas, y puede haber una reconstitución del viejo Estado.

gobierno va a intentar impulsar. La idea es que el punto de bifurcación no se resuelva ni mediante insurrección (la hipótesis de la guerra civil que siempre está latente) ni por la exhibición de las fuerzas y la derrota política moral del adversario, sino que se resuelva mediante la manifestación reiterada del soberano a partir de la reubicación de los poderes, de las fuerzas locales y regionales, y del uso de los excedentes.

Un referéndum va a definir cuántos prefectos se quedan o un referéndum va a definir si el presidente y el vicepresidente se quedan a gobernar. Un referéndum va a definir la viabilidad de la nueva Constitución Política del Estado, que reorganice el Estado. Otro referéndum va a definir el tipo de autonomía que se implementará en el país. Es decir, los tres momentos de fuerza: cómo se resuelve la arquitectura estatal entre el nivel nacional y subnacional, cómo se redistribuyen recursos y cómo se organiza el nivel institucional del Estado, habrán de definirse mediante un hecho electoral, si es que llegamos a él.

Ahora, básicamente, yo diría que este es un tiempo de tregua que puede romperse, en el momento en que se ponga en juego la Renta Dignidad, que redistribuye el 60% del Impuesto Directo a los Hidrocarburos (IDH) de las prefecturas. O, dependiendo de la propia estrategia de la derecha, puede ser hasta el momento del referéndum sobre autonomías, sobre su estatuto autonómico. Ese referéndum tiene

que ir al Parlamento y, si este lo modifica o lo rechaza, los prefectos opositores intentarán realizar un referéndum por decisión de su asamblea autonómica regional y, si es que esto se diera, van a querer aplicar su Estatuto, y al querer aplicarlo sin la legalidad correspondiente van a llegar a una confrontación con la estructura del Estado. Ese puede ser otro momento.

¿Qué más puede pasar en los siguientes días? Una contraofensiva territorial en dos dimensiones, que de hecho ya está sucediendo. El gobierno central con los departamentos y la confrontación entre el nivel departamental y los niveles sub-departamentales, regionales y municipales, que tienen, en la nueva Constitución Política del Estado, el derecho a un tipo de autonomía cuyos recursos y competencias dependerán del Consejo Departamental.

Por lo tanto, los pueblos indígenas dependerán, en sus competencias, del gobierno central y tienen que arrancarle recursos a él. En tanto que las autonomías regionales y las autonomías provinciales tendrán que ir a arrancar recursos y competencias al ámbito departamental. Entonces, va a haber un tensionamiento de fuerzas regionales. Elites locales que van a tensionar a la prefectura, que a su vez va a querer tensionar al gobierno central. Por lo tanto, habrá un tensionamiento de niveles territoriales del Estado.

Es probable que en alguno de esos momentos se ponga a prueba la capacidad de disuasión del nuevo bloque social de poder, y esto hará que se visibilice su capacidad de decisión, a partir de su capacidad de movilización social a nivel nacional, a nivel departamental y, fundamentalmente, a nivel regional; y será evidente en la capacidad de mantener el mando, el control y el cumplimiento de las estructuras de coerción legítima que tiene el Estado, vale decir, Policía Nacional y Fuerzas Armadas.

Más o menos así vemos el panorama para los siguientes meses. Seguramente, esta lectura inicial irá modificándose semana a semana, porque es un momento en que la política ha vuelto a condensarse, y mucho de la correlación de fuerzas está variando en muy corto plazo. Nuevamente hay una condensación de la política en el espacio y en el tiempo, y eso nos obligará a modificar los esquemas de interpretación.

Nueva Constitución Política del Estado

Falta incorporar aquí toda la lectura que ha hecho Raúl Prada de la Asamblea Constituyente, como proyecto social, como mito colectivo. Pero recojo lo que dijo, simplemente lo ubico en un nivel meramente instrumental de objetivación de la nueva programación de las fuerzas. A su modo, esta nueva Constitución deja un núcleo indígena popular,

pero también incorpora a otros sectores. Las preocupaciones de la clase media: ¿Podré o no podré mandar a mi hijo al colegio privado? Lo puedo mandar. ¿Podré tener derecho a pensar la religión que profeso? Tengo derecho. ¿Puedo tener herencia? Puedo tener herencia. ¿Puedo invertir en el país sin riesgo de que me nacionalicen? Si pago impuestos y cumplo las reglas, tengo derecho y nadie me tiene que expropiar.

El empresario también puede sentirse reconocido en la nueva Constitución. Quizás, este sector hubiera preferido la antigua Constitución y el antiguo bloque donde, para negociar un crédito, no tenían que esperar seis meses para reunirse con Evo Morales. Antes, en

¿Qué más puede pasar en los siguientes días? Una contraofensiva territorial en dos dimensiones, que de hecho ya está sucediendo.

el café de fin de semana o en el partido de tenis, se definían los negocios; ahora no sucede eso, porque Evo Morales nunca va a los partidos de tenis ni va a las embajadas ni resuelve negocios así. Pero esta Constitución también los incorpora.

Creo que esta es una prueba de la posibilidad de un liderazgo moral e intelectual sobre el resto de la sociedad. Como dice Raúl Prada, esta es una Constitución de transición que ha tenido que flexibilizar cosas, lo ha tenido que hacer para incorporar a otras, si no se flexibilizaba era una Constitución solamente para los indígenas más pobres, ni siquiera para los indígenas medios. Se ha tenido que flexibilizar para que sea una Constitución también de los mestizos, también de las clases medias, también de los empresarios y no de un solo grupo.

¿Qué grupo no está incorporado acá, el del referéndum dirimidor? La pregunta de este referéndum dice: ¿Está usted de acuerdo en que la extensión de las tierras sea de 5 mil o de 10 mil hectáreas? ¿Quiénes poseen más de 5 mil hectáreas? Ocho mil familias; y sólo cuatrocientas familias tienen de 10 mil hectáreas para arriba. Es un garrotazo muy fuerte a la gran propiedad terrateniente, está claro que con estos señores ya no hay mucho que negociar, y vámonos al referéndum. Con seguridad va a ganar la opción de que no haya extensiones mayores de 5 mil hectáreas, está definido el núcleo irreducible por el cual no se va a renegociar.

Quizás entre hoy y la convocatoria al referéndum, en el Congreso, se negocie 5 mil, 10 mil, pero está claro que hay un núcleo propietario de grandes extensiones de tierra al que se ha decidido aislarlo del resto de la sociedad. Sin embargo, se intentó dialogar con ellos, porque, además, políticamente, uno tiene que agotar todas las vías del diálogo antes de tomar una decisión fuerte. Lo dice cualquier estrategia militar: agote todos los pasos, una vez agotados, se legitima el siguiente paso. Y aquí había que agotar, una, y otra, y otra vez, no por debilidad, sino porque estamos obligados a dialogar y a oír, y en el peor de los casos, después de haber agotado todas las opciones, se puede tomar otro camino de definiciones. Por eso teníamos que dialogar.

En el tema de los recursos naturales, está constitucionalizada la nacionalización de los hidrocarburos. Esto significa que nadie, con una ley, puede volver a privatizar el gas y el petróleo ni bajo la tierra ni encima de ella, ni las refinerías ni la capacidad de decisión, comercialización y definición de precios de los hidrocarburos; se ha puesto un candado. Sánchez de Lozada, con la vieja Constitución que declaraba que los reservorios eran del Estado, pero nada más los reservorios, privatizó todo. Con esa experiencia, aquí decimos: el gas y el petróleo, en los reservorios y en cualquiera de los estados en que se encuentren, son propiedad de los bolivianos a través del Estado. Los volúmenes, la comercialización, los precios y condiciones de exportación los define el Estado. Por donde uno quisiera meterle una ley, es imposible volver a privatizar, a no ser que se cambie la Constitución y para eso se requieren quince años. Es decir, si Sánchez de Lozada regresara en 2010, Dios nos libre, pero si regresara, necesitaría quince años para volver a privatizar los recursos. No lo puede hacer instantáneamente como lo hizo. Y lo mismo con los bosques, con el agua y con los minerales. En esos ámbitos de la protección de la riqueza nacional, la Constitución es muy fuerte.

Si se aplica la nueva Constitución Política del Estado, en el ámbito de la lucha contra la corrupción, por primera vez, se establece que la ley es retroactiva, no solamente que el delito de haberle robado al Estado es imprescriptible, sino que se puede ir para atrás. Nadie se salva, todos los presidentes, vicepresidentes y ministros, hacia atrás de la nueva Constitución Política del Estado, son investigables y si, después de la investigación, resultaran culpables, son encarcelables por la comisión de corrupción. Entonces, nadie está a salvo ahora en términos de persecución y encarcelamiento, por robarle un lapicero o un millón de dólares al Estado. Creo que es la única legislación en América Latina que tiene esa retroactividad, porque la Constitución actual es retroactiva para derechos laborales y para los presos, siempre y cuando los favorezca, pero nunca lo fue para la lucha contra la corrupción.

Falta incorporar en este análisis las cualidades y características de la condensación y articulación de las nuevas derechas en el país que ya han desplazado a PODEMOS como proyecto y que tienen nuevos liderazgos como [Branco] Marinkovic, [Mario] Cossío, [Rubén] Costas, además de los comités cívicos, un núcleo de movilización popular y una fuerza de choque juvenil que habrá que saber comprender.

Esto no está explicado en este esquema. Requeriría un análisis de las nuevas derechas en su capacidad de movilización social, pero creo que, en términos generales, el escenario del tablero de ajedrez está moviéndose de esa manera.

En todo caso, visto desde el lado del gobierno, los siguientes pasos tienen que darse en su capacidad de articular movilización social en torno a objetivos muy concretos, como la nueva Constitución y otros, y la capacidad de mantener el mando de las estructuras de coerción legítima que tiene el Estado: Justicia, Policía, Fuerzas Armadas. Dependerá también de cómo se mueva la derecha a su modo. De todas maneras, o este punto de bifurcación se resuelve mediante el apego de la sociedad y su empuje a la votación y a los referéndums que resuelvan la consolidación del nuevo Estado, o bien habrá algún tipo de confrontación y de prueba de fuerza para la cual, ojalá, estemos preparados.

Análisis de la nueva Constitución Política del Estado

Raúl Prada Alcoreza

Resumen

En este artículo, el autor analiza las características de la nueva Constitución Política del Estado, sancionada tras la asunción de Evo Morales a la presidencia de Bolivia. Esta nueva Constitución redefine la concepción del Estado, así como el concepto de ciudadanía, desde una lógica plurinacional, multicultural y comunitaria. Se combina el desarrollo de los derechos, deberes y garantías liberales con demandas indígenas de corte popular que quedan, de esta manera, enmarcadas en una nueva conformación jurídico-institucional. De este modo, se da forma a la noción de un Estado interventor, protector de los recursos naturales, de bienestar, inclusivo en cuanto incorpora formas y prácticas

Abstract

In this article, the author analyses the characteristics of the new Political Constitution of the State, passed after Evo Morales took office as president of Bolivia. Such new Constitution redefines the concept of the State, as well as that of citizenship, from a plurinational, multicultural and communal logic. The development of liberal rights, obligations and guarantees is combined with grassroots indigenous claims which, thus, become comprehended by the new legal and institutional framework. Thus, a notion of welfare and interventionist State is shaped: protector of natural resources and inclusive of ways and practices of the original peoples and nations to its institutional life. Therefore, the State becomes a tool for

CyE
Año I
Nº 1
Junio
2008

de los pueblos y naciones originarios institucionalmente, constituyéndose como herramienta para el desarrollo equitativo, soberano y sustentable. *equitable, sovereign and sustainable development.*

Raúl Prada Alcoreza

Docente e Investigador. Coordinador del Doctorado en Epistemología de la Universidad Autónoma Gabriel René Moreno. Integrante del Colectivo de Investigación La Comuna.

Teacher and Researcher. Coordinator of Doctorate Studies on Epistemology at the Universidad Autónoma Gabriel René Moreno. Member of the Research Community La Comuna.

Palabras clave

1| Pueblos Indígenas 2| Bolivia 3| Constitución 4| Plurinacionalidad
5| Multiculturalidad 6| Democracia 7| Estado

Keywords

1| *Indigenous Peoples* 2| *Bolivia* 3| *Constitution* 4| *Pluri-Nationalism*
5| *Multiculturalism* 6| *Democracy* 7| *State*

Cómo citar este artículo [Norma ISO 690]

PRADA ALCOREZA, Raúl. Análisis de la nueva Constitución Política del Estado. *Crítica y Emancipación*, (1): 35-50, junio 2008.

Análisis de la nueva Constitución Política del Estado

CyE
Año I
Nº 1
Junio
2008

Caracterización del Estado

La caracterización del Estado como unitario social de derecho plurinacional y comunitario es nueva, no se encuentra esta descripción amplia y compleja en la antigua Constitución. La caracterización del Estado es espinosa e integra, articula la dimensión jurídica con las emergencias políticas, el Estado unitario social de derecho con el carácter plurinacional y comunitario e intercultural, ratificando su condición de libre, independiente, soberano y democrático. Se funda en la pluralidad y el pluralismo que se mueve en distintas dimensiones: política, económica, jurídica, cultural y lingüística. Se basa en el reconocimiento de la preexistencia de los pueblos y naciones indígenas originarios, lo que conlleva reconocer su derecho a la libre determinación. La caracterización del Estado hace una descripción del pueblo en su diversidad y multiplicidad, identificando su composición abigarrada en tanto naciones, clases y estratos sociales, dispersos en las ciudades y el campo. La caracterización del Estado asume una forma de gobierno democrática y participativa, además de abrirse a múltiples formas de representación, directa, universal y comunitaria. Por otra parte, combina valores culturales de los pueblos y naciones originarias con principios liberales. Esta concepción compuesta de la caracterización del Estado recoge la evolución constitucional liberal y se enriquece con el aporte indígena a las nuevas formas constitucionales y políticas.

La constitución de transición

Puede decirse que la nueva Constitución Política del Estado es una Constitución en transición. Se trata del tránsito de un Estado unitario y social a un Estado plurinacional. De un Estado que ha renunciado al federalismo después de la guerra de fines del siglo XIX y principios del siglo XX (la llamada Guerra Federal) y que ha optado por el unitarismo. Un Estado que ha construido un modelo de Estado populista, después de la Guerra del Chaco, consolidándolo como un Estado de Bienestar, al estilo latinoamericano, puesto en escena durante los doce años de la

Revolución Nacional (1952-1964). Lo unitario y lo social, entonces, son una herencia del pasado. Esta es la forma en que, en Bolivia, se afrontó la modernidad. Lo nuevo en la nueva Constitución es el carácter plurinacional y comunitario, lo nuevo es la descentralización administrativa política y el sistema de autonomías. El carácter plurinacional tiene que ver con el eje descolonizador como ruta deconstructora del Estado republicano, colonial y liberal. Lo plurinacional tiene que ver con el reconocimiento de la preexistencia colonial de las naciones indígenas originarias, es decir, el reconocimiento de la matriz poblacional del pueblo boliviano. El pueblo boliviano viene caracterizado descriptivamente por su diversidad etnográfica y sociológica. Este pluralismo estatal, que es además un pluralismo de naciones, es un avance sustantivo en el pluralismo democrático, construido a partir del despliegue de las identidades colectivas y el comunitarismo político. El carácter comunitario de la nueva Constitución se basa en el reconocimiento de las instituciones culturales que estructuran los comportamientos y conductas de las comunidades no sólo rurales, sino también urbanas. Hablamos, además, de los ayllus, las *tentas*, las capitánías, las estructuras estructurantes que codifican las migraciones, los asentamientos migratorios, las fiestas, las ferias, las *challas*, los ritos y las ceremonias, donde anida el simbolismo colectivo. Una primera conclusión podría ser la siguiente: se trata de una transición del carácter unitario y social del Estado al carácter plural-nacional y comunitario.

También se trata de una transición constitucional debido a la composición combinada de desarrollos evolutivos de los derechos, deberes y garantías liberales con demandas indígenas constitucionalizadas y formas jurídico políticas que le dan un marco constitucional al proceso de nacionalización y recuperación de los recursos naturales. En otras palabras, no deja de ser una constitución liberal, aunque en su versión más bien pluralista, incorporando cuatro generaciones de derechos: derechos individuales, derechos sociales, derechos colectivos y derechos relativos al medio ambiente. Es también una constitución indígena y popular en tanto que incorpora la institucionalidad propia de las naciones y pueblos indígenas originarios, sus estructuras y prácticas autóctonas. Del mismo modo, es una constitución que reconoce el rol primordial de lo público en forma de estado interventor, de bienestar e industrializador. Esta combinación de lo liberal pluralista, de lo indígena originario y lo estatal plurinacional hace a la composición de la transición jurídico política. Una segunda conclusión puede ser enunciada de la siguiente manera: el nuevo mapa institucional es una combinación de formas liberales, indígenas y populares, en el sentido del Estado de Bienestar.

Estructura constitucional

La estructura del texto constitucional consta de cinco partes: caracterización del Estado, derechos, deberes y garantías; estructura y organización funcional del Estado; estructura y organización territorial del Estado; estructura y organización económica del Estado; y jerarquía normativa y reforma de la constitución, donde se encuentran las disposiciones transitorias. La primera parte hace al bloque dogmático de la Constitución y las otras partes, exceptuando la última, hacen al bloque orgánico de la Constitución. La caracterización del Estado establece que Bolivia es un Estado unitario social de derecho plurinacional co-

***Puede decirse que la nueva
Constitución Política del Estado
es una Constitución en transición.
Se trata del tránsito de un Estado
unitario y social a un Estado
plurinacional.***

munitario, libre, independiente, soberano, democrático, intercultural, descentralizado y con autonomías. En los principios, valores y fines del Estado, se dice que la soberanía reside en el pueblo boliviano y se ejerce de forma directa. El Art. 8 combina los principios y valores andinos, amazónicos y chaqueños con principios y valores democráticos, símbolos inmanentes culturales con significaciones trascendentales políticas. El género es un eje transversal a todo el documento, así como lo plurinacional y comunitario. Esto hace a los nuevos sujetos y subjetividades constitutivas de la nueva forma política. Los sujetos de género, sobre todo el femenino, los sujetos y subjetividades diversas de la pluralidad, los sujetos colectivos emergen como nuevos imaginarios y actores de los nuevos escenarios en el nuevo horizonte político. Esto le da una dinámica molecular al engranaje institucional y a los dispositivos políticos. No es que los otros sujetos, los clásicos de la modernidad, hayan desaparecido, sino que aparecen en los nuevos escenarios encandilados por los colores de una pluralidad de figuras. Otra es la trama y, por lo tanto, los desenlaces esperados.

La representación se abre a varias formas, directa y participativa, por voto universal y comunitaria de acuerdo a normas y procedimientos propios. Este universo representativo condice con el pluralismo de las formas de representación y con la diversidad de su-

jetos, sujetos individualizados y colectivos, sujetos femeninos y de las comunidades. Habla también de las distintas formas de la democracia, representativa, directa y comunitaria. La democracia retorna al devenir de la acción política y a la forma primordial de deliberación: la asamblea. Se rompe, entonces, el monopolio de la clase política, politizando el ejercicio mismo en todos los ámbitos de la gestión social. La democracia ya no es de pocos sino de todos. Los muchos ejercen su mayoría en dialéctica con las minorías, dialéctica donde se pone en escena la trama de los intereses y las perspectivas, lugar donde se da la ocasión de la síntesis política.

Los derechos se dividen en los fundamentalísimos, como una adquisición en la evolución de los derechos, además de los fundamentales y las garantías constitucionales. Entre los derechos fundamentalísimos se encuentran el derecho a la vida, al agua y la alimentación, a la educación, a la salud, al hábitat y a la vivienda, y al acceso a los servicios básicos de agua potable, alcantarillado, electricidad, gas domiciliario, postal y telecomunicaciones. Estos derechos no pueden quedar en suspenso por ningún motivo, ni siquiera en un estado de sitio.

La evolución de los derechos

Los derechos fundamentales son los civiles, los políticos, los de las naciones y pueblos indígenas originarios, los campesinos, los sociales, los económicos, donde se encuentran el derecho al medio ambiente saludable, protegido y equilibrado, a la salud y a la seguridad social, al trabajo y al empleo, a la propiedad. En los derechos fundamentales se encuentran los derechos de la niñez, adolescencia y juventud, también los de las personas adultas mayores, las personas con discapacidad, las personas privadas de libertad, las usuarias y usuarios, las consumidoras y consumidores. La educación está concebida como intercultural y están desarrollados los derechos culturales. Se tiene una sección (IV) dedicada a ciencia, tecnología e investigación. Se tiene un capítulo sobre comunicación social.

Los derechos no quedan como declaración, sino que, para que se cumplan indefectiblemente, cuentan con recursos constitucionales. Entre las garantías tenemos las jurisdiccionales, las acciones de defensa, entre las que se encuentran la acción de libertad, la de amparo constitucional, la de protección de privacidad, la de inconstitucionalidad, la de cumplimiento y la acción popular. Se establecen los estados de excepción y se define la ciudadanía. Como puede observarse, lo declarativo de la Constitución forma parte del constitucionalismo más evolucionado, de las grandes tradiciones liberales, incluyendo el avance del liberalismo comunitario, de las grandes tradiciones socia-

les, incluyendo todas las conquistas de las clases, sectores y estratos sociales. Incluso se destaca, se hace visible, la distinción de los derechos fundamentalísimos respecto a los fundamentales, mostrando que los derechos sociales, colectivos y relativos a la vida y al medio ambiente no tienen menor jerarquía que los derechos individuales, sino que, más bien, son equivalentes. De lo que se trata es de destacar el valor de estos derechos de segunda, tercera y cuarta generación.

Se declara que la educación constituye una función suprema y primera responsabilidad de Estado; el Estado y la sociedad tienen tuición plena sobre el sistema educativo. La educación es unitaria, pública, universal, democrática, participativa, comunitaria, descolonizadora y de calidad; la educación es intracultural, intercultural y plurilingüe. Todo esto forma parte de la transversalidad de la caracterización del Estado como plurinacional. En otras palabras, se trata de la construcción de la integración social a partir del reconocimiento de la diversidad, se trata de hacer actuar e interconectar las partes, se trata de articular y diferenciar las partes componentes de las nuevas subjetividades que hacen a la formación social abigarrada. Se dice que la lengua se ha creado para hablar con los otros, distintos, de otras lenguas. La incorporación del plurilingüismo enriquece sustantivamente la circulación de los saberes y la formación abierta a las cosmovisiones. Estas nuevas experiencias en ámbitos alternativos formativos se abren a campos de posibilidades constitutivas de nuevas subjetividades y a lecturas a partir de dúctiles y novedosos paradigmas. Ya no se puede sustentar la educación en un único paradigma, el que ha sido dominante, el constructivista, sino que se abren horizontes de decibilidad a partir de nuevas máquinas de expresión, horizontes de visibilidad a partir de nuevos agenciamientos corporales. Resulta indispensable, entonces, hacer girar los paradigmas inventados alrededor de flexibles y abiertas experiencias educativas.

Estructura plurinacional y organización funcional del Estado

La segunda parte de la nueva Constitución Política del Estado hace a la estructura y organización funcional del Estado, es decir, corresponde a la estructura de los órganos del Estado. Podemos decir que esta estructura atañe a la conformación de cuatro órganos: el órgano legislativo, el órgano ejecutivo, el órgano judicial y el órgano electoral. Empero, si atendemos a la estructura de otros órganos del Estado, nos encontramos con el control social, que podríamos decir que se trata de un “quinto poder”, además de los cuatro “poderes” anteriores. Se dice que, cuando se habla de órganos, nos referimos a la metáfora del cuerpo

estatal desde una perspectiva integral, en tanto que, cuando hablamos de “poderes”, desarrollamos la perspectiva del equilibrio entre ellos. Esto se inicia con la teoría de los límites y el control mutuo de los poderes, evitando la concentración en alguno de ellos. Tanto la perspectiva integral de los órganos como la perspectiva del equilibrio de los “poderes” forman parte del paradigma liberal, sólo que una se asienta en un modelo organicista y la otra en un modelo equilibrista. Con cierta exageración, puede decirse que la visión de los “poderes” del Estado es más liberal que la visión organicista; sin embargo, ambos discursos hablan de lo mismo: la organización y la estructura estatal. La diferencia con el esquema estatal anterior, relativo a la antigua Constitución Política del Estado, es que, además de aumentar el número de los “poderes” del Estado –en vez de tres ahora son cuatro o cinco–, se tiene una composición atravesada por la condición plurinacional y comunitaria. Otro paso trascendental es avanzar de la democracia representativa a la democracia participativa, constituyendo un “poder” social con la constitucionalización de la participación y el control social.

Hablamos de una asamblea plurinacional, bicameral y con representación indígena a través del voto universal. Este órgano o “poder” elige representantes uninominales y plurinominales. La Cámara de Diputados estará conformada por 121 miembros elegidos, basándose en criterios territoriales y poblacionales, en circunscripciones uninominales. Los escaños se asignarán a través de un sistema de mayoría relativa. La Cámara de Representantes Departamentales estará conformada por cuatro representantes por departamento, elegidos por circunscripción plurinominal departamental, asignados mediante sistema de representación proporcional. Hablamos de un órgano ejecutivo, también plurinacional, siendo el dispositivo político que concentra la voluntad y la acción política de la condición plurinacional y comunitaria del país. El órgano judicial se constituye a partir de la complementariedad de dos formas de justicia, la formal, “occidental”, ordinaria, y la justicia comunitaria que, a pesar de manifestar un carácter práctico, tiene otra formalidad, ceremonialidad y valores. La complementariedad de ambos sistemas propone una articulación dual, enriquece y expande las formas de administración de justicia, estableciendo una comisura en la ligazón de ambos en términos de tribunales que comparten una conformación plurinacional e intercultural. El tribunal constitucional es plurinacional intercultural, garantizando de esta forma la interpretación de ambos sistemas, la conjugación y la conjunción de los mismos. El órgano electoral también tiene una composición plurinacional, es responsable de organizar, administrar y ejecutar los procesos electorales.

Estructura y organización territorial del Estado

La estructura y organización territorial del Estado hace al sistema de autonomías, desarrolla en el espacio el proceso de descentralización administrativa y político. Define, por lo tanto, los cambios en la geografía política. Son cuatro las formas de autonomía: departamental, regional, municipal e indígena. Las nuevas formas de autonomía son la departamental, la regional y la indígena, persistiendo, desde la Ley de Participación, la autonomía municipal, que es la herencia en el sistema de autonomías. En esta forma de descentralización administrativa y política, las entidades territoriales autónomas no están subordinadas

CyE

Año I
Nº 1
Junio
2008

La opción es por el desarrollo sustentable, el equilibrio del medio ambiente y la participación de la población en la gestión ambiental.

entre ellas y tendrán igual rango constitucional. También hay que tener en cuenta a los departamentos donde ha ganado el “No” en el referéndum autonómico; estos departamentos gozan de la condición de descentralizados, sin llegar a ser autonómicos, empero pueden llegar a esta condición mediante referéndum departamental.

Últimamente se ha discutido mucho la condición de la autonomía departamental, hay quienes pretenden que la única forma de autonomía sea la departamental, cosa que sería muy restringida ante los requerimientos de un proceso de descentralización abierto y múltiple. El sistema autonómico requiere ser complejo y compuesto, lo que equivale a reconocer las distintas formas de autonomía posibles. Entre estas posibilidades se halla la autonomía regional, que implica un proceso de descentralización mayor, incorporando formas locales de gestión, que la hacen más operativa y democrática. La lucha contra el centralismo no sólo equivale a descentrarse del Estado central, sino también a descentrarse de otros centros, esta vez departamentales, las capitales de departamento, donde se asientan poderes económicos, clases dominantes, monopolios de circuitos financieros, y se congrega la administración de los latifundios. La autonomía regional está pensada en la perspectiva de pasar a un nuevo ordenamiento territorial. Esta dimensión autonómica viene conformada por mancomunidades de provincias y de municipios.

RAÚL PRADA ALCOREZA

Las formas de autonomía conllevan sus diferencias, no tienen la misma historia, ni tampoco conforman las mismas estructuras organizativas, además de ocupar diferentes espacios. Estas diferencias se hacen patentes en la distinción de sus formas de gobierno y en la distinción de sus competencias. El gobierno de cada región estará constituido por una Asamblea Regional con facultad deliberativa, normativo-administrativa y fiscalizadora, en el ámbito de sus competencias, y un órgano ejecutivo; en tanto que el gobierno de cada departamento autónomo estará constituido por un Concejo Departamental, con facultad deliberativa, fiscalizadora y legislativa-normativa departamental en el ámbito de sus competencias exclusivas asignadas por la Constitución y un órgano ejecutivo. El gobierno autónomo municipal estará constituido por un Concejo Municipal con facultad deliberativa, fiscalizadora y legislativa-normativa municipal, en el ámbito de sus competencias exclusivas, y un órgano ejecutivo, en tanto que la autonomía indígena originaria campesina es la expresión del derecho al autogobierno como ejercicio de la autodeterminación de las naciones y los pueblos indígenas originarios y las comunidades campesinas, cuya población comparte territorio, cultura, historia, lenguas y organización o instituciones jurídicas, políticas, sociales y económicas propias.

Estructura y organización económica del Estado

La nueva Constitución Política del Estado propone una economía plural. En otras palabras, espacios económicos diferenciales, entrelazados e integrados que se articulan y complementan, que se distinguen por sus efectuaciones, sus prácticas y sus estructuras diferentes, empero se conectan en múltiples intersecciones comerciales, financieras, distributivas, de consumo y productivas. Sus circuitos se cruzan, manteniendo sus espacios diferenciales. Toda esta gama de estrategias económicas, la comunitaria, la estatal, la privada y la cooperativa, serán conjugadas por el Plan de Desarrollo Nacional y monitoreadas por el Estado, institución macro que intervendrá en toda la cadena económica, fortaleciendo la economía comunitaria, ayudando en la economía cooperativa, promocionando la economía estatal y garantizando a la economía privada. Por otra parte, los espacios de la economía plural se hallan integrados por un espesor ético y cultural, espesor que atraviesa esos espacios incorporando sentidos que van más allá de la economía:

La economía plural articula las diferentes formas de organización económica sobre los principios de complementariedad, reciprocidad, solidaridad, redistribución, igualdad, sustentabilidad, equilibrio, justicia y transparencia. La economía social y

comunitaria complementará el interés individual con el vivir bien colectivo (Art. 307).

De los cuatro ejes de la economía plural, el comunitario goza de especial atención debido a su larga historia y al papel que le toca jugar en el condicionamiento y dirección de los comportamientos y conductas de la mayoría de la población. La comunidad sigue siendo el referente más fuerte de los trueques, las ferias, el trabajo colectivo, el *ayni*, la *minka*, la complementariedad subyacente entre los distintos pisos ecológicos, la reciprocidad entre las comunidades.

El Estado reconocerá, respetará, protegerá y promoverá la organización económica comunitaria. Esta forma de organización económica comunitaria comprende los sistemas de producción y reproducción de la vida social, fundados en los principios y visión propios de las naciones y pueblos indígenas originarios y campesinos (Art. 308).

Otro eje de especial atención es el estatal. Se busca el fortalecimiento del Estado en todos los niveles de la cadena económica, empero el Estado no es más que el administrador de las propiedades de todos los bolivianos. Por tanto, el Estado tiene como tarea “administrar a nombre del pueblo boliviano los derechos propietarios de los recursos naturales y ejercer el control estratégico de las cadenas productivas y los procesos de industrialización de dichos recursos” (Art. 310). La economía comunitaria y la economía estatal son ejes primordiales de la economía plural, ejes que se promocionan sin desmedro de otros ejes económicos como el privado y el cooperativo. La economía privada forma parte de una realidad económica insoslayable, promueve y gestiona una parte significativa de los espacios económicos. En este sentido, “el Estado reconoce, respeta y protege la iniciativa privada, para que contribuya al desarrollo económico, social y fortalezca la independencia económica del país” (Art. 309). En lo que respecta al eje cooperativo, “el Estado reconoce y protege las cooperativas como formas de trabajo solidario y de cooperación, sin fines de lucro” (Art. 311).

Sustentabilidad y pueblos indígenas

En la cuarta parte de la nueva Constitución Política del Estado, que corresponde a la Estructura y Organización Económica del Estado, en lo que respecta al título segundo, que corresponde a Medio Ambiente, Recursos Naturales, Tierra y Territorio, se establece en lo que comprende al Medio Ambiente lo siguiente:

Es deber del Estado y de la población conservar, proteger y aprovechar de manera sustentable los recursos naturales y la biodiversidad, así como mantener el equilibrio del medio ambiente (Art. 342).

Se dice también que la población tiene derecho a la participación en la gestión ambiental, a ser consultada e informada previamente sobre decisiones que pudieran afectar a la calidad del medio ambiente (Art. 343).

Y concluye:

El patrimonio natural es de interés público y de carácter estratégico para el desarrollo sustentable del país. Su conservación y aprovechamiento para beneficio de la población será responsabilidad y atribución exclusiva del Estado, y no comprometerá la soberanía sobre los recursos naturales. La ley establecerá los principios y disposiciones para su gestión (Art. 346).

Como puede observarse, la opción es por el desarrollo sustentable, el equilibrio del medio ambiente y la participación de la población en la gestión ambiental. Ello significa que nos movemos dentro del paradigma de la sustentabilidad, que tiene implicaciones en una democracia ecológica, que significa la participación de la gente en la gestión ambientalista. Esto nos lleva a una concepción abierta de los recursos naturales:

I. Son recursos naturales los minerales en todos sus estados, los hidrocarburos, el agua, el aire, el suelo y el subsuelo, los bosques, la biodiversidad, el espectro electromagnético y todos aquellos elementos y fuerzas físicas susceptibles de aprovechamiento.

II. Los recursos naturales son de carácter estratégico y de interés público para el desarrollo del país (Art. 348).

Es indudable que los recursos naturales se encuentran íntimamente ligados al medio ambiente. La forma de explotación de los recursos naturales es determinante en el modo de desarrollo. La sustentabilidad exige que la explotación de los recursos naturales se dé mediante una adecuación equilibrada entre desarrollo y medio ambiente, entre el desenvolvimiento de las condiciones de producción y la biodiversidad.

La explotación de recursos naturales en determinado territorio estará sujeta a un proceso de consulta a la población afectada, convocada por el Estado, que será libre, previa e informada. Se garantiza la participación ciudadana en el proceso de gestión

ambiental y se promoverá la conservación de los ecosistemas, de acuerdo con la Constitución y la ley. En las naciones y pueblos indígenas originarios campesinos, la consulta tendrá lugar respetando sus normas y procedimientos propios (Art. 352).

De lo último se colige que la adecuación equilibrada debe darse también con la cultura. Desarrollo sostenible, medio ambiente y cultura forman un triángulo. Llamemos a este triángulo el de la sustentabilidad con identidad, el de la sustentabilidad con participación de los pueblos indígenas originarios.

Hidrocarburos

En lo que respecta a los hidrocarburos se establece que “el Estado definirá la política de hidrocarburos, promoverá su desarrollo integral, sustentable y equitativo, y garantizará la soberanía energética” (Art. 360).

Agua

En el capítulo quinto de la parte que corresponde a Estructura y Organización Económica del Estado, en lo que respecta a los recursos hídricos, se establece:

I. El agua constituye un derecho fundamentalísimo para la vida, en el marco de la soberanía del pueblo. El Estado promoverá el uso y acceso al agua sobre la base de principios de solidaridad, complementariedad, reciprocidad, equidad, diversidad y sustentabilidad.

II. Los recursos hídricos en todos sus estados, superficiales y subterráneos, constituyen recursos finitos, vulnerables, estratégicos y cumplen una función social, cultural y ambiental. Estos recursos no podrán ser objeto de apropiaciones privadas y tanto ellos como sus servicios no serán concesionados (Art. 373).

El agua es un recurso estratégico, sobre todo en lo que respecta a la sustentabilidad. No se podría concebir un desarrollo sustentable e integral sin la comprensión de que el agua es un bien común, que forma parte fundamental del equilibrio ecológico y de los ciclos climáticos, es un bien que debe satisfacer a las generaciones contemporáneas y que debe preservarse para las generaciones futuras. Por tanto:

I. El Estado protegerá y garantizará el uso prioritario del agua para la vida. Es deber del Estado gestionar, regular, proteger y planificar el uso adecuado y sustentable de los recursos hídricos, con participación social, garantizando el acceso al agua a todos

sus habitantes. La ley establecerá las condiciones y limitaciones de todos los usos.

II. El Estado reconocerá, respetará y protegerá los usos y costumbres de las comunidades, de sus autoridades locales y de las organizaciones indígenas originarias campesinas sobre el derecho, el manejo y la gestión sustentable del agua.

III. Las aguas fósiles, glaciales, humedales, subterráneas, minerales, medicinales y otras son prioritarias para el Estado, que deberá garantizar su conservación, protección, preservación, restauración, uso sustentable y gestión integral; son inalienables, inembargables e imprescriptibles (Art. 374).

También:

I. Es deber del Estado desarrollar planes de uso, conservación, manejo y aprovechamiento sustentable de las cuencas hidrográficas.

II. El Estado regulará el manejo y gestión sustentable de los recursos hídricos y de las cuencas para riego, seguridad alimentaria y servicios básicos, respetando los usos y costumbres de las comunidades.

III. Es deber del Estado realizar los estudios para la identificación de aguas fósiles y su consiguiente protección, manejo y aprovechamiento sustentable (Art. 375).

Pueblos indígenas originarios

Hablamos además de poblaciones de matrices histórico culturales que conllevan posibilidades civilizatorias alternativas a las de la modernidad capitalista. Hablamos de pautas culturales en equilibrio con el medio ambiente y la biodiversidad. Podemos decir que estas pautas culturales forman parte de la ecología, de la dinámica ecológica y de los círculos y circuitos de los ecosistemas. Pero también podemos decir que la ecología forma parte de los ámbitos culturales, de la circulación de los saberes, de las cosmovisiones integrales, que no separan el saber del *oikos*, del hogar, de la morada de los habitantes, de todos los seres orgánicos. Pueblos indígenas, entonces, no sólo como población y *ethnos* sino también como saberes y prácticas. Son estas técnicas, estas prácticas, estos saberes los que tienen que ser recuperados en la perspectiva de mundos construidos desde la proliferación de la sustentabilidad. Porque no sólo hay un modelo de la sustentabilidad sino muchos, en juego con los componentes de la biodiversidad. La di-

ferencia con un desarrollo no sustentable se halla en la capacidad destructiva y desequilibrante del desarrollo, del progreso de la evolución moderna, que separan las condiciones naturales de las condiciones históricas, que separan las condiciones ecológicas de las condiciones económicas, abstrayendo las riquezas naturales como recursos explotables indefinidamente, independientemente de los ciclos ecológicos y de los equilibrios medioambientales. En cambio, la sustentabilidad es pensable desde una profunda conexión entre condiciones naturales y condiciones históricas, entre condiciones ecológicas y condiciones socioeconómicas, la sustentabilidad es pensable desde una profunda imbricación entre formaciones sociales y nichos ecológicos.

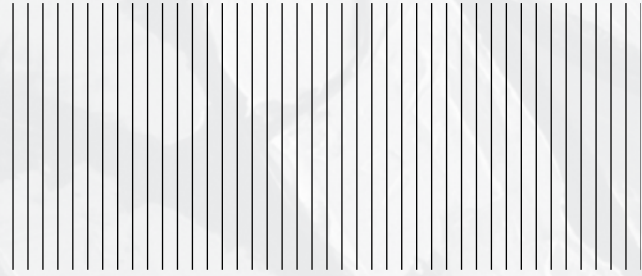
En la nueva Constitución Política del Estado se considera:

Nación y pueblo indígena originario campesino a toda la colectividad humana que comparta identidad cultural, idioma, tradición histórica, instituciones, territorialidad y cosmovisión, cuya existencia es anterior a la invasión colonial española [...] en el marco de la unidad del Estado y de acuerdo con esta Constitución las naciones y pueblos indígenas originarios campesinos gozan de los siguientes derechos:

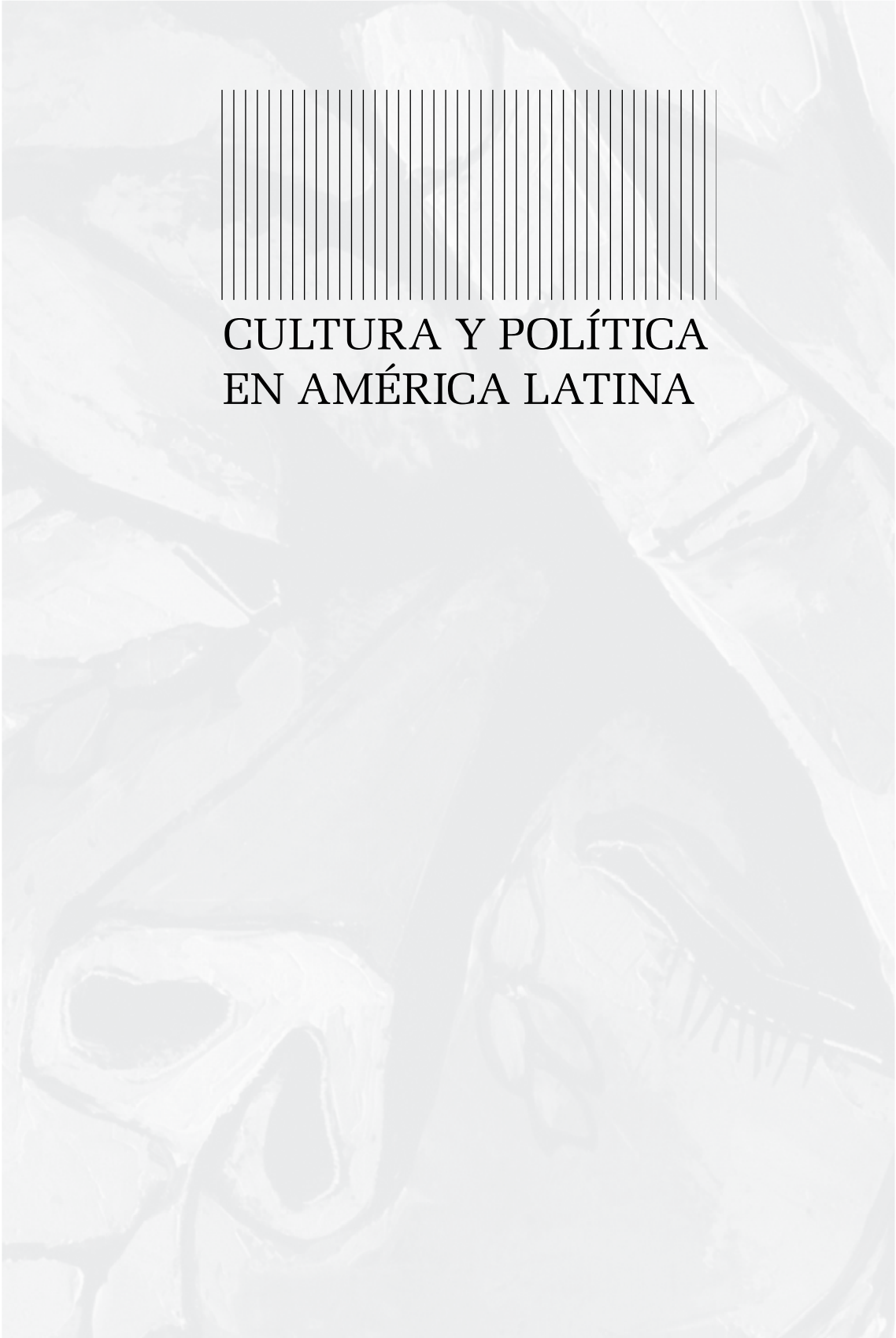
1. A existir libremente.
2. A su identidad cultural, creencia religiosa, espiritualidades, prácticas y costumbres, y a su propia cosmovisión.
3. A que la identidad cultural de cada uno de sus miembros, si así lo desea, se inscriba junto a la ciudadanía boliviana en su cédula de identidad, pasaporte u otros documentos de identificación con validez legal.
4. A la libre determinación y territorialidad.
5. A que sus instituciones sean parte de la estructura general del Estado.
6. A la titulación colectiva de tierras y territorios.
7. A la protección de sus lugares sagrados.
8. A crear y administrar sistemas, medios y redes de comunicación propios.
9. A que sus saberes y conocimientos tradicionales, su medicina tradicional, sus idiomas, sus rituales y sus símbolos y vestimentas sean valorados, respetados y promocionados.

10. A vivir en un medio ambiente sano, con manejo y aprovechamiento adecuado de los ecosistemas.
11. A la propiedad intelectual colectiva de sus saberes, ciencias y conocimientos, así como a su valoración, uso, promoción y desarrollo.
12. A una educación intracultural, intercultural y plurilingüe en todo el sistema educativo.
13. Al sistema de salud universal y gratuito que respete su cosmovisión y prácticas tradicionales.
14. Al ejercicio de sus sistemas políticos, jurídicos y económicos acorde a su cosmovisión.
15. A ser consultados mediante procedimientos apropiados, y en particular a través de sus instituciones, cada vez que se prevean medidas legislativas o administrativas susceptibles de afectarles. En este marco, se respetará y garantizará el derecho a la consulta previa obligatoria, realizada por el Estado, de buena fe y concertada, respecto a la explotación de los recursos naturales no renovables en el territorio que habitan.
16. A la participación en los beneficios de la explotación de los recursos naturales en sus territorios.
17. A la gestión territorial indígena autónoma, y al uso y aprovechamiento exclusivo de los recursos naturales renovables existentes en su territorio.
18. A la participación en los órganos e instituciones del Estado (Art. 30).

Como puede observarse, la nueva Constitución Política del Estado comprende a las naciones y pueblos indígenas originarios no sólo como poblaciones, culturas, saberes plenamente reconocidos, sino también desde la perspectiva de los derechos. No solamente se trata de la declaración de derechos colectivos, sino de un capítulo específico dedicado a los derechos de las Naciones y Pueblos Indígenas Originarios Campesinos. Las naciones y pueblos indígenas forman parte de la estructura de los derechos constitucionales, son parte estructurante de la estructura de la nueva Constitución.



CULTURA Y POLÍTICA
EN AMÉRICA LATINA



Cultura e democracia

Marilena Chaui

Resumo

O presente texto reconstitui os significados da palavra cultura, cujas diferentes acepções variarão conforme o contexto intelectual e político da época, quando no iluminismo, coloca-se como referência máxima o modelo cultural capitalista da Europa Ocidental. Simultaneamente passa a ser instrumento de avaliação e hierarquização dos regimes políticos e classes sociais, legitimando os processos de dominação e exploração. Neste marco geral, critica a cultura e comunicação de massas, como forma de ocultar estes processos, criando toda uma gama de produtos e serviços culturais médios através dos meios de comunicação de massa e outras ferramentas, que encobrem a

Abstract

This text reconstructs the meanings of the term culture, whose different senses vary according to the intellectual and political context of a certain period, when during the age of enlightenment, the capitalist cultural model of Western Europe is placed as the maximum reference. Simultaneously, it becomes a tool of valuation and hierarchisation of political regimes and social classes, legitimating the domination and exploitation processes. Within this general framework, it criticizes mass culture and communication, as a way of veiling such processes, thus creating a whole range of standard cultural products and services through the massive means of communication and other tools that cover up class

CvE

Año I
Nº 1
Junio
2008

luta de classes; e descreve porque a massificação da cultura é, de fato, a sua negação. Posteriormente tratará da questão da cultura como um direito, cuja afirmação é a oposição à política neoliberal, que transforma a cultura em produtos e serviços a serem vendidos no mercado, constituindo-se, portanto, em privilégio de classe e instrumento de manutenção da ordem vigente. Segundo esta concepção, analisa as questões culturais e democráticas à luz da experiência brasileira. Por fim, traça algumas linhas do que seria uma democracia concreta, ou seja, a democracia no marco socialista.

struggle; this is developed because the massification of culture is, in fact, its denial. Then it deals with the issue of culture as a right, the affirmation of which is in opposition to the neoliberal culture, which transforms culture into merchandise, products and services to be sold in the market, thus becoming a class privilege and a tool to preserve the ongoing scheme. In accordance with such viewpoint, it analyses the cultural and democratic issues in the light of the Brazilian experience. Finally, it delineates what would be a concrete democracy, that is to say, a democracy within the socialist framework.

Marilena Chaui

Professora do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo. Especialista em filosofia-política e história da filosofia.

Professor at the Philosophy Department of Universidade de São Paulo. Specialist in Political Philosophy and History of Philosophy.

Palavras-chave

1| Cultura 2| Democracia 3| Socialismo 4| Neoliberalismo 5| Direitos
6| Comunicação de Massa

Keywords

1| Culture 2| Democracy 3| Socialism 4| Neoliberalism 5| Rights
6| Mass Communication

Como citar este artigo [Norma ISO 690]

CHAUI, Marilena. Cultura e democracia. *Crítica y Emancipación*, (1): 53-76, junio 2008.

Cultura e democracia¹

CyE
Año I
Nº 1
Junio
2008

I

Vinda do verbo latino *colere*, na origem cultura significa o cultivo, o cuidado. Inicialmente, era o cultivo e o cuidado com a terra, donde agricultura, com as crianças, donde puericultura, e com os deuses e o sagrado, donde culto. Como cultivo, a cultura era concebida como uma ação que conduz à plena realização das potencialidades de alguma coisa ou de alguém; era fazer brotar, frutificar, florescer e cobrir de benefícios.

No correr da história do ocidente, esse sentido foi-se perdendo até que, no século XVIII, com a Filosofia da Ilustração, a palavra cultura ressurgiu, mas como sinônimo de um outro conceito, torna-se sinônimo de civilização. Sabemos que civilização deriva-se de idéia de vida civil, portanto, de vida política e de regime político. Com o Iluminismo, a cultura é o padrão ou o critério que mede o grau de civilização de uma sociedade. Assim, a cultura passa a ser encarada como um conjunto de práticas (artes, ciências, técnicas, filosofia, os ofícios) que permite avaliar e hierarquizar o valor dos regimes políticos, segundo um critério de evolução. No conceito de cultura introduz-se a idéia de tempo, mas de um tempo muito preciso, isto é, contínuo, linear e evolutivo, de tal modo que, pouco a pouco, cultura torna-se sinônimo de progresso. Avalia-se o progresso de uma civilização pela sua cultura e avalia-se a cultura pelo progresso que traz a uma civilização.

O conceito iluminista de cultura, profundamente político e ideológico, reaparece no século XIX, quando se constitui um ramo das ciências humanas, a antropologia. No início da constituição da antropologia, os antropólogos guardarão o conceito iluminista de evolução ou progresso. Por tomarem a noção de progresso como medida de cultura, os antropólogos estabeleceram um padrão para medir

MARILENA CHAUI

|||||

1 Conferência ministrada em Salvador, Bahia, el 11 de novembro de 2007. Chauí aborda as questões expostas em seu livro *Cultura e democracia: discurso competente e outras falas* (Cortez, 2007).

a evolução ou o grau de progresso de uma cultura e esse padrão foi, evidentemente, o da Europa capitalista. As sociedades passaram a ser avaliadas segundo a presença ou a ausência de alguns elementos que são próprios do ocidente capitalista e a ausência desses elementos foi considerada sinal de falta de cultura ou de uma cultura pouco evoluída. Que elementos são esses? O Estado, o mercado e a escrita. Todas as sociedades que desenvolvessem formas de troca, comunicação e poder diferentes do mercado, da escrita e do Estado europeu, foram definidas como culturas “primitivas”. Em outras palavras, foi introduzido um conceito de valor para distinguir as formas culturais.

A noção do primitivo só pode ser elaborada se for determinada pela figura do não-primitivo, portanto pela figura daquele que realizou a “evolução”. Isso implica não apenas um juízo de valor, porém mais do que isso, significa que aqueles critérios se tornaram definidores da essência da cultura, de tal modo que se considerou que aquelas sociedades que “ainda” estavam *sem* mercado, *sem* escrita e *sem* Estado chegariam necessariamente a esse estágio, um dia. A cultura europeia capitalista não apenas se coloca como télos, como o fim necessário do desenvolvimento de toda cultura ou de toda civilização, isto é adota uma posição etnocêntrica, mas sobretudo ao se oferecer como modelo necessário do desenvolvimento histórico legitimou e justificou, primeiro, a colonização e, depois, o imperialismo.

No século XIX, sobretudo com a filosofia alemã, a idéia de cultura sofre uma mutação decisiva porque é elaborada como a diferença entre natureza e história. A cultura é a ruptura da adesão imediata à natureza, adesão própria aos animais, e inaugura o mundo humano propriamente dito. A ordem natural ou física é regida por leis de causalidade necessária que visam o equilíbrio do todo. A ordem vital ou biológica é regida pelas normas de adaptação do organismo ao meio ambiente. A ordem humana, porém, é a ordem simbólica, isto é, da capacidade humana para relacionar-se com o ausente e com o possível por meio da linguagem e do trabalho. A dimensão humana da cultura é um movimento de transcendência, que põe a existência como o poder para ultrapassar uma situação dada graças a uma ação dirigida àquilo que está *ausente*. Por isso mesmo somente nessa dimensão é que se poderá falar em *história* propriamente dita. Pela linguagem e pelo trabalho o corpo humano deixa de aderir imediatamente ao meio, como o animal adere. Ultrapassa os dados imediatos dos sinais e dos objetos de uso para recriá-los numa dimensão nova. A linguagem e o trabalho revelam que a ação humana não pode ser reduzida à ação vital, expediente engenhoso para alcançar um alvo fixo, mas que há um *sentido imanente* que vincula meios e fins, que determina o de-

envolvimento da ação como transformação do dado em fins e destes em meios para novos fins, definindo o homem como *agente* histórico propriamente dito com o qual inaugura-se a ordem do tempo e a descoberta do possível.

É essa concepção ampliada da cultura que, finalmente, será incorporada a partir da segunda metade do século XX, pelos antropólogos europeus. Seja por terem uma formação marxista, seja por terem um profundo sentimento de culpa, buscarão desfazer a ideologia etnocêntrica e imperialista da cultura, inaugurando a antropologia social e a antropologia política, nas quais cada cultura exprime, de maneira historicamente determinada e materialmente determinada, a ordem humana simbólica com uma individualidade própria ou uma estrutura própria. A partir de então, o termo cultura passa a ter uma abrangência que não possuía antes, sendo agora entendida como produção e criação da linguagem, da religião, da sexualidade, dos instrumentos e das formas do trabalho, das formas da habitação, do vestuário e da culinária, das expressões de lazer, da música, da dança, dos sistemas de relações sociais, particularmente os sistemas de parentesco ou a estrutura da família, das relações de poder, da guerra e da paz, da noção de vida e morte. A cultura passa a ser compreendida como o campo no qual os sujeitos humanos elaboram símbolos e signos, instituem as práticas e os valores, definem para si próprios o possível e o impossível, o sentido da linha do tempo (passado, presente e futuro), as diferenças no interior do espaço (o sentido do próximo e do distante, do grande e do pequeno, do visível e do invisível), os valores como o verdadeiro e o falso, o belo e o feio, o justo e o injusto, instauram a idéia de lei, e, portanto, do permitido e do proibido, determinam o sentido da vida e da morte e das relações entre o sagrado e o profano.

Entretanto, que essa abrangência da noção de cultura esbarra, nas sociedades modernas, num problema: o fato de serem, justamente, *sociedades* e não *comunidades*.

A marca da *comunidade* é a indivisão interna e a idéia de bem comum; seus membros estão sempre numa relação face-a-face (sem mediações institucionais), possuem o sentimento de uma unidade de destino, ou de um destino comum, e afirmam a encarnação do espírito da comunidade em alguns de seus membros, em certas circunstâncias. Ora, o mundo moderno desconhece a comunidade: o modo de produção capitalista dá origem à *sociedade*, cuja marca primeira é a existência de indivíduos, separados uns dos outros por seus interesses e desejos. Sociedade significa isolamento, fragmentação ou atomização de seus membros, forçando o pensamento moderno a indagar como os indivíduos isolados podem se relacionar, tornar-se só-

cios. Em outras palavras, a comunidade é percebida por seus membros como natural (sua origem é a família biológica) ou ordenada por uma divindade (como na Bíblia), mas a sociedade impõe a exigência de que seja explicada a origem do próprio social. Tal exigência conduz à invenção da idéia de pacto social ou de contrato social firmado entre os indivíduos, instituindo a sociedade. A segunda marca, aquilo que propriamente faz com ela seja sociedade, é a divisão interna. Se a comunidade se percebe regida pelo princípio da indivisão, a sociedade não pode evitar que seu princípio seja a divisão interna. Essa divisão não é um acidente, algo produzido pela maldade de alguns e que poderia ser corrigida, mas é *divisão originária*, compreendida, pela primeira vez, por Maquiavel quando, em *O príncipe*, afirma: “toda cidade é dividida pelo desejo dos grandes de oprimir e comandar e o desejo do povo de não ser oprimido nem comandado”; e reafirmada por Marx quando abre o *Manifesto Comunista* afirmando que, “até agora, a história tem sido a história da luta de classes”. A marca da sociedade é a existência da divisão social, isto é, da divisão de classes.

Como, então, diante de uma sociedade dividida em classes, manter o conceito tão generoso e tão abrangente de cultura como expressão da comunidade indivisa, proposto pela filosofia e pela antropologia? Na verdade, isso é impossível, pois a sociedade de classes institui a *divisão cultural*. Esta recebe nomes variados: pode-se falar em cultura dominada e cultura dominante, cultura opressora e cultura oprimida, cultura de elite e cultura popular. Seja qual for o termo empregado, o que se evidencia é um corte no interior da cultura entre aquilo que se convencionou chamar de *cultura formal*, ou seja, a cultura letrada, e a *cultura popular*, que corre espontaneamente nos veios da sociedade.

Ora, *cultura popular* também não é um conceito tranqüilo. Basta lembrarmos os três tratamentos principais que ela recebeu. O primeiro, no Romantismo do século XIX, afirma que cultura popular é a cultura do povo bom, verdadeiro e justo, ou aquela que exprime a alma da nação e o espírito do povo; o segundo, vindo da Ilustração Francesa do século XVIII, considera cultura popular o resíduo de tradição, misto de superstição e ignorância a ser corrigido pela educação do povo; e o terceiro, vindo dos populismos do século XX, mistura a visão romântica e a iluminista; da visão romântica, mantém a idéia de que a cultura feita pelo povo só por isso é boa e verdadeira; da visão iluminista, mantém a idéia de que essa cultura, por ser feita pelo povo, tende a ser tradicional e atrasada com relação ao seu tempo, precisando, para atualizar-se, de uma ação pedagógica, realizada pelo Estado ou por uma vanguarda política. Cada uma dessas concepções da cultura popular configura opções políticas bastante determinadas: a românti-

ca busca universalizar a cultura popular por meio do nacionalismo, ou seja, transformando-a em cultura nacional; a ilustrada ou iluminista propõe a desapareição da cultura popular por meio da educação formal, a ser realizada pelo Estado; e a populista pretende trazer a “consciência correta” ao povo para que a cultura popular se torne revolucionária (na perspectiva das vanguardas de esquerda) ou se torne sustentáculo do Estado (na perspectiva dos populismos de direita).

Mudemos, porém, nosso foco de análise. Graças às análises e críticas da ideologia, sabemos que o lugar da cultura dominante é bastante claro: é o lugar a partir do qual se legitima o exercício da ex-

Todas as sociedades que desenvolvessem formas de troca, comunicação e poder diferentes do mercado, da escrita e do Estado europeu, foram definidas como culturas “primitivas”.

ploração econômica, da dominação política e da exclusão social. Mas esse lugar também torna mais nítida a cultura popular como aquilo que é elaborado pelas classes populares e, em particular, pela classe trabalhadora, segundo o que se faz no pólo da dominação, ou seja, como repetição ou como contestação, dependendo das condições históricas e das formas de organização populares.

Por isso mesmo é preciso levar em conta a maneira como a divisão cultural tende a ser ocultada e, por esse motivo, reforçada com o surgimento da cultura de massa ou da indústria cultural. Como opera a indústria cultural?

Em primeiro lugar, separa os bens culturais pelo seu suposto valor de mercado: há obras “caras” e “raras”, destinadas aos privilegiados que podem pagar por elas, formando uma elite cultural; e há obras “baratas” e “comuns”, destinadas à massa. Assim, em vez de garantir o mesmo direito de todos à totalidade da produção cultural, a indústria cultural sobre-determina a divisão social acrescentando-lhe a divisão entre elite “cultura” e massa “incultura”.

Em segundo, contraditoriamente com o primeiro aspecto, cria a ilusão de que todos têm acesso aos mesmos bens culturais, cada um escolhendo livremente o que deseja, como o consumidor num super-mercado. No entanto, basta darmos atenção aos horários dos

programas de rádio e televisão ou ao que é vendido nas bancas de jornais e revistas para vermos que as empresas de divulgação cultural já selecionaram de antemão o que cada classe e grupo sociais pode e deve ouvir, ver ou ler. No caso dos jornais e revistas, por exemplo, a qualidade do papel, a qualidade gráfica de letras e imagens, o tipo de manchete e de matéria publicada definem o consumidor e determinam o conteúdo daquilo a que terá acesso e o tipo de informação que poderá receber. Se compararmos, numa manhã, cinco ou seis jornais, perceberemos que o mesmo mundo – este no qual todos vivemos – transforma-se em cinco ou seis mundos diferentes ou mesmo opostos, pois um mesmo acontecimento recebe cinco ou seis tratamentos diversos, em função do leitor que a empresa jornalística tem interesse (econômico e político) de atingir.

Em terceiro lugar, inventa uma figura chamada “espectador médio”, “ouvinte médio” e “leitor médio”, aos quais são atribuídas certas capacidades mentais “médias”, certos conhecimentos “médios” e certos gostos “médios”, oferecendo-lhes produtos culturais “médios”. Que significa isso? A indústria cultural vende cultura. Para vendê-la, deve seduzir e agradar o consumidor. Para seduzi-lo e agradá-lo, não pode chocá-lo, provocá-lo, fazê-lo pensar, trazer-lhe informações novas que o perturbem, mas deve devolver-lhe, com nova aparência, o que ele já sabe, já viu, já fez. A “média” é o senso-comum cristalizado, que a indústria cultural devolve com cara de coisa nova.

Em quarto lugar, define a cultura como lazer e entretenimento. Hannah Arendt apontou a transmutação da cultura sob os imperativos da comunicação de massa, isto é, a transformação do trabalho cultural, das obras de pensamento e das obras de arte, dos atos cívicos e religiosos e das festas em entretenimento. Evidentemente, escreve ela, os seres humanos necessitam vitalmente do lazer e do entretenimento. Seja, como mostrou Marx, para que a força de trabalho aumente sua produtividade, graças ao descanso, seja, como mostram estudiosos marxistas, para que o controle social e a dominação se perpetuem por meio da alienação, seja, como assinala Arendt, por que o lazer e o entretenimento são exigências vitais do metabolismo humano.

Ninguém há de ser contrário ao entretenimento, ainda que possa ser crítico das modalidades do entretenimento que entretêm a dominação social e política. Seja qual for nossa concepção do entretenimento, é certo que sua característica principal não é apenas o repouso, mas também o passatempo. É um deixar passar o tempo como tempo livre e desobrigado, como tempo nosso (mesmo quando esse “nosso” é ilusório). O passatempo ou o entretenimento dizem respeito ao tempo biológico e ao ciclo vital de reposição de forças corporais e

psíquicas. O entretenimento é uma dimensão da cultura tomada em seu sentido amplo e antropológico, pois é a maneira como uma sociedade inventa seus momentos de distração, diversão, lazer e repouso. No entanto, por isso mesmo, o entretenimento se distingue da cultura quando entendida como trabalho criador e expressivo das obras de pensamento e de arte.

Se, por um instante, deixarmos de lado a noção abrangente da cultura como ordem simbólica e a tomarmos sob o prisma da criação e expressão das obras de pensamento e das obras de arte, diremos que a cultura possui três traços principais que a tornam distante do entretenimento: em primeiro lugar, é trabalho, ou seja, movimento de criação do sentido, quando a obra de arte e de pensamento capturam a experiência do mundo dado para interpretá-la, criticá-la, transcendê-la e transformá-la – é a experimentação do novo; em segundo, é a ação para dar a pensar, dar a ver, dar a refletir, a imaginar e a sentir o que se esconde sob as experiências vividas ou cotidianas, transformando-as em obras que as modificam por que se tornam conhecidas (nas obras de pensamento), densas, novas e profundas (nas obras de arte); em terceiro, numa sociedade de classes, de exploração, dominação e exclusão social, a cultura é um direito do cidadão, direito de acesso aos bens e obras culturais, direito de fazer cultura e de participar das decisões sobre a política cultural. Ora, a indústria cultural nega esses traços da cultura. Como cultura de massa, as obras de pensamento e de arte tendem: de expressivas, tornarem-se reprodutivas e repetitivas; de trabalho da criação, tornarem-se eventos para consumo; de experimentação do novo, tornarem-se consagração do consagrado pela moda e pelo consumo; de duradouras, tornarem-se parte do mercado da moda, passageiro, efêmero, sem passado e sem futuro; de formas de conhecimento que desvendam a realidade e instituem relações com o verdadeiro, tornarem-se dissimulação, ilusão falsificadora, publicidade e propaganda. Mais do que isso. A chamada cultura de massa se apropria das obras culturais para consumi-las, devorá-las, destruí-las, nulificá-las em simulacros. Justamente porque o espetáculo se torna simulacro e o simulacro se põe como entretenimento, os meios de comunicação de massa transformam tudo em entretenimento (guerras, genocídios, greves, festas, cerimônias religiosas, tragédias, políticas, catástrofes naturais e das cidades, obras de arte, obras de pensamento). É isto o mercado cultural.

Para avaliarmos o significado contemporâneo da indústria cultural e dos meios de comunicação de massa que a produzem, convém lembrarmos, brevemente, o que se convencionou chamar de a condição pós-moderna, isto é, a existência social e cultural sob a economia neoliberal.

A dimensão econômica e social da nova forma do capital é inseparável de uma transformação sem precedentes na experiência do espaço e do tempo, designada por David Harvey como a “compressão espaço-temporal”. A fragmentação e a globalização da produção econômica engendram dois fenômenos contrários e simultâneos: de um lado, a fragmentação e dispersão espacial e temporal e, de outro, sob os efeitos das tecnologias eletrônicas e de informação, a compressão do espaço – tudo se passa aqui, sem distâncias, diferenças nem fronteiras – e a compressão do tempo – tudo se passa agora, sem passado e sem futuro. Em outras palavras, fragmentação e dispersão do espaço e do tempo condicionam sua reunificação sob um espaço indiferenciado (um espaço plano de imagens fugazes) e um tempo efêmero desprovido de profundidade. Paul Virilio (1993) fala de *acronia*² e *atopia*³, ou da desaparecimento das unidades sensíveis do tempo e do espaço vivido sob os efeitos da revolução eletrônica e informática. A profundidade do tempo e seu poder diferenciador desaparecem sob o poder do instantâneo. Por seu turno, a profundidade de campo, que define o espaço da percepção, desaparece sob o poder de uma localidade sem lugar e das tecnologias de sobrevôo. Vivemos sob o signo da telepresença e da teleobservação, que impossibilitam diferenciar entre a aparência e o sentido, o virtual e o real, pois tudo nos é imediatamente dado sob a forma da transparência temporal e espacial das aparências, apresentadas como evidências.

Volátil e efêmera, hoje nossa experiência desconhece qualquer sentido de continuidade e se esgota num presente sentido como instante fugaz. Ao perdermos a diferenciação temporal, não só rumamos para o que Virilio chama de “memória imediata”, ou ausência da profundidade do passado, mas também perdemos a profundidade do futuro como possibilidade inscrita na ação humana enquanto poder para determinar o indeterminado e para ultrapassar situações dadas, compreendendo e transformando o sentido delas. Em outras palavras, perdemos o sentido da cultura como ação histórica.

2 Em grego, *kronos* significa tempo, donde cronologia, cronômetro, etc.; *acronia* significa: sem tempo, ausência do tempo.

3 Em grego, *topos* significa lugar, o espaço diferenciado por lugares e por qualidades como próximo, distante, alto, baixo, pequeno, grande, etc., donde topologia, topografia; *atopia* significa: sem lugar, ausência de um espaço diferenciado. De *topos* vem *utopia*, que, segundo alguns, significa lugar nenhum e, segundo outros, lugar perfeito ainda inexistente.

II

Massificar é o contrário de democratizar a cultura. Ou melhor, é a negação da democratização da cultura.

O que pode ser a cultura tratada do ponto de vista da democracia? O que seriam uma cultura da democracia e uma cultura democrática? Quais os problemas de um tratamento democrático da cultura, portanto, de uma cultura da democracia, e da realização da cultura como visão democrática, portanto, de uma cultura democrática? Essas perguntas sinalizam alguns dos problemas a enfrentar. Em primeiro lugar, o problema da relação entre cultura e Estado; em se-

***Volátil e efêmera, hoje nossa
experiência desconhece qualquer
sentido de continuidade e se
esgota num presente sentido como
instante fugaz.***

gundo, a relação entre cultura e mercado; em terceiro, a relação entre cultura e criadores.

Se examinarmos o modo como tradicionalmente o Estado opera no Brasil, podemos dizer que, no tratamento da cultura, sua tendência foi antidemocrática. Não por ser o Estado ocupado por este ou aquele grupo dirigente, mas pelo modo mesmo como o Estado visou a cultura. Tradicionalmente, sempre procurou capturar toda a criação social da cultura sob o pretexto de ampliar o campo cultural público, transformando a criação social em *cultura oficial*, para fazê-la operar como doutrina e irradiá-la para toda a sociedade. Assim, o Estado se apresentava como *produtor de cultura*, conferindo a ela generalidade nacional ao retirar das classes sociais antagônicas o lugar onde a cultura efetivamente se realiza. Há, ainda uma outra modalidade de ação estatal, que data dos anos 1990, em que o Estado propõe o “tratamento moderno da cultura” e considera arcaico apresentar-se como produtor oficial de cultura. Por modernidade, os governantes entendem os critérios e a lógica da indústria cultural, cujos padrões o Estado busca repetir, por meio das instituições governamentais de cultura. Dessa maneira, o Estado passa a operar no interior da cultura com os padrões de mercado. Se, no primeiro caso, oferecia-se como produtor e irradiador de uma cultura oficial, no segundo, oferece-se como um balcão para

atendimento de demandas; e adota os padrões do consumo e dos *mass media*, particularmente, o padrão da consagração do consagrado.

Todavia, sabemos que é possível uma outra relação dos órgãos estatais com a cultura. Para compreendermos porque o Estado não pode ser produtor de cultura precisamos retomar a concepção filosófica e antropológica abrangente – a cultura como atividade social que institui um campo de símbolos e signos, de valores, comportamentos e práticas –, acrescentando, porém, que há campos culturais diferenciados no interior da sociedade, em decorrência da divisão social das classes e da pluralidade de grupos e movimentos sociais. Nessa visão múltipla da cultura, nesse campo ainda da sua definição filosófico-antropológica, torna-se evidente a impossibilidade, de fato e de direito, de que o Estado produza cultura. O Estado passa, então, a ser visto, ele próprio, como um dos elementos integrantes da cultura, isto é, como uma das maneiras pelas quais, em condições históricas determinadas e sob os imperativos da divisão social das classes, uma sociedade cria para si própria os símbolos, os signos e as imagens do poder. O Estado é produto da cultura e não produtor de cultura. E um produto que exprime a divisão e a multiplicidade sociais.

Quanto à perspectiva estatal de adoção da lógica da indústria cultural e do mercado cultural, podemos recusá-la tomando, agora, a cultura num sentido menos abrangente, isto é, como um campo específico de *criação*: criação da imaginação, da sensibilidade e da inteligência que se exprime em obras de arte e obras de pensamento, quando buscam ultrapassar criticamente o estabelecido. Esse campo cultural específico não pode ser definido pelo prisma do mercado, não só por que este opera com o consumo, a moda e a consagração do consagrado, mas também por que reduz essa forma da cultura à condição de entretenimento e passatempo, avesso ao significado criador e crítico das obras culturais. Não que a cultura não tenha um lado lúdico e de lazer que lhe é essencial e constitutivo, mas uma coisa é perceber o lúdico e o lazer no interior da cultura, e outra é instrumentalizá-la para que se reduza a isso, supérflua, uma sobremesa, um luxo num país onde os direitos básicos não estão atendidos. É preciso não esquecer que, sob a lógica do mercado, a mercadoria “cultura” torna-se algo perfeitamente mensurável. A medida é dada pelo número de espectadores e de vendas, isto é, o valor cultural decorre da capacidade para agradar. Essa mensuração tem ainda um outro sentido: indica que a cultura é tomada em seu ponto final, no momento em que as obras são expostas como espetáculo, deixando na sombra o essencial, isto é, o processo de criação.

O que é uma relação nova com a cultura, na qual a consideramos como processo de criação? É entendê-la como *trabalho*. Trata-

la como trabalho da inteligência, da sensibilidade, da imaginação, da reflexão, da experiência e do debate, e como trabalho no interior do tempo, é pensá-la como *instituição social*, portanto, determinada pelas condições materiais e históricas de sua realização.

O trabalho, como sabemos, é a ação que produz algo até então inexistente, graças à transformação do existente em algo novo. O trabalho *livre* ultrapassa e modifica o existente. Como trabalho, a cultura opera mudanças em nossas experiências imediatas, abre o tempo com o novo, faz emergir o que ainda não foi feito, pensado e dito. Captar a cultura como trabalho significa, enfim, compreender que o resultado cultural (a obra) se oferece aos outros sujeitos sociais, se *expõe* a eles, como algo a ser recebido por eles para fazer parte de sua inteligência, sensibilidade e imaginação e ser retrabalhada pelos receptores, seja por que a interpretam, seja por que uma obra suscita a criação de outras. A exposição das obras culturais lhes é essencial, existem para serem dadas à sensibilidade, percepção, inteligência, reflexão e imaginação dos outros. Eis por que o mercado cultural explora essa dimensão das obras de arte, isto é, o fato de que são espetáculo, submetendo-as ao *show business*.

Se o Estado não é produtor de cultura nem instrumento para seu consumo, que relação pode ele ter com ela? Pode concebê-la como um *direito do cidadão* e, portanto, assegurar o direito de acesso às obras culturais produzidas, particularmente o direito de fruí-las, o direito de criar as obras, isto é, produzi-las, e o direito de participar das decisões sobre políticas culturais.

Que significa o direito de produzir obras culturais? Se considerar-se a cultura como o conjunto das belas-artes, então se poderia supor que esse direito significaria, por exemplo, que está aberto a todos o direito de ser pintor. Afinal, cada um de nós, um dia ou outro, tem vontade de fazer uma aquarela, um guache, um desenho, e poder-se-ia estabelecer uma política cultural que espalhasse pelas cidades ateliês de pintura, aulas e grupos de pintura. Essa política não garantiria o direito de produzir obras de pintura e sim um *hobby*, um passatempo e, no melhor dos casos, uma ludoterapia. Que é a pintura? A expressão do enigma da visão e do visível: enigma de um corpo vidente e visível, que realiza uma reflexão corporal por que se vê vendo; enigma das coisas visíveis, que estão simultaneamente lá fora, no mundo, e aqui dentro, em nossos olhos; enigma da profundidade, que não é uma terceira dimensão ao lado da altura e da largura, mas aquilo que não vemos e, no entanto, nos permite ver; enigma da cor, pois uma cor é apenas diferença entre cores; enigma da linha, pois ao oferecer os limites de uma coisa, não a fecha sobre si, mas a coloca em relação com todas as outras.

O pintor interroga esses enigmas e seu trabalho é dar a ver o visível que não vemos quando olhamos o mundo. Se, portanto, nem todos são pintores, mas praticamente todos amam as obras da pintura, não seria melhor que essas pessoas tivessem o direito de *ver* as obras dos artistas, fruí-las, serem levadas a elas? Não caberia ao Estado garantir o direito dos cidadãos de ter acesso à pintura – aos pintores garantir o direito de criá-la; aos não-pintores, o direito de fruí-la?

Ora, essas mesmas pessoas, que não são pintoras nem escultoras nem dançarinas, também são produtoras de cultura, no sentido antropológico da palavra: são, por exemplo, sujeitos, agentes, autores da sua própria memória. Por que não oferecer condições para que possam criar formas de registro e preservação da sua memória, da qual são os sujeitos? Por que não oferecer condições teóricas e técnicas para que, conhecendo as várias modalidades de suportes da memória (documentos, escritos, fotografias, filmes, objetos, etc.), possam preservar sua própria criação como *memória social*? Não se trata, portanto, de excluir as pessoas da produção cultural e sim de, alargando o conceito de cultura para além do campo restrito das belas-artes, garantir a elas que, naquilo em que são *sujeitos da sua obra*, tenham o direito de produzi-la da melhor forma possível.

Finalmente, o direito à participação nas decisões de política cultural é o direito dos cidadãos de intervir na definição de diretrizes culturais e dos orçamentos públicos, a fim de garantir tanto o acesso quanto à produção de cultura pelos cidadãos.

Trata-se, pois, de uma política cultural definida pela idéia de *cidadania cultural*, em que a cultura não se reduz ao supérfluo, entretenimento, aos padrões do mercado, à oficialidade doutrinária (que é ideologia), mas se realiza como direito de todos os cidadãos, direito a partir do qual a divisão social das classes ou a luta de classes possa manifestar-se e ser trabalhada porque no exercício do direito à cultura, os cidadãos, como sujeitos sociais e políticos, se diferenciam, entram em conflito, comunicam e trocam suas experiências, recusam formas de cultura, criam outras e movem todo o processo cultural.

III

Afirmar a cultura como um *direito* é opor-se à política neoliberal, que abandona a garantia dos direitos, transformando-os em *serviços* vendidos e comprados no mercado e, portanto, em privilégios de classe.

Essa concepção da democratização da cultura pressupõe uma concepção nova da democracia. De fato, estamos acostumados a aceitar a definição liberal da democracia como *regime da lei e da ordem para a garantia das liberdades individuais*. Visto que o pensamento

e a prática liberais identificam liberdade e competição, essa definição da democracia significa, em primeiro lugar, que a liberdade se reduz à competição econômica da chamada “livre iniciativa” e à competição política entre partidos que disputam eleições; em segundo, que há uma redução da lei à potência judiciária para limitar o poder político, defendendo a sociedade contra a tirania, pois a lei garante os governos escolhidos pela vontade da maioria; em terceiro, que há uma identificação entre a ordem e a potência dos poderes executivo e judiciário para conter os conflitos sociais, impedindo sua explicitação e desenvolvimento por meio da repressão; e, em quarto lugar, que, embora a democracia apareça justificada como “valor” ou como “bem”, é encarada, de fato, pelo critério da *eficácia*, medida, no plano legislativo, pela ação dos representantes, entendidos como políticos profissionais, e, no plano do poder executivo, pela atividade de uma elite de técnicos competentes aos quais cabe a direção do Estado.

A democracia é, assim, reduzida a um *regime político eficaz*, baseado na idéia de cidadania organizada em partidos políticos, e se manifesta no processo eleitoral de escolha dos representantes, na rotatividade dos governantes e nas soluções técnicas para os problemas econômicos e sociais.

Ora, há, na prática democrática e nas idéias democráticas, uma profundidade e uma verdade muito maiores e superiores ao que liberalismo percebe e deixa perceber.

Podemos, em traços breves e gerais, caracterizar a democracia como ultrapassando a simples idéia de um regime político identificado à forma do governo, tomando-a como forma geral de uma sociedade e, assim, considerá-la como:

- Forma sócio-política definida pelo princípio da isonomia (igualdade dos cidadãos perante a lei) e da isegoria (direito de todos para expor em público suas opiniões, vê-las discutidas, aceitas ou recusadas em público), tendo como base a afirmação de que todos são iguais porque livres, isto é, ninguém está sob o poder de um outro porque todos obedecem às mesmas leis das quais todos são autores (autores diretamente, numa democracia participativa; indiretamente, numa democracia representativa). Donde o maior problema da democracia numa sociedade de classes ser o da manutenção de seus princípios – igualdade e liberdade – sob os efeitos da desigualdade real.
- Forma política na qual, ao contrário de todas as outras, o conflito é considerado legítimo e necessário, buscando

mediações institucionais para que possa exprimir-se. A democracia não é o regime do consenso, mas do trabalho dos e sobre os conflitos. Donde uma outra dificuldade democrática nas sociedades de classes: como operar com os conflitos quando estes possuem a forma da contradição e não a da mera oposição?

- Forma sócio-política que busca enfrentar as dificuldades acima apontadas conciliando o princípio da igualdade e da liberdade e a existência real das desigualdades, bem como o princípio da legitimidade do conflito e a existência de contradições materiais introduzindo, para isso, a idéia dos *direitos* (econômicos, sociais, políticos e culturais). Graças aos direitos, os desiguais conquistam a igualdade, entrando no espaço político para reivindicar a participação nos direitos existentes e sobretudo para *criar novos direitos*. Estes são novos não simplesmente porque não existiam anteriormente, mas porque são diferentes daqueles que existem, uma vez que fazem surgir, como cidadãos, novos sujeitos políticos que os afirmaram e os fizeram ser reconhecidos por toda a sociedade.
- Pela criação dos direitos, a democracia surge como o único regime político realmente aberto às mudanças temporais, uma vez que faz surgir o novo como parte de sua existência e, conseqüentemente, a temporalidade como constitutiva de seu modo de ser.
- Única forma sócio-política na qual o caráter popular do poder e das lutas tende a evidenciar-se nas sociedades de classes, na medida em que os direitos só ampliam seu alcance ou só surgem como novos pela ação das classes populares contra a cristalização jurídico-política que favorece a classe dominante. Em outras palavras, a marca da democracia moderna, permitindo sua passagem de democracia liberal á democracia social, encontra-se no fato de que somente as classes populares e os excluídos (as “minorias”) sentem a exigência de reivindicar direitos e criar novos direitos.
- Forma política na qual a distinção entre o poder e o governante é garantida não só pela presença de leis e pela divisão de várias esferas de autoridade, mas também pela existência das eleições, pois estas (contrariamente do que afirma a ciência política) não significam mera “alternância no poder”,

mas assinalam que o poder está sempre vazio, que seu detentor é a sociedade e que o governante apenas o ocupa por haver recebido um mandato temporário para isto. Em outras palavras, os sujeitos políticos não são simples votantes, mas eleitores. Eleger significa não só exercer o poder, mas manifestar a origem do poder, repondo o princípio afirmado pelos romanos quando inventaram a política: eleger é “dar a alguém aquilo que se possui, porque ninguém pode dar o que não tem”, isto é, eleger é afirmar-se soberano para escolher ocupantes temporários do governo.

Dizemos, então, que uma sociedade – e não um simples regime de governo – é democrática quando, além de eleições, partidos políticos, divisão dos três poderes da república, respeito à vontade da maioria e das minorias, institui algo mais profundo, que é condição do próprio regime político, ou seja, quando institui *direitos* e que essa instituição é uma criação social, de tal maneira que a atividade democrática social realiza-se como uma contra-poder social que determina, dirige, controla e modifica a ação estatal e o poder dos governantes.

A sociedade democrática institui direitos pela abertura do campo social à *criação de direitos reais, à ampliação de direitos existentes e à criação de novos direitos*. Eis porque podemos afirmar que a democracia é a *sociedade verdadeiramente histórica*, isto é, aberta ao tempo, ao possível, às transformações e ao novo. Com efeito, pela criação de novos direitos e pela existência dos contra-poderes sociais, a sociedade democrática não está fixada numa forma para sempre determinada, ou seja, não cessa de trabalhar suas divisões e diferenças internas, de orientar-se pela possibilidade objetiva (a liberdade) e de alterar-se pela própria *práxis*.

Por isso mesmo, a democracia é aquela forma da vida social que cria para si própria um problema que não pode cessar de resolver, porque a cada solução que encontra, reabre o seu próprio problema, qual seja, a questão da participação.

Como poder popular (*demos* = povo; *krathós* = poder), a democracia exige que a lei seja feita por aqueles que irão cumpri-la e que exprima seus direitos. Nas sociedades de classe, sabemos, o povo, na qualidade de governante, não é a totalidade das classes nem da população, mas a classe dominante que se apresenta através do voto, como representante de toda a sociedade para a feitura das leis, seu cumprimento e a garantia dos direitos. Assim, paradoxalmente, a representação política tende a legitimar formas de exclusão política sem que isso seja percebido pela população como ilegítimo, mas é perce-

bido por ela como insatisfatório. Conseqüentemente, desenvolvem-se, à margem da representação, ações e movimentos sociais que buscam interferir diretamente na política sob a forma de pressão e reivindicação. Essa forma costuma receber o nome de participação popular, sem que o seja efetivamente, uma vez que a participação popular só será política e democrática se puder produzir as próprias leis, normas, regras e regulamentos que dirijam a vida sócio-política. Assim sendo, a cada passo, a democracia exige a ampliação da representação pela participação e a descoberta de outros procedimentos que garantam a participação como ato político efetivo que aumenta a cada criação de um novo direito.

Se é isso a democracia, podemos avaliar quão longe dela nos encontramos, pois vivemos numa sociedade oligárquica, hierárquica, violenta e autoritária.

IV

O que é a sociedade brasileira enquanto sociedade autoritária?

É uma sociedade que conheceu a cidadania através de uma figura inédita: o senhor (de escravos)-cidadão, e que concebe a cidadania com privilégio de classe, fazendo-a ser uma concessão da classe dominante às demais classes sociais, podendo ser-lhes retirada quando os dominantes assim o decidirem.

É uma sociedade na qual as diferenças e assimetrias sociais e pessoais são imediatamente transformadas em desigualdades, e estas, em relação de hierarquia, mando e obediência. Os indivíduos se distribuem imediatamente em superiores e inferiores, ainda que alguém superior numa relação possa tornar-se inferior em outras, dependendo dos códigos de hierarquização que regem as relações sociais e pessoais. Todas as relações tomam a forma da dependência, da tutela, da concessão e do favor. Isso significa que as pessoas não são vistas, de um lado, como sujeito, autônomas e iguais, e, de outro, como cidadãs e, portanto, como portadoras de direitos. É exatamente isso que *faz a violência ser a regra da vida social e cultural*. Violência tanto maior porque invisível sob o paternalismo e o clientelismo, considerados naturais e, por vezes, exaltados como qualidades positivas do “caráter nacional”.

É uma sociedade na qual as leis sempre foram armas para preservar privilégios e o melhor instrumento para a repressão e a opressão, jamais definindo direitos e deveres concretos e compreensíveis para todos. No caso das camadas populares, os direitos são sempre apresentados como concessão e outorga feitas pelo Estado, dependendo da vontade pessoal ou do arbítrio do governante. Essa situação é clara-

mente reconhecida pelos trabalhadores quando afirmam que “a justiça só existe para os ricos”. Tal situação também forma numa consciência social difusa, que se exprime no dito muito conhecido: “para os amigos, tudo; para os inimigos, a lei”. Para os grandes, a lei é privilégio; para as camadas populares, repressão. A lei não figura o pólo público do poder e da regulação dos conflitos, nunca define direitos e deveres dos cidadãos porque, em nosso país, a tarefa da lei é a conservação de privilégios e o exercício da repressão. Por este motivo, as leis aparecem como inócuas, inúteis ou incompreensíveis, feitas para serem transgredidas e não para serem transformadas – situação violenta que é mi-

CvE

Año I
Nº 1
Junio
2008

***É uma sociedade na qual as
diferenças e assimetrias sociais
e pessoais são imediatamente
transformadas em desigualdades,
e estas, em relação de hierarquia,
mando e obediência.***

ticamente transformada num traço positivo, quando a transgressão é elogiada como “o jeitinho brasileiro”. O poder judiciário é claramente percebido como distante, secreto, representante dos privilégios das oligarquias e não dos direitos da generalidade social.

Nessa sociedade, não existem nem a idéia, nem a prática da representação política autêntica. Os partidos políticos tendem a ser clubes privados das oligarquias locais e regionais, sempre tomam a forma clientelística na qual a relação é de tutela e de favor. É uma sociedade, conseqüentemente, na qual a esfera pública nunca chega a constituir-se como pública, pois é definida sempre e imediatamente pelas exigências do espaço privado, de sorte que a vontade e o arbítrio são as marcas dos governos e das instituições “públicas”. A indistinção entre o público e o privado (a política nasce ao instituir a distinção entre ambos, como vimos) não é uma falha acidental que podemos corrigir, pois é a *estrutura do campo social e do campo político que se encontra determinada pela indistinção entre o público e o privado*. Essa indistinção é a forma mesma de realização da sociedade e da política: não apenas os governantes e parlamentares praticam a corrupção sobre os fundos públicos, mas não há a percepção social de uma esfera pública das opiniões, da sociabilidade coletiva, da rua como espaço comum, assim como não há a percepção dos direitos à privacidade e à intimidade.

MARILENA CHAUI

71

É uma sociedade que por isso bloqueia a esfera pública da opinião como expressão dos interesses e dos direitos de grupos e classes sociais diferenciados e\ou antagonicos. Esse bloqueio não é um vazio ou uma ausência, mas um conjunto de ações determinadas que se traduzem numa maneira determinada de lidar com a esfera da opinião: os *mass media* monopolizam a informação, e o consenso é confundido com a unanimidade, de sorte que a discordância é posta como ignorância ou atraso.

As disputas pela posse da terra cultivada ou cultivável são resolvidas pelas armas e pelos assassinatos clandestinos. As desigualdades econômicas atingem a proporção do genocídio. Os negros são considerados infantis, ignorantes, raça inferior e perigosa, tanto assim, que numa inscrição gravada até pouco tempo na entrada da Escola de Polícia de São Paulo dizia: “Um negro parado é suspeito; correndo, é culpado”. Os índios, em fase final de extermínio, são considerados irresponsáveis (isto é, incapazes de cidadania), preguiçosos (isto é, maladaptáveis ao mercado de trabalho capitalista), perigosos, devendo ser exterminados ou, então, “civilizados” (isto é, entregues à sanha do mercado de compra e venda de mão-de-obra, mas sem garantias trabalhistas porque “irresponsáveis”). E, ao mesmo tempo, desde o romantismo, a imagem índia é apresentada pela cultura letrada com heróica e épica, fundadora da “raça brasileira”. Os trabalhadores rurais e urbanos são considerados ignorantes, atrasados e perigosos, estando a polícia autorizada a parar qualquer trabalhador nas ruas, exigir a carteira de trabalho e prendê-lo “para averiguação”, caso não esteja carregando identificação profissional (se for negro, além de carteira de trabalho, a polícia está autorizada a examinar-lhe as mãos para verificar se apresentam “sinais de trabalho” e a prendê-lo caso não encontre os supostos “sinais”). Há casos de mulheres que recorrem à Justiça por espancamento ou estupro, e são violentadas nas delegacias de polícia, sendo ali novamente espancadas e estupradas pelas “forças da ordem”. Isto para não falarmos da tortura, nas prisões, de homossexuais, prostitutas e pequenos criminosos. Numa palavra, as classes populares carregam os estigmas da suspeita, da culpa e da incriminação permanentes. Essa situação é ainda mais aterradora quando nos lembramos de que os instrumentos criados durante a ditadura (1964-1975) para repressão e tortura dos prisioneiros políticos foram transferidos para o tratamento diário da população trabalhadora e que impera uma ideologia segundo a qual a miséria é causa de violência, as classes ditas “desfavorecidas” sendo consideradas potencialmente violentas e criminosas. Preconceito que atinge profundamente os habitantes das favelas, estigmatizados não só pelas classes média e dominante, mas pelos próprios domina-

dos: a cidade olha a favela como uma realidade patológica, uma doença, uma praga, um quisto, uma calamidade pública.

É uma sociedade na qual a população das grandes cidades se divide entre um “centro” e uma “periferia”, o termo periferia sendo usado não apenas no sentido espacial-geográfico, mas social, designando bairros afastados nos quais estão ausentes todos os serviços básicos (luz, água, esgoto, calçamento, transporte, escola, posto de atendimento médico). Condição, aliás, encontrada no “centro”, isto é, nos bolsões de pobreza, os cortiços e as favelas. População cuja jornada de trabalho, incluindo o tempo gasto em transportes, dura de 14 a 15 horas, e, no caso das mulheres casadas, inclui o serviço doméstico e o cuidado com os filhos.

É uma sociedade na qual a estrutura da terra e a implantação da agroindústria criaram não só o fenômeno da migração, mas figuras novas na paisagem dos campos: os sem-terra, volantes, bóias-frias, diaristas sem contrato de trabalho e sem as mínimas garantias trabalhistas. Trabalhadores cuja jornada se inicia por volta das três horas da manhã, quando se colocam à beira das estradas à espera de caminhões que irão levá-los ao trabalho, e termina por volta das seis horas da tarde, quando são depositados de volta à beira das estradas, devendo fazer longo trajeto a pé até a casa. Frequentemente, os caminhões se encontram em péssimas condições e são constantes os acidentes fatais, em que morrem dezenas de trabalhadores, sem que suas famílias recebam qualquer indenização. Pelo contrário, para substituir o morto, um novo membro da família – crianças ou mulheres – é transformado em novo volante. *Bóias-frias* porque sua única refeição – entre três da manhã e sete da noite – consta de uma ração de arroz, ovo e banana, já frios, pois preparados nas primeiras horas do dia. E nem sempre o trabalhador pode trazer a bóia-fria, e os que não trazem se escondem dos demais, no momento da refeição, humilhados e envergonhados.

Por fim, é uma sociedade que não pode tolerar a manifestação explícita das contradições, justamente porque leva as divisões e desigualdades sociais ao limite e não pode aceitá-las de volta, sequer através da rotinização dos “conflitos de interesses” (à maneira das democracias liberais). Pelo contrário, é uma sociedade em que a classe dominante exorciza o horror às contradições produzindo uma ideologia da indivisão e da união nacionais, a qualquer preço. Por isso recusa perceber e trabalhar os conflitos e contradições sociais, econômicas e políticas enquanto tais, uma vez que conflitos e contradições negam a imagem mítica da boa sociedade indivisa, pacífica e ordeira. Contradições e conflitos não são ignorados e sim recebem uma significação precisa: são considerados sinônimo de perigo, crise, desordem e a eles se oferece uma

única resposta: a repressão policial e militar, para as camadas populares, e o desprezo condescendente, para os opositores em geral.

É uma sociedade em que vigora o fascínio pelos signos de prestígio e de poder, como se observa no uso de títulos honoríficos sem qualquer relação com a possível pertinência de sua atribuição, o caso mais corrente sendo o uso de “Doutor” quando, na relação social, o outro se sente ou é visto como superior (“doutor” é o substituto imaginário para os antigos títulos de nobreza); ou como se observa na importância dada à manutenção de criadagem doméstica cujo número indica aumento de prestígio e de status, etcetera.

A desigualdade salarial entre homens e mulheres, entre brancos e negros, a exploração do trabalho infantil e dos idosos são consideradas normais. A existência dos sem-terra, dos sem-teto, dos desempregados é atribuída à ignorância, à preguiça e à incompetência dos “miseráveis”. A existência de crianças de rua é vista como “tendência natural dos pobres à criminalidade”. Os acidentes de trabalho são imputados à incompetência e ignorância dos trabalhadores. As mulheres que trabalham (se não forem professoras ou assistentes sociais) são consideradas prostitutas em potencial e as prostitutas, degeneradas, perversas e criminosas, embora, infelizmente, indispensáveis para conservar a santidade da família.

Em outras palavras, a sociedade brasileira está polarizada entre a carência absoluta das camadas populares e o privilégio absoluto das camadas dominantes e dirigentes, bloqueando a instituição e a consolidação da democracia.

De fato, fundada na noção de direitos, a democracia está apta a diferenciá-los de *privilégios* e *carências*. Um privilégio é, por definição, algo particular que não pode generalizar-se nem universalizar-se sem deixar de ser privilégio. Uma carência é uma falta também particular ou específica que desemboca numa demanda também particular ou específica, não conseguindo generalizar-se nem universalizar-se. Um direito, ao contrário de carências e privilégios, não é particular e específico, mas geral e universal, seja porque é o mesmo e válido para todos os indivíduos, grupos e classes sociais, seja porque embora diferenciado é reconhecido por todos (como é caso dos chamados direitos das minorias). Assim, a polarização econômico-social entre a carência e o privilégio ergue-se como obstáculo à instituição de direitos, definidora da democracia.

Acrescentemos a isso as duas grandes dádivas neoliberais: do lado da economia, uma acumulação do capital que não necessita incorporar mais pessoas ao mercado de trabalho e de consumo, operando com o desemprego estrutural; do lado da política, a privatização

do público, isto é, não só o abandono das políticas sociais por parte do Estado, mas também o recrudescimento da estrutura histórica da sociedade brasileira centrada no espaço privado fortalecendo a impossibilidade para que a esfera pública possa constituir-se, pois antes que a distinção entre público e privado tivesse conseguido instituir-se, a nova forma do capital institui a indiferença entre o público e o privado. Política e socialmente, a economia neoliberal é o projeto de encolhimento do espaço público e do alargamento do espaço privado – donde seu caráter essencialmente anti-democrático –, caindo como uma luva na sociedade brasileira.

No caso do Brasil, o neoliberalismo significa: levar ao extremo à polarização carência-privilegio, a exclusão sócio-política das camadas populares, a desorganização da sociedade como massa dos desempregados; aumentar o espaço privado ocupado não apenas pelas grandes corporações econômicas e financeiras, mas também pelo crime organizado, o qual, diante do encolhimento do Estado, pode espalhar-se por toda a sociedade como substituto do Estado (proteção, segurança, emprego, privatização da guerra, privatização do uso da força, etc.); significa solidificar e encontrar novas justificativas para a forma oligárquica da política, para o autoritarismo social e para o bloqueio à democracia.

Diante desse quadro, podemos dizer que as políticas sociais de afirmação dos direitos econômicos e sociais, contra o privilégio, e as políticas culturais de afirmação do direito à cultura, contra a exclusão cultural, constituem uma verdadeira revolução democrática no Brasil.

V

Podemos dizer que a democracia propicia, pelo modo mesmo do seu enraizamento, uma cultura da cidadania à medida que só é possível a sua realização através do cultivo dos cidadãos. Se podemos pensar numa cidadania cultural, podemos ter certeza de que ela só é possível através de uma cultura da cidadania, viável apenas numa democracia. Isso abre o tema complicado de uma democracia concreta e, portanto, o tema do socialismo.

O que é o socialismo?

Economicamente, o socialismo se define pela propriedade *social* dos meios *sociais* de produção. Isso significa, de um lado, que é conservada e garantida a propriedade privada individual como direito aos bens não somente necessários à reprodução da vida, mas sobretudo indispensáveis ao seu desenvolvimento e aperfeiçoamento; e, de outro, que o trabalho deixa de ser assalariado, portanto, produtor de mais-valia, força explorada e alienada, para tornar-se uma prática de

auto-gestão social da economia, um compromisso dos indivíduos com a sociedade como um todo. O trabalho se torna livre, isto é, expressão da subjetividade humana objetivada ou exteriorizada em produtos. Na medida em que a propriedade dos meios de produção é *social*, a produção é auto-gerida e o trabalho é *livre*, deixa de haver aquilo que define nuclearmente o capitalismo, ou seja, a apropriação privada da riqueza social pela exploração do trabalho como mercadoria que produz mercadorias, compradas e vendidas por meio de uma mercadoria universal, o dinheiro.

Socialmente, define-se pelas idéias de justiça – “a cada um segundo suas necessidades e capacidades”, no dizer de Marx –, abundância – não há apropriação privada da riqueza social –, igualdade – não há uma classe detentora de riqueza e privilégios –, liberdade – não há uma classe detentora do poder social e político –, autonomia racional – o saber não está a serviço dos interesses privados de uma classe dominante –, autonomia ética – os indivíduos são os agentes conscientes que instituem normas e valores de conduta –, e autonomia cultural – as obras de pensamento e as obras de arte não estão determinadas pela lógica do mercado nem pelos interesses de uma classe dominante. Essas idéias e valores, que definem o socialismo, exprimem *direitos*.

Politicamente, o socialismo se define pela abolição do aparelho do Estado como instrumento de dominação e coerção, substituindo-o pelas práticas de participação e auto-gestão, por meio de associações, conselhos e movimentos sócio-políticos; ou seja, o poder não se concentra num aparelho estatal, não se realiza pela lógica da força nem pela identificação com a figura do/s dirigente/s, mas verdadeiramente como espaço público do debate, da deliberação e da decisão coletiva.

Se compreendermos a democracia como instituição de uma sociedade democrática e o socialismo como instituição de uma política democrática, compreenderemos que somente numa política socialista os direitos, que definem essencialmente a sociedade democrática, podem concretizar-se e que somente numa sociedade democrática a prática política socialista pode efetivar-se. Assim, uma nova política cultural precisa começar como *cultura política* nova, cuja viga mestra é a idéia e a prática da participação.

Bibliografia

Virilio, Paul 1993 *O espaço crítico* (Rio de Janeiro: Editora 34).

Las poéticas colonizadas de América Latina

Eduardo Subirats

Resumen

En el presente texto se analiza cómo, a partir de una lógica de multiculturalidad e hibridismo, los estudios culturales apuntan a una reducción semiótica de toda expresividad emocional, compromiso real y voluntad de ser y transformarse propias de las literaturas, las ciencias, las artes plásticas, el cine, la política y las manifestaciones sociales. Desde un supuesto cruce interdisciplinario de corte democrático y políticamente correcto, reflejado en las tendencias interdepartamentales de las universidades estadounidenses, se anula el valor ontológico de la obra artística y su implicancia existencial, al abordar la complejidad y riqueza de las distintas tradiciones artísticas, sociales y cul-

Abstract

This text analyses how, departing from a multiculturalism and hybridism context, cultural studies aim at a semiotic reduction of any sort of emotional expression, real commitment and willingness to be and be transformed typical of literatures, sciences, plastic arts, cinematography, politics and social manifestations. Departing from a politically correct allegedly interdisciplinary link of a democratic nature, reflected in the interdepartmental tendencies of U.S. universities, the ontological value and existential significance of the artistic work is made null. This is so when approaching the complexity and richness of the different artistic, social and cultural traditions from homogenized theoretical matrixes, reduced to the

CyE

Año I
Nº 1
Junio
2008

turales desde matrices teóricas homogenizadas, reducidas a la proliferación de múltiples “pequeños discursos” que tienen como fin desarticular las grandes tradiciones críticas del siglo XX. Esta tendencia es particularmente notoria en el abordaje de las diversas estéticas latinoamericanas.

proliferation of multiple “short narratives”, that aim at de-building the great critical traditions of the twentieth century. Such tendency is particularly marked when approaching the several Latin American aesthetics.

Eduardo Subirats

Filólogo. PhD en Literatura Hispánica de la University of Minnesota. Profesor en el Departamento de Español y Portugués de la New York University.

PhD philosopher. Professor at the Spanish and Portuguese Department of the New York University.

Palabras clave

1| América Latina 2| Estudios Culturales 3| Pensamiento Crítico
4| Multiculturalidad 5| Relatos

Keywords

1| *Latin America* 2| *Cultural Studies* 3| *Critical Thinking*
4| *Multiculturalism* 5| *Narratives*

Cómo citar este artículo [Norma ISO 690]

SUBIRATS, Eduardo. Las poéticas colonizadas de América Latina. *Crítica y Emancipación*, (1): 77-100, junio 2008.

Las poéticas colonizadas de América Latina

CyE
Año I
Nº 1
Junio
2008

La ausencia de un proyecto intelectual frente a los dilemas del siglo XXI ha puesto a las humanidades en el sistema educativo académico estadounidense y global frente a un límite. Primero se bombardearon los precarios espacios de reflexión bajo el ambiguo eslogan del “final de los grandes discursos”. El subsiguiente ataque al logocentrismo y al eurocentrismo dejó indemnes los constituyentes y corolarios de la razón instrumental, a cambio de dismantelar las tradiciones críticas del siglo XX a título de daño colateral. En su lugar, se ha impuesto un formalismo semiótico en cuyas redes intertextuales se diluye programadamente cualquier reflexión civilizatoria, cualquier referencia a la realidad ecológica y política global, cualquier proyecto intelectual. La fragmentación, departamentalización y compartimentación del conocimiento cierran subsiguientemente su horizonte intelectual. Todo ello se ha celebrado bajo el entusiasmo académicamente administrado de una liberación virtual de sujetos transindividuales, banalidades hipertextuales y espectáculos transculturales. Las coloridas banderas del final del libro, la muerte del intelectual y la anticipación psicodélica de un tiempo histórico terminal coronan esta batalla global a título de trofeos de guerra. La volatilización institucional de las teorías críticas ha llevado consigo la evaporación académica de la teoría estética y la crítica literaria, cuyos vacíos departamentales han sido ocupados confortablemente por las epistemologías vigiladas de los *cultural studies*.

Este panorama adquiere en el ámbito de los estudios latinoamericanos dimensiones chocantes. Para nadie es un secreto, en primer lugar, que la prosperidad de estos estudios en Estados Unidos ha estado pautaada por su creciente predominio hemisférico en un terreno tanto económico, como mediático y militar. El derrumbamiento del imperio español y la ocupación estratégica del Caribe en 1898 habían señalado su comienzo, anticipado por la anexión militar de la mitad del antiguo territorio nacional mexicano. A lo largo de este proceso expansivo, las lenguas portuguesa y española, hasta fechas recientes encerradas bajo las cláusulas decimonónicas de la *Romanistik*

EDUARDO SUBIRATS

a título de extensión intelectualmente insignificante del francés y el italiano, han desplazado numéricamente en los campus universitarios a aquellas lenguas, e inclusive al alemán, tradicionales baluartes de una cultura humanista e ilustrada que en el ámbito cultural ibérico nunca tuvo lugar. Por lo demás, la Guerra Fría puso de manifiesto la importancia de ampliar los espacios académicos del latinoamericanismo a nuevos campos que abarcaban desde los estudios alimentarios hasta las lenguas históricas de América. Y de desguazar estos saberes y enjaularlos en compartimentos, incomunicarlos.

Esta expansión de los estudios latinoamericanos e hispanísticos se tradujo primero en una preponderancia del español de España con arreglo a un concepto eurocéntrico que puso en escena la generación de intelectuales del exilio español de 1939. En la Universidad de Princeton se llegó al extremo de exigir el conocimiento de la lengua castellana hasta una fecha relativamente reciente como requisito institucional para acceder al portugués. Y fue el más distinguido hispanista de esta universidad, Américo Castro –el mismo que cuestionó desde una perspectiva hermenéutica y humanística los principios constituyentes del nacional-catolicismo español– quien, paradójicamente, formuló el concepto de una hegemonía moral y lingüística de España sobre Iberoamérica bajo criterios imperiales que no diferían en lo fundamental de la unidad católica de la hispanidad expuesta años antes por el fundador intelectual del movimiento fascista y nacionalcatólico español, Ramiro de Maeztu (Castro, 1941; Maeztu, 1998). Pero todo hay que decirlo: la decadencia cultural ibérica que este mismo nacionalcatolicismo agravó, y el ascenso de una poderosa generación de intelectuales y artistas latinoamericanos, pusieron un rápido fin a esta desigual constelación.

La creación literaria de escritores como João Guimarães Rosa, Juan Rulfo, Augusto Roa Bastos o José María Arguedas, que trazaban un proyecto socialista y democrático dentro y fuera de sus respectivas obras literarias bajo un horizonte lingüístico, civilizatorio y estético de la mayor complejidad y envergadura, la renovadora obra ensayística de críticos como Ángel Rama y Antonio Cándido, y de escritores como José Carlos Mariátegui, Darcy Ribeiro, Eduardo Galeano u Octavio Paz, amén de compositores, artistas plásticos, cineastas y arquitectos de la mayor originalidad, abrieron espacios nuevos en la cultura internacional y, en consecuencia, en los departamentos de *Spanish & Portuguese*. Y en esos espacios se generaron una pléyade de estudios y obras de referencia que tenían por denominador común una preocupación hermenéutica, el rescate de memorias perdidas y una voluntad crítica que les permitía establecer una relación de afinidad y

solidaridad con sus colegas del Sur. Las obras de John Murra y Rolena Adorno en Estados Unidos, o las de William Rowe y Martin Lienhard en Europa, para referirme solamente al área específica de los estudios andinos, pueden citarse a este respecto como un trabajo de crítica literaria, investigación antropológica y análisis político estrechamente ligado a los debates intelectuales latinoamericanos sobre colonialismo y neocolonialismo, teología de la liberación, y las estrategias de resistencia democrática y antiimperialista.

Quiero llamar la atención sobre un aspecto central de estos intelectuales. Para ello, mencionaré una obra que difícilmente puede

La volatilización institucional de las teorías críticas ha llevado consigo la evaporación académica de la teoría estética y la crítica literaria, cuyos vacíos departamentales han sido ocupados confortablemente por las epistemologías vigiladas de los cultural studies.

pasar desapercibida, aunque hoy sea globalmente ignorada: la de Oscar Niemeyer. La cuestión que quiero subrayar con este propósito es la definición de un proyecto intelectual y artístico de soberanía cultural y política en el medio de la arquitectura y el urbanismo a partir de los constituyentes históricos y las tradiciones culturales latinoamericanas. La crítica arquitectónica estadounidense y europea nunca perdonará a este respecto que Brasilia la construyeran tres grandes genios: Lucio Costa, Oscar Niemeyer y Roberto Burle Marx, en lugar de subordinarse a las exigencias corporativas de las grandes agencias transnacionales que de todos modos la sometieron militarmente al día siguiente de su inauguración. Y tampoco perdonarán que el Memorial de América Latina de San Pablo se levantase, dos décadas más tarde, precisamente en el momento álgido de la colonización mediática y financiera de América Latina, cuando el *postmodern* y el *global* entraban en ebullición a través de las redes corporativas de comunicación y la máquina académica global. Quiero acentuar, además, que esta formulación artística de un proyecto social abierto sobre la base de una tradición cultural latinoamericana no era ni es solamente, ni en primer lugar, política. Era algo mucho más profundo que eso: una visión artística en el sentido fuerte de la palabra, heredero de los pioneros del arte europeo del siglo XX y heredero de la tradición renacentista europea.

Niemeyer, como lo hiciera antes el poeta Oswald de Andrade, y más tarde la arquitecta Lina Bo, no dejó de plantear una cuestión radical que la crítica estadounidense y europea no puede sino soslayar: la crisis, el fracaso y la bancarrota de los proyectos más innovadores, en lo social como en lo formal, de las artes y la arquitectura a partir del momento en que los fascismos europeos tomaron el mando, desencadenando la llamada Segunda Guerra Mundial. Para estos intelectuales, lo mismo que para otros artistas latinoamericanos como Juan O’Gorman y Diego Rivera, la exposición del *International Style* organizada por el MOMA en 1937 y el libro homónimo de Henry-Russell Hitchcock y Philip Johnson no significaron otra cosa que el anquilosamiento académico, la rigidez dogmática y la imposición normativa de lo que en las primeras décadas del siglo XX había sido un ensayo de innovación, y una experimentación a la vez social y formal, en las obras de arquitectos como Loos o Gropius, y en las poéticas de Tzara, Schoenberg o Klee. Más aún: Niemeyer y Oswald de Andrade acuñaron por primera vez, en el contexto histórico de la Segunda Guerra Mundial, el concepto de “posmodernismo” para denunciar esta regresión academicista de una forma instaurada como norma y discurso de la “modernidad”, en detrimento de los momentos experimentales, reflexivos e innovadores de las vanguardias europeas del primer tercio de siglo (Subirats, 2005b: 141 y ss.).

Pero lo más importante en los proyectos de estos arquitectos, y lo más destacable en escritores como José María Arguedas, Darcy Ribeiro o Augusto Roa Bastos, no era solamente la crítica de este congelamiento academicista del movimiento moderno en un “estilo”, y los valores de puritanismo e imperialismo que el proyecto de su globalización entrañaba, precisamente en el momento en que se daba comienzo a la hegemonía nuclear y económica global de Estados Unidos. El proyecto artístico e intelectual que todos ellos formulaban partía de una integración lingüística, simbólica y al mismo tiempo social de las culturas populares de América Latina (que son sus culturas históricas). Y partía, asimismo, de la configuración de un Estado no sólo democrático, sino también soberano con respecto a los poderes económicos y tecnológicos del Primer Mundo. El proyecto artístico de estos intelectuales asumía, y no en último lugar, el objetivo social de una distribución justa de las riquezas de la región, de la cual las célebres “supercuadras” de Brasilia no constituían una metáfora, sino una praxis políticamente efectiva. Estos pioneros asumieron consecuentemente la constitución de una elite intelectual independiente como fuerza culturalmente dinamizadora de una sociedad socialista articulada en torno a las expresiones artísticas de América Latina. Basta recordar los estudios sobre música popular de Mario de Andrade o de José María Arguedas, los artículos sobre

los problemas sociales y culturales de los mayas por parte de Miguel Ángel Asturias, la crítica de los constituyentes políticos del hambre en América Latina por Josué de Castro, la reforma de la concepción del indio mexicano por parte de Guillermo Bonfill Batalla, o los proyectos de educación y cultura popular formulados por Paulo Freire o Darcy Ribeiro, a título de citas de este vasto proyecto intelectual y artístico de una civilización latinoamericana.

Concluyó este florecimiento social e intelectual algo que creemos conocer o quizás no conocemos todavía: golpes militares globalmente amparados y su indispensable secuela de desmantelamiento de organizaciones sociales democráticas y populares, persecución, tortura y asesinatos masivos de intelectuales y líderes sociales, y una irreversible regresión regional en todos los aspectos de la vida humana. Lo que se impuso sobre aquel florecimiento cultural latinoamericano, que simbólicamente cristalizó en la Revolución Cubana en un extremo y en la construcción de Brasilia en el otro, fueron los fascismos latinoamericanos de la segunda mitad del siglo XX. Pero también es significativo que hoy se desplace e impida sistemáticamente en este sistema académico global el análisis político de estos fascismos globalmente diseñados en beneficio de una mirada estrictamente jurídica y local sobre intangibles derechos humanos. Y de hacerlo, además, a despecho que, desde la edad colonial clásica, esos mismos derechos no han fungido sino precisamente como regulador jurídico de sucesivos genocidios.

Pero no sólo se han despolitizado los golpes de Estado, el expolio económico y la imposición de una pobreza social generalizada en nombre de etéreos derechos jurídicos. Y no sólo sus constituyentes corporativos globales se han transubstanciado en sutiles representaciones de género. Al mismo tiempo, se ignoran militantemente los pilares que han sostenido a estos fascismos latinoamericanos bajo sus diferentes modalidades. Se ha ignorado la persistente herencia colonial ibérica en las tradiciones religiosas, políticas y militares latinoamericanas, su consubstancial hibridación de autoritarismo, violencia y machismo, por una parte, y torpeza y provincianismo intelectuales, por otra; se ha ignorado la ausencia de las grandes rupturas que dieron forma a las culturas modernas, como la Reforma cristiana, el Humanismo secular, la Ilustración, el Liberalismo burgués y las propias revoluciones socialistas que marcaron el destino de Europa y Estados Unidos. Y se siguen ignorando los imponderables tecnológicos y tecnocéntricos del nuevo colonialismo industrial y postindustrial.

La generalización de constituciones democráticas en la Península Ibérica e Iberoamérica en las últimas décadas del siglo pasado, bajo los auspicios de aquellos mismos poderes regionales y globales que

habían sostenido los regímenes autoritarios que las precedieron fue, sin duda alguna, el final feliz que concluyó largos años de terrorismo de Estado. Pero se olvida fácilmente que el tiempo no había pasado en vano y, mientras se ajustaban las cuentas de esos cambios democráticos en la región, también la democracia había cambiado. Eran nuevos sus instrumentos electrónicos, nuevos sus sistemas lingüísticos e institucionales de representación. Eran nuevos los constituyentes urbanísticos y electrónicos de la masa mediática. El integral vacío social de esta democracia neoliberalmente definida como libre mercado también era nuevo. Esas democracias de nueva definición, en fin, ya no eran el proyecto político que habían defendido las voces intelectuales y las manifestaciones sociales de los años sesenta. Se trataba ahora más bien de un sistema global, de una globalización democrática o de la democracia posmoderna global, o del *postmodern tout court* como nuevo sistema jurídico, financiero y cultural globalmente uniformado. Es importante no olvidar además que el modelo transicional de las dictaduras fascistas a esas nuevas democracias lo canonizó la cuna imperial de Iberoamérica: la monarquía hispánica. Y que el significado ejemplar de esta transición española puede resumirse pronto y mal como un cambio que no puso en cuestión, ni jurídica, ni política, ni intelectualmente hablando, ninguno de los constituyentes de aquello que debía de cambiar, es decir, el autoritarismo nacionalcatólico y fascista. El cambio democrático español fue globalmente ejemplar por su ceguera histórica e intelectual. Lo fue también por otra razón principal. Supuso la disolución triunfal de la imaginación crítica de los años sesenta y setenta en las semiologías híbridas del espectáculo postmoderno¹.

Esta doble conversión de las democracias posmodernas tuvo una serie de consecuencias. En el plano simbólico, significó la volatilización de la cultura como espacio de reflexión y transformación social en provecho de un concepto administrativo de cultura como sistema semiótico comercialmente subordinado. Eso quería decir que el mismo intelectual o artista que había sido liquidado por la violencia fascista en los años sesenta y setenta se disolvió en el aire de la acción comunicativa y sus monopolios corporativos durante las décadas posmodernas que le siguieron.

“Ideas fuera de lugar” y el intelectual como “letrado” fueron dos de las protestas más relevantes, debidas respectivamente a Roberto Schwarz y Ángel Rama, contra la integración de los intelectua-

|||||

¹ He analizado las tosquedades y tropiezos de este “cambio” español en mi ensayo “De la transición al espectáculo” (Subirats, 2003: 345 y ss).

les latinoamericanos de oposición en las burocracias de una cultura integralmente administrada (Rama, 2008; Schwarz, 1992). Schwarz ridiculizaba al charlatán que citaba a Sartre en las fiestas políticas protagonizadas por las autoridades golpistas de Brasil, y Rama ponía de manifiesto la continuidad del intelectual colonial como hombre de leyes y el moderno administrador semiológico de las colonizadas modernidades de América Latina. Pero sería injusto reducir esas transiciones democráticas finiseculares a una refundición del intelectual reformista en los moldes de una acción comunicativa corporativa y epistemológicamente vigilada. Lo que en rigor se transformó en el con-

CyE

Año I
Nº 1
Junio
2008

***No hace falta señalar que la
supresión y superación del sujeto se
ha convertido en un rito de tonsura
académica en la edad posthumanista.***

texto de estos “cambios” no era la condición del intelectual subalterno de corte colonial, autoritario y burocrático, sino los nuevos marcos y diseños institucionales, y las nuevas jergas académicas que lo amparaban. Rede Globo y Televisa, los consorcios editoriales internacionales y las corporaciones académicas globales se impusieron inmediatamente como gerentes de una opinión pública formateada, corredores de las epistemes sancionadas por los centros de la cultura industrial global y guardianes de una sociedad civil electrónicamente sintetizada. Ya no hacía falta izar la ominosa bandera de la patria, la familia y la propiedad para legitimar poderes corporativos antidemocráticos allí donde las retóricas de un feminismo y un multiculturalismo académicamente pasteurizados generaban mejores consensos de legitimación estadística. De todos modos, las “ideas fuera de lugar” son agua pasada en la democracia como espectáculo, puesto que esta ya no deja lugar para las ideas. Al margen o al amparo de todo este proceso de regresión social, los aduaneros epistémicos de los *cultural studies* han podido celebrar con auténtico entusiasmo psicodélico el final del “letrado” y la “ciudad letrada” bajo los emblemas triunfantes de culturas híbridas integralmente domesticadas con arreglo a las normas de los *cultural malls*.

Estos cambios han sido jalonados, y en muchos aspectos alineados, por transformaciones estructurales de las perspectivas teó-

EDUARDO SUBIRATS

ricas, así como de los programas de investigación y enseñanza. Y no me refiero solamente a la práctica corriente de reducir microanalíticamente las humanidades a aspectos fragmentarios de obras y autores, ni a la caza de brujas contra todo proceso de reflexión independiente en la maquinaria académica. Me refiero, ante todo, al postulado epistemológico que sostiene este reduccionismo de la inteligencia: la alegorización de la praxis social, la digitalización de la comunicación humana, la semiotización del arte y la literatura, y la volatilización de lo social. Allí donde se reformulaba la democracia como artefacto, allí también se ha redefinido y reciclado la cultura como *performance*, y allí también se reconvierten el arte y la literatura en *social text*, para remapear finalmente sus productos lingüísticamente uniformados bajo el internacionalismo corporativo de un “hemisferio occidental”.

Algunos detalles de esta conversión, a la vez semiótica y geopolítica de la cultura, son dignos de tenerse en cuenta. O por lo menos es digna de tenerse en cuenta la primera y absoluta condición de este vasto proyecto hemisférico de homologación cultural y vigilancia epistémica: la liquidación comercial de las tradiciones literarias y artísticas nacionales, y la evaporación lingüística del intelectual y del artista como conciencias reflexivas y mediaciones autónomas de una opinión pública democrática de escala regional y global. Este proceso de depuración fue, ciertamente, una operación paradójica y compleja, si se tiene en cuenta su ejecución a partir de departamentos universitarios que exhiben la bandera de las humanidades. La comparación con la práctica antihermenéutica de deconstruir a los dioses americanos, para hibridarlos a continuación como santos católicos, llevada sistemáticamente a cabo por corporaciones religiosas globales en la edad del colonialismo teocrático puede resultar clarificadora a este respecto.

En mi ensayo *Viaje al fin del paraíso* (2005b) pongo de manifiesto la relación de continuidad y complicidad entre el proceso político de liquidación de la *intelligentsia* latinoamericana a través del genocidio y el exilio, y su subsiguiente conversión en *entertainment* mágico-realista monitoreado por la industria cultural. Por lo demás, estas rebajas del universo o universos intelectuales latinoamericanos se han afianzado a través de una serie de soberbias categorizaciones. Así, lo que en realidad es su canon clásico moderno se ha subsumido alegremente a las etiquetas del boom, el preboom y el postboom, algo que nunca he sabido si es una alusión a bombardeos aéreos o campañas de ventas de saldo. Pero es la efectiva reconfiguración comercial académicamente formateada del canon literario latinoamericano bajo el *package* comercial del realismo mágico lo que debe celebrarse como

resultado realmente prodigioso de esta mutación de la cultura literaria latinoamericana en *fiction & entertainment* de la industria editorial global. Y debe señalarse algo más, aunque sólo sea entre paréntesis: esta marca realmaravillosa debe su irrefragable éxito publicitario a la circunstancia oscura de que nunca se haya debatido rigurosamente su concepto, ni con respecto a la crítica artística alemana de los años veinte del siglo pasado que inventó la abstrusa fórmula, ni mucho menos todavía en relación al latinoamericanismo de la otra mitad de siglo que la remedó y plagió hasta la náusea.

Con todo, es preciso subrayar que estas categorías comerciales de la crítica corriente son lo más conspicuo que se puede encontrar en los festivales literarios; no lo más excelente. La versión respetable del travestimiento realmaravilloso de una literatura que sin embargo se distingue, como en los casos de Juan Rulfo, Augusto Roa Bastos y José María Arguedas, por su profundidad mitológica, metafísica y ética, amén del proyecto político que las atraviesa, lo ofrecen de nuevo los *cultural studies*. Llamarlos una sociología cultural o literaria no rendiría los necesarios respetos a la *Erkenntnissoziologie* que concibieron Emile Durkheim y Karl Mannheim. Estos podían partir mal que bien de un concepto sistemático de sociedad y una articulada crítica de las epistemes tecnocientíficas. No es, este aquí, el caso. Lo que realmente define a esos estudios y les otorga su poder institucional no es sólo su carácter metodológicamente aleatorio, sino su territorialidad departamentalmente vigilada, con un adentro y un afuera, unas reglas de juego y sus supervisores epistémicos, y sus consiguientes sistemas de exclusión lingüística y censura corporativa.

Pero tampoco es eso lo más importante. Lo que desde una historia mínima de las ideas debe subrayarse como lo más serio de este cambalache culturalista es que, bajo su coqueto paraguas interdepartamental, funge como el cementerio de desactivación y desguace de las teorías críticas del siglo XX. Sus celebradas semiologías de género, el tan traído y llevado multiculturalismo, incluidos sus dulces sueños hibridistas, han tenido una elocuente función. Son la prosopopeya del amansamiento académico y la moderación intelectual de las guerras entre los sexos, los choques culturales y la colonización semiótica que han atravesado la expansión global de la cultura industrial y posmoderna. El objetivo final de este travestimiento retórico de los procesos de desmantelamiento cultural y social en tiempos y espacios reales no es menos piadoso: el secuestro de la intencionalidad intelectual, la domesticación y neutralización del compromiso histórico y político de la teoría, y la volatilización de la voluntad praxica de transformación real indisolublemente ligada a toda obra literaria, filosófica y artística. No

tengo que subrayarlo más: el significado de estos estudios culturales es regresivo. Sin embargo, debo añadir todavía otro comentario.

Bajo las insignes consignas de una figurada superación del antropocentrismo y el logocentrismo, estos estudios culturales han confundido la crítica del sujeto racional de la dominación, en su figura lógico-trascendental o en su figura político-imperial (el *Je* cartesiano o el *Leviathan* de Hobbes), así como de sus antecedentes mitológicos patriarcales (el alma mística loyoliana y la teología política de Paulo), con lo que ha sido la gran tradición filosófica e intelectual que, de Friedrich Nietzsche a Oswald de Andrade y de Johann Jakob Bachofen a Eduardo Galeano, ha abierto una variedad de caminos para su crítica antropológica, estética, metafísica y política. Protegidos por la algarabía que semejante ambigüedad ocasiona, los culturalistas han incautado complementariamente el valor a la vez artístico y creativo de la forma, así como el significado ejemplar que toda obra literaria entraña como proceso formativo: en el doble sentido de dar forma a una realidad y formarse a través de su experiencia que abre todo proceso creativo de reflexión filosófica, literaria o artística. La última consecuencia de este pirateo epistemológico es la eliminación de la experiencia estética y el sacrificio ritual de la autonomía de la obra literaria y artística, lo cual, finalmente, redundará en su saqueo como material textual de procesamiento semiótico bajo cualesquiera procedimientos pseudosociológicos. Los resultados de este procesamiento son apurados: hoy en los departamentos literarios estadounidenses no se hace crítica literaria. Menos aún teoría crítica (Subirats, 2005b).

Una anécdota puede ser más elocuente que mil palabras. José María Blanco White ha sido un escritor español maldito. Contestó a la Inquisición, puso de manifiesto la corrupción moral e institucional de la Iglesia Católica española del siglo XVIII y escribió una serie de ensayos teológicos de signo reformista que nunca se han publicado en español. Pero también puso de manifiesto las limitaciones y precariedades de los liberales hispánicos, y lo hizo además con la misma desenvoltura con que atacó los valores del antisemitismo católico. Por si ello fuera poco en el páramo intelectual hispánico, Blanco tomó cartas a favor de la independencia hispanoamericana. Y aun se atrevió a cuestionar las herencias coloniales que muchos de sus líderes, Servando Teresa de Mier entre ellos, acataban en la letra pequeña de sus programas políticos. Todos estos rasgos convierten a Blanco en una de las figuras intelectuales más relevantes en el marco histórico de la fracasada revolución liberal española y la maniatada independencia latinoamericana. Y todo ello explica también que el oscurantismo hispánico haya denostado su obra durante dos siglos. Hasta enterrarla en el olvido. Menéndez Pelayo pronunció su sentencia *post mortem* y

su nombre desapareció prácticamente sin huellas de los cánones literarios de un hispanismo del *mainstream* cuyo rasgo más notable es su parca fantasía². Quizás deba considerarse por eso un milagro que, en los años sesenta del pasado siglo, otros dos exiliados, Vicente Lloréns y Juan Goytisolo, emprendieran desde la Universidad de Princeton la rehabilitación de su memoria y de su proyecto pendiente de reforma intelectual de las culturas hispánicas.

Hoy las cosas han cambiado, pero no han cambiado. En los círculos intelectuales más escogidos, la obra de Blanco, ciertamente, ya no puede ignorarse. Esgrimir en su contra recelos de heterodoxia y radicalidad sólo serviría para desenmascarar viejas obcecaciones. Otras retóricas han tenido que generarse, por tanto, para renovar su censura. Y ahí viene la anécdota en cuestión. En la misma Universidad de Princeton que había sido pionera de su renacimiento en el pasado siglo, un hispanista de la primera década del siglo presente condenaba a este mismo Blanco White con un argumento feminista en torno a los embrollados secretos que compartía con las monjas que confesaba, y con el cuento todavía más destilado de ciertas ilícitas relaciones con una desconocida. La corriente mojigatería académica elevó a continuación su puritano chismorreo a veredicto, con el modesto propósito final de desalentar la investigación doctoral de la profesora Lunden Mann sobre el proyecto de reforma religiosa, política y filosófica de José María Blanco White (Mann, 2006).

Además de inteligencias chuscas, este caso revela otro nudo gordiano: la cuestión de la modernidad. Ambiguas en términos globales en una edad en que sus valores constituyentes se han disuelto en el aire sin dejar rastro, las culturas ibéricas e iberoamericanas plantean el problema añadido de una decapitada Reforma, una Ilustración ausente y una inexistente revolución liberal. Si el concepto histórico de modernidad se define como triunfo de la razón, rechazo del absolutismo católico y una reforma republicana de la sociedad, en el sentido en el que lo representan la *Encyclopédie* de Diderot, la Declaración de los Derechos del Hombre y la Independencia de Estados Unidos, en este caso no podemos hablar rigurosamente de una modernidad ibérica o latinoamericana. Existen apenas destellos revolucionarios, como la dictadura ilustrada de Pombal, o la reforma agraria y educacional que el peruano Olavide introdujo en Andalucía antes de ser reducido por la Inquisición en uno de sus penúltimos autos. Y pueden recordarse también los tratados y artículos de Simón Rodríguez como perlas es-

|||||

² Hispanismo y latinoamericanismo son conceptos precariamente definidos que aquí utilizo como "equivalentes y desiguales" (Subirats, 2005a).

condidas de esta Ilustración tachada. Pero la persecución antiliberal de la Iglesia Católica por una parte, y la debilidad intrínseca de estos mismos proyectos por otra, cerraron pronto y mal las perspectivas de una apertura histórica y social. Y Blanco White se encuentra en el centro de esta ruina del viejo orden absolutista sobre la que nunca logró levantarse un verdadero espíritu de reforma intelectual y social. Comprender inteligentemente su obra sólo sería posible a condición de echar por la borda las bagatelas de modernidades tardías, periféricas o híbridas bajo las que estos famosos *cultural studies* tratan de solapar desesperadamente la evidencia elemental de las colonizadas modernidades de la Península Ibérica y América Latina³.

No hace falta señalar que la supresión y superación del sujeto se ha convertido en un rito de tonsura académica en la edad posthumanista, ni que su bandera es tan insoslayable para la reproducción institucional de su ceguera intelectual como la destitución de los grandes discursos o el pensamiento *tout court* que legítima. Por si ello fuera poco, esta destitución disciplinaria de los sujetos intelectuales se ha legitimado con gran alboroto como misión redentora de los sistemas panópticos de castigo y vigilancia inherentes a la constitución lógico-trascendental de la razón tecnocéntrica. Ello supone, entre otras cosas, una sublime indistinción entre la razón instrumental y la experiencia intelectual reflexiva inherente a las filosofías de la Ilustración europea en un sentido estricto: el que comprende a Lessing y a Marx, a Voltaire o a Herder. Pero este ofuscamiento es también provechoso, puesto que deja las manos libres a la nueva conciencia corporativa para entregarse a las polivalencias metonímicas de las repeticiones papagayas de las jergas deconstructivistas. La ventaja institucional de semejante embrollo consiste en olvidar y hacer olvidar en los sistemas vigilados de enseñanza superior que la constitución del sujeto estético en una obra literaria como la de Augusto Roa Bastos o Juan Rulfo no tiene nada que ver con las fracturas y dilemas del sujeto cartesiano o kantiano, ni con sus derivados lógico-positivistas y fenomenológicos, ni mucho menos todavía con sus panópticos totalitarios, sino que su interés reside precisamente en sus dimensiones mitológicas, metafísicas y éticas profundas, elaboradas a partir de las voces de la memoria oral y popular, de su resistencia social, y de su esfuerzo por encontrar una salida a los laberintos de los poderes globales y sus razones deconstructivas.

|||||

3 Esta misma estrategia argumental, y aun otras más torpes, pueden leerse en las contribuciones de Kirkpatrick en el libro de ensayos sobre Blanco que yo mismo organicé hace unos años (Subirats, 2005a).

Este sujeto estético es al mismo tiempo un sujeto social y cultural, y el sujeto de un proyecto intelectual y político que necesariamente entraña una crítica de los multifacéticos discursos de la colonización, tanto en sus figuras teológicas como seculares, empírico-críticas o estructuralistas. Pero su asalto y amordazamiento no son las únicas secuelas del pirateo semiótico practicado bajo los auspicios de los culturalistas. Su última y decisiva consecuencia política es la conversión antiestética de la cultura. Me permitiré a este propósito un par de observaciones al margen.

En la tradición filosófica moderna han coexistido dos concepciones fundamentales de cultura. Una de ellas la representan los análisis filosóficos e históricos de Vico y Herder, y los grandes y pequeños nombres de la antropología y las ciencias de la religión, de J.J. Bachofen a Karl Kerény. Es la tradición que ha comprendido el origen y el desenvolvimiento de las culturas a partir de sus mitos, sus dioses y sus cosmogonías, concebidos como sistemas de integración de todas las expresiones humanas, ya sean productivas o materiales, ya sean estéticas o éticas, en un orden ontológico y religioso cuyo último sentido es la preservación del ser. Pero la tradición racionalista que ha predominado en la filosofía moderna concibió la cultura, por el contrario, a partir de la acción constituyente de un sujeto trascendental sin memoria (Kant); del trabajo productivo de un fabuloso *homo oeconomicus* (Mill); de la acción formadora del no menos imaginario *homo faber* (Bergson) y aun de las ficciones performáticas de un aleatorio sujeto postpanóptico (Lyotard). Y si la primera definición de cultura giraba en torno a la preservación del ser a lo largo de ciclos cósmicos que integraban la historia del espíritu humano, la segunda se ponía a cubierto mediante procesos de abstracción epistemológica de la naturaleza, de separación y exclusión de las memorias y formas históricas de vida, y de la subsiguiente subrogación de la naturaleza y las normas de vida históricas bajo un principio sedicente y colonizador de racionalidad económica y tecnológica.

Claro que estas dos concepciones han mantenido siempre relaciones secretas entre sí. La filosofía moral kantiana o la filosofía de la historia de Hegel trazaron puentes entre la racionalidad tecnocientífica y el sistema de una cultura moral y artística que recogía muchos de los caracteres de la cultura estética definida por Vico o Schiller. El socialismo del siglo XIX y los movimientos artísticos revolucionarios allegados a él, de Courbet a Gropius, también trataron de armonizar la *techné* industrial con un concepto ético y estético de lo social. Pero los sistemas de poder global desarrollados a partir de Hiroshima y Nagasaki han revertido estas tentativas de conciliación. La razón tecnocientífica, la razón pro-

ductiva y la razón como sistema de una dominación militar, económica y semiótica universal han acabado por liquidar la misma conciencia, y las mismas condiciones biológicas y culturales de supervivencia, como un último e indeseable baluarte de resistencia. Múltiples son los planos de nuestra realidad global, desde la biodiversidad hasta la comunicación audiovisual, que hoy ponen de manifiesto una regresión mundial irreversible⁴. Dos obras centrales de la filosofía del siglo XX, la de Adorno y la de Horkheimer, así como la de Foucault, deben recordarse en este sentido como la expresión filosófica de esta disolución interior del orden civilizatorio y del humano como premisa y consecuencia de su propio principio epistemológico y lógico de dominación. Pero frente a las antinomias que estas y otras teorías críticas del siglo XX han planteado (Anders, Bloch, Jungk, Mumford y otros nombres de autores canónicos borrados de los *reading lists* de la academia corporativa y la industria editorial anexa) los culturistas han abierto una opción oportunista.

Los *cultural studies*, lo repito, no son una teoría, ni siquiera una metodología científica propiamente dicha. Contemplados desde el punto de vista de la historia de las ideas, deben considerarse más bien como los restos de este naufragio civilizatorio de la razón moderna. Hablan de feminismo como *performance*, pero no son capaces de plantear los fundamentos mitológicos y ontológicos que definían el poder cósmico y el orden ético de las diosas de la vida y de la muerte en todas las culturas precristianas, y precisamente en una edad en que la ingeniería genética desplaza ostensiblemente los poderes reproductivos de la mujer en provecho de la industria genética. Esgrimen las semióticas multiculturalistas y omiten al mismo tiempo el fundamento biológico y económico a partir del cual un artista, una comunidad o un pueblo son capaces de crear y defender su individualidad cultural propia. O bien levantan la bandera de un liberalismo humanitario identificado con las llamadas minorías étnicas y los denominados grupos marginales, pero sin cuestionar los constituyentes civilizatorios que en las sociedades europeas y estadounidense encierran tanto a indios, africanos u homosexuales en los *apartheids* de la diferencia para rediseñarlos discrecionalmente mediante las estrategias de la identidad como sujetos socialmente atomizados, ni desentrañar aquellos conceptos de deseo, naturaleza y comunidad que objetivamente condicionan su marginación estructural bajo el orden capitalista y el logos colonial. Lo que Anke P. Böttcher formuló en una ocasión contra las retóricas del feminismo políticamente correcto –“quieren travestir a las gatas



con vestidos de perro y se olvidan de que un perro que maúlle siempre infunde menos respeto que una gata bufando”– puede generalizarse a lo que los agentes de estos *studies* se complacen en llamar, con una discreta mueca militar, estrategias de identidad (Böttcher, 2000).

Antonio Risério expone a este propósito un interesante comentario en su libro *A utopia brasileira e os movimentos negros* (2007). Su punto de partida es una distinción entre el colonialismo segregacionista del *apartheid* y el colonialismo mestizo del *padé*. Esta no es una clasificación nueva en la historia del pensamiento brasileiro. En su obra clásica *As Américas e a civilização*, Darcy Ribeiro remontaba esta misma

***Los cultural studies, lo repito,
no son una teoría, ni siquiera
una metodología científica
propiamente dicha.***

diferencia a los fundamentos divergentes, católico uno y calvinista el otro, que habían configurado los procesos coloniales de Brasil y Norteamérica respectivamente. Pero Risério puntualiza las consecuencias de estas diferencias. Primero: los negros de Brasil conservan sus dioses, no así en Estados Unidos Segundo: el mestizaje ha permitido a lo largo de la historia figuras complejas de intercambio y diálogo étnico, religioso, social y artístico. Y este historiador se pregunta en conclusión: ¿Por qué entonces la academia estadounidense se obsesiona en imponer *urbi et orbi* un multiculturalismo cuya premisa fundamental es la constitución de unidades étnica y culturalmente cerradas y compartimentadas hasta el extremo de un auténtico “autismo antropológico”? ¿Por qué se empeña en las estrategias culturales de una identidad narcisista del “negro” que ignora e impide comprender las características históricas y culturales de las culturas negras en Brasil generadas a partir de una larga interacción entre el negro, el blanco y el indio?

En un sentido análogo, Marta Lamas observa la paradoja que atraviesa la “americanización del feminismo”: su categoría universalista de *gender* elimina en cuanto a su concepto las diferencias físicas ligadas a la sexualidad, evapora los conflictos entre diferentes sexos y concepciones de la vida sexual, así como sus expresiones mitológicas, religiosas y culturales a lo largo del tiempo histórico; aísla profiláctica-

mente lo masculino de lo femenino y reduce, finalmente, los constituyentes del patriarcalismo y sus derivaciones culturales a una “cuestión de mujeres” (Lamas, 2008). Esta antropóloga sugiere, además, que la reducción lingüística de los diferentes aspectos que envuelven tanto la unión como los conflictos entre sexos en las culturas contemporáneas sólo sirve a su abstracción, homologación y pasteurización. Y deja entrever las estrategias identitarias como medio de evaporación epistémica de la realidad biológica, mitológica, ética e intelectual de la sexualidad masculina y femenina.

Ambas críticas ponen de manifiesto un lugar común. Risério señala la función segregadora y desarticuladora de un cuerpo social atravesado tanto por conflictos como por interacciones muchísimo más complejos que las dicotomías multiculturalistas de lo blanco y lo negro, lo heterosexual y lo homosexual, lo masculino y lo femenino o el yo y el otro. Lamas señala los procesos de abstracción del cuerpo y el deseo, de las formas de vida y de la relación entre los sexos llamados a descarrilar los discursos feministas por la pendiente de una retórica narcisista. También el horizonte político de ambos análisis converge en un mismo punto: globalización, colonización, americanización, estrategias culturales del imperialismo.

Pero lejos de ser un inconveniente hermenéutico, este travestimiento formalista de realidades culturales complejas, y la consiguiente omisión de las condiciones materiales, los *environments* ecológicos, los conflictos de sexo y los nexos políticos reales en las categorizaciones globalmente impuestas de género, comunicación, cultura o literatura constituyen la gran ventaja institucional de estos estudios culturales. Su éxito reside precisamente en refundirlo todo, lo mismo el conflicto de las cosmologías religiosas precoloniales con el Occidente cristiano que la geopolítica del hambre bajo las categorías de una lingüística plana, una semiología formal o la *mise-en-scène* de *performances* discrecionales. Al hibridismo lo definen como un *collage* icónico. Multiculturalismo es una estrategia identitaria. La política: acción comunicativa. Y la democracia, un espectáculo. El sujeto intelectual y estético es mutilado por fuerza mayor en cuanto a sus dimensiones emocionales, existenciales, éticas y políticas, para elevarse a continuación a la categoría superior de *mánager* cultural y *performer* académico global, y degradarlo al mismo tiempo al papel de consumidor de signos. Su abstracción de las condiciones materiales que generan los conflictos sociales y sus expresiones simbólicas le abren finalmente las puertas institucionales para poner en escena cualquier representación democrática o anticolonial, feminista o antitotalitaria, sin tener que molestarse en abandonar su sedicente paraíso semiótico de signos sin

referente. De ahí también la última función misionera de los estudios culturales y sus emisarios globales: suplantar la reflexión intelectual de un mundo en crisis por la producción y vigilancia de sus *performances* políticamente correctas.

Redefinir la literatura como *cultural text* significa anular el valor ontológico de la obra artística y el significado existencial de su experiencia. Pero también esto revierte en provecho de los culturalistas. En nombre de su homologación semiótica de las expresiones culturales, estos *studies* igualan un anuncio multirracial de *United Colors of Benetton* con *La Negra* de Tarsila do Amaral, para proclamar, acto seguido, a los cuatro vientos, que el primero representa el triunfo progresista del populismo comercializado del pop abanderado por la estupidez corporativamente patrocinada de Andy Warhol. Y con la misma presteza condenan el elitismo estético de la aristocracia cafetera de San Pablo, que ciertamente aplaudía las provocaciones mucho más sutiles del *Movimento Antropofágico*. En favor de esta piadosa conversión del arte en acción comunicativa se arguye que, al fin y al cabo, todo son representaciones, lo mismo la guerra contra el mal que los videoclips de Madonna, y todo son repertorios de uno y el mismo código global. De ahí también la paradoja final que recorre los estudios culturales en su calidad de sublimación corporativa de la sociedad del espectáculo: su estetización indiferenciada de la realidad va de la mano con la mutilación antiestética del valor mitológico, metafísico y ético de la forma artística. A fin de cuentas, *La Negra* do Amaral se distingue de la basura populista del *Pop-art* por sus vínculos texturales y colorísticos con una tierra resacralizada bajo la potencia matriarcal de fecundación, que el *Movimento Antropofágico* transformó en rebelión estética y política contra el logos patriarcal del colonialismo cristiano e industrial bajo unos senos pletóricos que de todos modos el puritanismo semiótico prohíbe mentar.

Rediseñar y redefinir la literatura y la obra de arte como *performance* cultural es inseparable de su travestimiento como mercancía, *entertainment* y ficción de ficciones en un reino de simulacros sacramentalmente administrado por el académico global. Eso explica finalmente la trivialización de las humanidades en una academia intelectualmente vacía donde las literaturas se pueden clasificar graciosamente con arreglo a las mismas categorías sandungueras de tiranos, exilios, magias realistas o viajes que en los catálogos de paquetes turísticos. Y donde, del Pop al Porn, todo está permitido siempre que no plantee últimas o penúltimas cuestiones sobre el significado espiritual de la obra de arte o su importancia política como expresión de una voluntad solidaria de cambio hacia otro mundo posible y mejor: la dimensión metafísica y última de toda auténtica experiencia artística de lo real.

Para poner punto final al relato de esa “falta de espíritu de la universidad el día de hoy” quiero puntualizar todavía algo más (Heinrich, 1998: 69). Puede definirse como última consecuencia y, al mismo tiempo, como premisa institucional de las retóricas de la subalternidad y la diferencia, las semiologías del hibridismo, un multiculturalismo banalizado a *performance* político-correcta y una defensa de los derechos humanos que de todos modos callan la boca frente a las prácticas de exterminio que vemos todos los días en nuestras pantallas y en tiempo real. Esta premisa mayor, y al mismo tiempo consecuencia de la homologación semiótica de las expresiones culturales bajo las rúbricas de intertextualidades y *performances*, es el nuevo orden global. Dos palabras bastan para aclarar este entuerto.

Bajo los constituyentes de la Guerra Fría, el principio organizativo de las humanidades rezaba: fragmentación de saberes especializados. Uno podía estudiar a Glauber Rocha en el departamento de cine. La música popular brasilera asociada con el Movimiento Tropicalista al que pertenecía se encerraba en los departamentos de música. Los poemas que escribían y cantaban estos mismos compositores de la vanguardia tropicalista se enclaustraban en los departamentos de literatura. Los historiadores tomaban cuenta de su visión política. Sus relaciones con la arquitectura se confinaban en las secciones correspondientes. Y la persecución política de sus miembros y asociados se dejaba para la subsección de derechos humanos en las escuelas de derecho. A través de estos laberintos institucionales se ha llevado a los especialistas y expertos a un estado de profesionalizada esquizofrenia. *Professionalization as the decline of the domain of the intellect*, lo ha llamado Thomas Bender en su análisis de la crisis de los valores intelectuales de la universidad estadounidense (1993: 131). *Fachidiot* –especialista imbécil– era el título honorífico que los estudiantes de Berlín daban en 1968 a semejante diletantismo académico.

Hoy las cosas han mejorado notablemente. A los desmembrados proyectos intelectuales que se habían forjado en la interacción de la música erudita con las tradiciones artísticas populares y sus organizaciones de resistencia política, y entre la arquitectura, la crítica y la poesía, ya no les teme la academia. Los da por vencidos o por muertos. Alguna vez he visto invitar a sus aulas a un “intelectual de protesta” a título de mono de circo. Por eso la dispersión de saberes cantonales se ha vuelto una consigna obsoleta. Ha llegado el momento en que la conversión indiscriminada de literaturas, artes plásticas, cine, política y crisis sociales a sistemas semióticamente homologados permite su manipulación administrativa con mayor eficacia que su departamentalización compulsiva. Para ser más exactos, los códigos y semióticas

globales se superponen a los conocimientos departamentalmente fracturados como su tabla de salvación. Así, el doctorando que estudia la representación de un tópico determinado en un género definido y un tiempo y espacio específicos siente concertadas globalmente las aspiraciones locales de su investigación micropolítica, en la medida en que se someta a uno y el mismo orden del discurso supremo y único.

Al abrigo de esta reducción semiótica de todo lo que en la obra literaria y artística, en las expresiones culturales o en las manifestaciones sociales hay de expresión emocional, compromiso real, y voluntad de ser y de transformarse, la academia neoliberal celebra triunfalmente el final del intelectual y del arte, y la disolución de la “ciudad letrada”. Si más no, ello permite la reterritorialización de cosmologías radicalmente diferentes, memorias históricas desiguales, experiencias sociales conflictivas, y lenguas y literaturas heterogéneas bajo las redes geopolíticas de un nuevo sistema de dominación global: “América Latina y el Caribe”, “Hemisferio occidental”, “Área Ibérica-Iberoamericana” o la demarcación de un posible tratado del Atlántico Sur que comprendiera los países de la costa atlántica de África, la Península Ibérica, y América Latina y el Caribe, bajo la tutela de una superpotencia mundial cualquiera. Sus misioneros académicos coronan las transculturaciones, multiculturalismos e hibridismos que estos *packages* presuponen con una dialéctica del *global & local* que necesariamente ignora sus raíces teológicas y jurídicas en el *totum orbis* en la edad colonial clásica.

Semejantes remapeos de América Latina suponen e imponen una variedad de cosas: la suspensión de las memorias culturales, tanto antiguas (las memorias populares precoloniales han sido homologadas a una categoría de subalternidad tan global y maleable como las almas aristotélicas de los misioneros coloniales) como modernas (los constituyentes de las independencias latinoamericanas han sido volatilizados y suplantados por modernidades estéticas predefinidas con arreglo a los paradigmas de los *international styles*) y, no en último lugar, la licuefacción de sus cánones literarios y tradiciones intelectuales en el *no-mans-land* de textos e hipertextos, y sus subsiguientes intertextualidades y pretextos.

El precio de esta evaporación metodológica de las constelaciones culturales históricas y la eliminación de sus voces intelectuales y artísticas es la sensación angustiante de estar suspendido en el vacío. “Hay una verdadera obsesión por parte de los *cultural studies* por la búsqueda de un *space* –escribe a este propósito Danielle Carlo en su tesis doctoral sobre ‘Americanization’–. Siempre hablan de la ‘necesidad de un espacio democrático para el intercambio’ o se preguntan ‘dónde está

el espacio para que hablen los estudios culturales””. Siempre exhortan un lugar desde el que hablar, porque efectivamente no hablan desde ningún lugar. Su condición institucional transforma el tiempo y el espacio sociales en condiciones formales de un discurso vacío (Carlo, 2008).

La ausencia de un marco social en los campus norteamericanos y, de manera creciente, en las universidades europeas, en el que las humanidades pudieran construir un proyecto intelectual en el sentido en que lo llevó a cabo la tradición del humanismo y la ilustración de Erasmo a Emerson, tiende a vaciar sus categorías de cualquier relevancia. Y a asfixiar el diálogo intelectual bajo las cuatro paredes de microculturas departamentales enclaustradas tras los muros de la organización corporativa de la ciencia. Los sistemas de becas, premios, publicaciones y honores académicos cierran finalmente un sistema de sanción y censura del conocimiento administrado. Para aquellos territorios instrumentalmente definidos, como puede ser la lingüística, la psicología o la epistemología, este estado de sitio no constituye un problema. Para los estudios literarios, que necesariamente deben confrontarse con la realidad social y política inherente a toda obra artística y a todo pensamiento, este vacío conduce a una suerte de delirio. Y son efectivamente esquizofrénicas las usuales disquisiciones en congresos y conferencias que pueden dedicarse apasionadamente a un análisis de los derechos humanos del siglo XVI, que al mismo tiempo es incapaz de articular una reflexión socialmente responsable sobre los genocidios en tiempo real y a la vuelta de la esquina.

A este respecto, debe recordarse una de las aficiones preferidas que han recorrido los estudios culturales anglosajones desde que los cañones de la Guerra Fría comenzaron a enfriarse: los *border studies*, las consiguientes retóricas de tráficos y tráfugas semióticos, hibridaciones y pirateos icónicos, y los pertinentes pasaportes transculturales de un nuevo internacionalismo corporativo. Esta obsesión por las fronteras quizás sea un síntoma más de esta ausencia de un lugar social que la academia corporativa produce por su misma inercia institucional. Pero esta angustia de estar suspendido en el aire enrarecido de sintagmas que no tienen ninguna relevancia en el mundo real es lo que confiere al *homo academicus* su fervor por la conquista de nuevos territorios virtuales. Se parecen en eso a los misioneros coloniales, con la sola diferencia de que redefinen la vieja conversión de los salvajes en las nuevas estrategias de construcción de postsujetos poscoloniales posthistóricos, y travisten la promesa del reino de los cielos con los íconos del cosmopolitismo socialista y el internacionalismo anticolonial del siglo pasado.

La comparación histórica con las órdenes monacales es tan políticamente incorrecta como intelectualmente ineludible. Sabido

es que sus misioneros, al llegar a un poblado indígena, obsequiaban cruces con verdadera magnanimidad. Para los hombres y mujeres de culturas erróneamente llamadas politeístas, que en realidad habría que denominar religiosas en un sentido mundano porque invisten sacramente a todas las manifestaciones del ser (“cada parte del corazón es sagrada para mi gente”, escribió en su día el Jefe Seattle al presidente de Estados Unidos), ningún objeto sagrado, propio o ajeno, es vano. Y en consecuencia, daban por bueno el don de la cruz. En una siguiente etapa, sin embargo, aquellos mismos misioneros advertían amenazadoramente a sus indígenas, convertidos sin saberlo en sus acólitos, que

CyE
Año I
Nº 1
Junio
2008

***El precio de esta evaporación
metodológica de las constelaciones
culturales históricas y la eliminación
de sus voces intelectuales y artísticas
es la sensación angustiante de estar
suspendido en el vacío.***

la cruz no es un signo cualquiera, sino el gran significante que, por carecer de todo referente, los contiene a todos. A ella y sólo a ella debía rendirse el sacrificio de oro, sudor y lágrimas. Simultáneamente, esos ministros identificaban a todos los demás objetos de culto y la naturaleza misma con el mal.

El misionero global no hostiga hoy a los dioses, ni destruye sus cultos, ni desarraiga las formas de vida que preservaban. Ya hace tiempo que todo eso ha sido reducido a cenizas. Lo que sin embargo persigue con el mismo fervor que sus predecesores teologales es una reconversión de las conversiones, y la subsiguiente retahíla de redefiniciones, remapeos y resignificaciones de sus memorias culturales, y sus expresiones literarias y artísticas. De esta guisa se transmutan a las diosas aztecas de *Pedro Páramo* en signos de género, en una estrategia identitaria deconstruccionísticamente desvalijada de entidad mitológica, sustancia ontológica y potencia política. Así también se reconfigura la rebelión cósmica de las diosas de la tierra en el Abancay de *Los ríos profundos* como representación de un sujeto subalterno sin memoria y sin habla, ni raíces en el orden dinámico del ser increado e infinito de las cosmologías incas. O se conmuta subrepticamente bajo el mismo título de transculturación que en Rama, Arguedas o Roa Bastos entrañaba el proyecto civilizatorio de un diálogo entre dioses,

EDUARDO SUBIRATS

mitos, palabras y formas de vida, por la dialéctica neocolonial de lo local y lo global. Y se redefinen los misterios sacrílegos del *Movimento Antropofágico* en los santos sacramentos de la modernidad-consumo-de-signos. Y si en su edad clásica el colonialismo convirtió a los dioses y diosas mayas y aztecas en santos híbridos, la redefinición y reconversión global de estos proyectos y tradiciones literarios y artísticos sirve hoy, con la misma trivial eficacia, a la homologación programada de identidades sociales y políticas en las redes semióticas de un desorden mundial sin memorias, sin dioses y sin ser.

Bibliografía

- Bender, Thomas 1993 *Intellect and public life* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press).
- Böttcher, Paula 2000 *Genus Artis. Gesellschaftlichen Strukturen im Kulturkritik* (Plüschow: Schloss Plüschow).
- Carlo, Danielle 2008 "Americanization", Tesis de Doctorado, New York University.
- Castro, Américo 1941 *Iberoamérica, su presente y su pasado* (Nueva York: The Dryden Press).
- Heinrich, Klaus 1998 "Zur Geistlosigkeit der Universität heute" en *Der Gesellschaft eine bewusstsein ihrer selbst zu geben* (Frankfurt: Stroemfeld Verlag).
- Lamas, Marta 2008 "Feminismo y americanización. La hegemonía académica de gender" en Echeverría, Bolívar (comp.) *La americanización de la modernidad* (México DF: ERA/UNAM).
- Maeztu, Ramiro de 1998 *Defensa de la hispanidad* (Madrid: Rialp).
- Mann, Lunden 2006 "Joseph Blanco White: an intellectual biography, 1776-1810", Tesis de Doctorado, Princeton.
- Rama, Ángel 2008 *La ciudad letrada* (México DF: Fineo).
- Risério, Antonio 2007 *A utopia brasileira e os movimentos negros* (San Pablo: Editora 34).
- Schwarz, Roberto 1992 *Misplaced ideas: essays on Brazilian culture* (Londres/Nueva York: Verso).
- Subirats, Eduardo 1994 *El continente vacío* (México DF: Siglo XXI).
- Subirats, Eduardo 2003 "De la transición al espectáculo" en *Memoria y exilio* (Madrid: Losada).
- Subirats, Eduardo (comp.) 2005a *José María Blanco White. Modernidad y exilio en la cultura española* (Barcelona: Anthropos).
- Subirats, Eduardo 2005b *Viaje al fin del paraíso. Ensayos sobre América Latina y las culturas ibéricas* (Madrid: Losada).
- Subirats, Eduardo 2006 "O Juízo Bufo. Da demolição pós-humanista do cânon literário luso-hispânico, seguido de outras calamidades" en <www.vitruvius.com.br/arquitextos/arq079/arq079_00.asp>.
- Subirats, Eduardo 2007 *La existencia sitiada* (México DF: Fineo).

Los Andes: la metamorfosis y los particularismos de una región

Heraclio Bonilla

Resumen

En esta ponencia, se señalan las limitaciones en los análisis efectuados en diversos estudios sociales acerca de la homogeneidad de la región andina en los últimos treinta años. Al tomar a “los Andes” como concepto totalizador, se corre el riesgo de minimizar los distintos anclajes identitarios que existen realmente en la región. Se torna necesario un análisis histórico que tenga en cuenta, además de los procesos sociales, económicos y políticos de la región, la articulación entre nación, clase y etnia, así como su representación recíproca en cada uno de los distintos estados nacionales. Indagar en los procesos de constitución interna de las distintas realidades de la región, en continua metamorfosis,

Abstract

In this paper, Heraclio Bonilla points out the limitations existing in the analysis carried out in several social studies regarding the homogeneity of the Andean region during the last thirty years. By taking “the Andes” as a totalizing concept, one runs the risk of minimizing the different identity-building characteristics that actually exist in the region. A historical analysis becomes necessary, which takes into account, not only the social, economic and political processes of the region, but also the articulation between nation, class and ethnic group, as well as their reciprocal representation in each of the different national states. According to the author, to look into the processes of internal constitution of the different

CyE

Año I
Nº 1
Junio
2008

en los albores del siglo XXI y en el contexto de un mundo globalizado, es un desafío epistemológico a concretar que señala el autor.

conditions of the region, in constant metamorphosis, at the dawn of the twenty-first century and in the context of a globalized world, is an epistemological challenge to be undertaken.

Heraclio Bonilla

Profesor de la Universidad Nacional de Colombia. PhD en Historia Económica por la Universidad de París y en Antropología por la Universidad Mayor de San Marcos.

Teacher at the National University of Colombia . PhD in Economic History for the University of Paris and in Anthropology for the Major National University of San Marcos.

Palabras clave

1| Comunidades 2| Indianismo 3| Andes 4| Estado 5| Nación 6| Etnias 7| Regiones

Keywords

1| Communities 2| Aboriginal Studies 3| Andes 4| State 5| Nation 6| Ethnic Groups 7| Regions

Cómo citar este artículo [Norma ISO 690]

BONILLA, Heraclio. Los Andes: la metamorfosis y los particularismos de una región. *Crítica y Emancipación*, (1): 101-125, junio 2008.

Los Andes: la metamorfosis y los particularismos de una región¹

CyE
Año I
Nº 1
Junio
2008

El escenario

Los estudios sociales realizados sobre la región andina en las tres últimas décadas han subrayado con mucha fuerza la unidad y la homogeneidad de la región. Las razones son obvias: la particular densidad histórica de la región, el peso de una de las geografías más difíciles del planeta, las características de la población indígena, todavía una de las más significativas en el conjunto nacional. Como consecuencia de esta homogeneidad, el rescate de esta dimensión regional como unidad de análisis presenta una importante ventaja sobre las anteriores investigaciones, en la medida en que permite comparaciones indispensables en el conocimiento de un problema.

El riesgo, no obstante, radica en la *reificación* de la dimensión andina, es decir, en pensar a la región como una suerte de llave maestra con la capacidad o de explicar o de singularizar todo lo que ocurra en su contexto. Tomado en esos términos, los Andes, como realidad o como meta-concepto, es una dimensión omnipresente, inmune al tiempo, es decir, a la historia, y cuya homogeneidad prevalece sobre sus profundos regionalismos y localismos. Estos *andinismos*, no sólo no resisten a la confrontación de la evidencia, sino que revelan la tautología del razonamiento. Se convierte en explicación aquello que requiere más bien ser explicado.

Pero las limitaciones de esta manera de percibir la realidad no son sólo de carácter analítico. Son más serias aún cuando soslayan o minimizan las profundas brechas *nacionales* de la región bajo el pretexto de su homogeneidad. Entender, por ejemplo, por qué dos países andinos como el Perú y el Ecuador, que comparten todo, desde su cultura hasta su miseria, no obstante estuvieron dispuestos hasta un

HERACLIO BONILLA

|||||

¹ Ponencia presentada en el panel "Los Andes: unidad y diversidad regional y local" (HIS 19), Congreso en Conmemoración de los 50 años de FLACSO, Quito, 29 al 31 de octubre de 2007.

pasado reciente a enfrentamientos sangrientos, es un asunto demasiado serio como para cuestionar la pertinencia de esta supuesta unidad regional de los Andes.

La peculiaridad y la singularidad *nacional* de la región andina, al igual que la del conjunto de América Latina, no es una realidad reciente. Se remonta, por lo menos, a sus inicios como países independientes, como resultado del impacto de las reformas borbónicas de la segunda mitad del siglo XVIII, y de las características muy precisas que tuvo el proceso político de la emancipación. Los doctores de Chuquisaca decidieron convertir la Charcas colonial en la Bolivia de hoy, como consecuencia del cansancio de que su territorio oscilara como un péndulo entre el campo de Buenos Aires y el de Lima de Abascal. Y si quiteños y guayaquileños tuvieron momentáneamente que inclinar sus orgullosas banderas regionales para otorgar a su precaria unidad nacional el nombre de la línea imaginaria del Ecuador, fue como resultado de que su convivencia, dentro de la Gran Colombia, no era más posible ni deseable. Estos curiosos nacionalismos, por la forma en que emergen y por el contenido que encierran, no son por cierto un privilegio de los Andes. Eso mismo ocurrió en la Banda Oriental de Artigas para dar paso al Uruguay contemporáneo, o en los dominios reservados del Dr. De Francia, antes de convertirse en el Paraguay que conocemos.

Estos *nacionalismos* andinos, reproducidos y alimentados en la sospecha y el temor del vecino, no sólo configuran unidades nacionales diferenciales y opuestas. También al interior de los territorios nacionales es constatable esta diferencia, ya sea como situación o como proceso en curso. Y es el caso, por paradójico que parezca, del campesinado indígena y sus respectivas *comunidades*, es decir, nada menos que los grupos e instituciones que fueron y son tomados como paradigmas de la unidad de la región.

Como es bien conocido, las *comunidades de indígenas* fueron el resultado de un primer proceso de urbanización masiva, implementada por el Virrey Toledo a mediados del siglo XVI a fin de facilitar la colonización y la eficiente asignación de mano de obra nativa a las empresas españolas. Desde Nueva Granada hasta Charcas, este poblamiento obedeció a un modelo y patrones comunes. Sin embargo, alguien que recorra el campo andino, desde Popayán, en Colombia, hasta Cochabamba, en Bolivia, podrá sin dificultad constatar sus profundas diferencias. En Colombia, dichas comunidades casi no existen, porque gran parte de sus *resguardos* indígenas son resultado de una creación reciente, al constatar sus pobladores campesinos que organizados de este modo aumentaban sus chances de obtener el respaldo del gobierno central. En el Ecuador, el mismo territorio indígena des-

apareció, como consecuencia de la permanente trashumancia de los indios durante el período colonial. Por cierto que Saraguros, Otavalos y Salasacas constituyen enclaves étnicos identificables, pero la inmensa mayoría de las *comunidades indígenas* son también ahí creaciones recientes, puesto que están conformadas por ex colonos de haciendas, los célebres *huasipungueros*, quienes se agruparon en estos pueblos al disolverse en 1964 su vinculación secular con las haciendas de la sierra ecuatoriana. No es esa la situación ni del Perú ni de Bolivia, pese a que en estos países tampoco sea posible ignorar la profunda diversidad regional de la comunidad campesina.

CyE
Año I
Nº 1
Junio
2008

La peculiaridad y la singularidad nacional de la región andina, al igual que la del conjunto de América Latina, no es una realidad reciente.

La constatación de esta situación no tendría tal vez mayor interés si sólo se limitara a un ejercicio académico intrascendente. Sin embargo, sus implicaciones van incluso más allá del enunciado de las profundas brechas nacionales en el contexto de la región andina, y apuntan más bien al señalamiento de dimensiones significativas para comprender y explicar la racionalidad del proceso político reciente. Por razones de espacio, quisiera ilustrar la importancia del reconocimiento de esta heterogeneidad, tanto nacional como regional, refiriéndome sólo al comportamiento político de los campesinos de los Andes.

En 1952, en Bolivia, y en 1969, en el Perú, los campesinos lograron imponer a sus respectivas clases propietarias reformas agrarias profundas, traducidas en la cancelación de los latifundios tradicionales. Eso no ocurrió ni en el Ecuador ni mucho menos en Colombia. Y es que la aparente homogeneidad de la región andina, en realidad, esconde una muy diferente articulación de sus clases agrarias, uno de cuyos desenlaces fue justamente la alteración, o la persistencia, del sistema de tenencia de la tierra. En los casos de Colombia y Ecuador se está en presencia, en efecto, de una clase terrateniente poderosa y un campesinado débil y fragmentado, mientras que en Perú y Bolivia, la correlación es exactamente inversa, es decir, una clase propietaria débil frente a un campesinado fuerte.

HERACLIO BONILLA

Pero la fortaleza del campesinado en el caso de Bolivia y el Perú, frente a la debilidad y dispersión de los campesinos en el Ecuador y en Colombia, es a la vez consecuencia del diferente proceso seguido por sus respectivas comunidades. Al desaparecer o fragmentarse, como es el caso de las dos últimas experiencias nacionales, el campesinado no contó con el encuadramiento necesario para el asedio externo de las tierras de los latifundios, como efectivamente ocurrió en el Perú y en Bolivia o, para añadir otra experiencia significativa, en el Morelos de Emiliano Zapata, en el contexto de la conmoción mexicana de 1910. Por lo mismo, la tímida reforma agraria de 1964 en el Ecuador, expresada en la disolución del *concertaje* y el *huasipungo*, como expresiones arcaicas de la explotación de la fuerza de trabajo indígena, no pudo sino ser el resultado de la resistencia de los colonos de hacienda, situación que a la vez contradice aquellos juicios que califican como pasivo el comportamiento de este tipo de campesinos al estar envueltos por el manto paternalista del propietario.

En suma, el reconocimiento de los Andes como una de las grandes áreas culturales del Hemisferio, su articulación económica y política innegable en el período prehispánico y gran parte del período colonial, debiera dar paso al examen del proceso de fragmentación interna y a las implicancias de esta fragmentación para la comprensión de la economía y de la política contemporáneas. Pero un análisis de este tipo no debe ni puede soslayar que se trata de un proceso de fragmentación que ocurre dentro de un contexto cultural que es a la vez muy preciso y que frena una dislocación más completa y profunda.

El estado de la cuestión

Reconocer la fragmentación territorial y regional del mundo andino es una cosa, construir el concepto de "región" es otra muy distinta. En efecto, una región puede ser definida de múltiples maneras, en función de la perspectiva de análisis y de los objetivos que se quieran lograr. En términos económicos, por ejemplo, es el flujo de bienes y hombres el que diseña una región. En términos culturales, es la extensión de los mismos patrones lo que señala sus fronteras, o la adhesión a un conjunto de normas y valores específicos. En términos políticos, la región está definida por el ámbito de poder y autoridad que ejerce el grupo dominante. En cambio, la convicción histórica de ser parte de una región que comparten los grupos sociales que viven en ella es, tal y como Pierre Vilar (1962) lo demostrara para la Cataluña moderna, el elemento central de la definición de una región cuando se hace uso de una coordenada histórica. Una conciencia histórica de ese tipo es la condensación de un conjunto de fuerzas, desde las materiales hasta las

simbólicas, que motivan la acción de los hombres y que les permiten la identificación de sus intereses con un territorio.

Una definición de la región en esos términos no ha sido utilizada en la investigación histórica en la región andina. Las dimensiones más importantes que han sido usadas en la caracterización de la región son de carácter económico, político y étnico. Quisiera brevemente mencionar las más significativas en el contexto de las diversas coyunturas temporales de la historia de los Andes.

El mundo prehispánico durante mucho tiempo fue asociado e identificado con los Inkas y el imperio del Tawantinsuyo. Esto es claramente un error, porque confunde las dos centurias de duración del imperio de los Inkas con los milenios previos a su historia, es decir, desde el momento en que aparecieron los primeros grupos humanos hasta el inicio de la expansión del Tawantinsuyo con el Inca Pachacutec. Que el Tawantinsuyo se haya consolidado en tan poco tiempo sólo puede explicarse por el hecho de que los Inkas, al igual que los españoles luego, supieron apoyarse en instituciones y mecanismos económicos y políticos de probada eficacia utilizados por los grupos que los precedieron. Por consiguiente, es el análisis de estos fundamentos de la civilización andina que debiera tener preeminencia.

El estudio del Tawantinsuyo, como consecuencia de la información proporcionada por los cronistas que sigue siendo una de las principales fuentes para su conocimiento, estuvo centrado casi exclusivamente en el Estado Inka y en el Cuzco, la capital imperial. Por lo mismo, se desconocía casi todo sobre los mecanismos de incorporación de los diferentes reinos regionales al seno del imperio, así como sobre su funcionamiento dentro de este sistema. Fue el descubrimiento y la utilización de las Visitas del Reyno de los Chupaycho, en Huanuco, y de los Lupaka, en el altiplano andino, es decir, de verdaderas encuestas sociológicas ordenadas por la administración colonial temprana, lo que ha permitido en los últimos años descentrar estas investigaciones y conocer a estos grupos étnicos dominados por el Cuzco. Aquí, por consiguiente, se tiene un primer ejemplo de etnohistoria regional, cuya investigación ha modificado y profundizado el conocimiento del Tawantinsuyo. La región, en este caso, está definida en términos estrictamente étnicos, en el sentido de territorios controlados por una determinada jefatura y donde estuvieron establecidas las unidades domésticas que hacían parte de este reino. Esa "territorialidad étnica" podía o no ser continua y contigua. Dados los mecanismos de colonización establecidos por el Estado Inka a través de los *mitimaes*, o del control de pisos térmicos distantes por parte de grupos campesinos segregados de sus etnias de origen, su territorialidad podía presentar discontinuidades espaciales muy grandes.

Durante el conjunto del período colonial, por otra parte, fue la minería el sector dominante de la economía, por su capacidad de generar extensos y profundos eslabonamientos con regiones diversas, y también con los otros sectores productivos. De ese modo, el sector minero arrastró tras suyo el funcionamiento de otras economías y otros espacios, operando como verdaderos polos de crecimiento e imponiendo al conjunto del espacio andino una auténtica división del trabajo regional. Han sido los trabajos pioneros de Carlos Sempat Assadourian (1979; 1982) sobre la minería andina temprana, así como los de Enrique Tandeter (1992) para el período colonial tardío, los que claramente han demostrado el alcance de la articulación regional generada por el sector minero. Assadourian, por ejemplo, ha señalado de manera muy precisa cómo la producción textil de Quito, la de azúcar y algodón de las plantaciones de la costa peruana, la crianza de mulas en las estancias de Córdoba, la producción de yerba mate en las plantaciones guaraníes la de vinos y telas del norte argentino encontraron todas su racionalidad y su sentido en el hecho de que pudieron abastecer de manera eficiente la demanda del mercado minero de Potosí, uno de los principales en el espacio económico andino. La constitución de estos diversos mercados regionales fue, por consiguiente, el resultado de la circulación de la mercancía plata como dinero, y de su cotejo con otras mercancías al interior del espacio andino, antes de que fuera exportada a Europa. Las investigaciones anteriores sobre la plata americana, como consecuencia de su único interés en los efectos que la circulación del metal produjo en las economías europeas, pasaron por alto esta situación y no permitieron la indagación de problemas importantes como el surgimiento de los mercados regionales y de una economía monetaria. Estas investigaciones pioneras fueron continuadas por otros investigadores del mundo andino, como Juan Carlos Garavaglia (1984), Luis Miguel Glave (1989), Tristán Platt (1982), Antonio Mitre (1981), cuyos trabajos han terminado por construir una de las más importantes corrientes de investigación y conocimiento en la historia de los Andes.

En estas investigaciones sobre el período colonial y el papel que tuvo el sector minero en la polarización regional de su espacio, ha sido la dimensión económica el vector utilizado en el análisis. Las regiones son espacios que se constituyen por los flujos de bienes, tanto de consumo como de capital, desde diversos centros regionales hacia el mercado dominante de Potosí.

En el contexto del siglo XIX, la historia regional de los Andes ha sido analizada en dos coyunturas temporalmente distintas. La primera corresponde a la primera mitad del siglo XIX, uno de los períodos más oscuros en términos del conocimiento, y que corresponde

a toda una etapa de repliegue de sus economías, como consecuencia de no haber contado con bienes primarios significativos que fueran exportables al mercado internacional. Esta primera mitad del siglo era usualmente pensada como el escenario de una parroquialización de los espacios nacionales, en cuyos fragmentos el latifundio tradicional, es decir, la única unidad productiva significativa, apenas habría producido los excedentes necesarios para mantener a los grupos que vivían dentro de la hacienda y para ser usados como prebendas en el mantenimiento de las lealtades que vinculaban al propietario con sus seguidores. Han sido los trabajos recientes de Paul Gootenberg (1989)

Reconocer la fragmentación territorial y regional del mundo andino es una cosa, construir el concepto de “región” es otra muy distinta.

los que cambiaron de manera significativa esta visión. A partir de los parámetros económicos y políticos, Gootenberg ha demostrado la existencia del norte y del sur peruanos como bloques regionales, que se expresaron tanto en estructuras diferentes, así como también en la inspiración de políticas económicas contrapuestas por parte de un Estado “nacional” bastante frágil. A mi conocimiento, este tipo de estudios no existen todavía para los otros países andinos.

La otra coyuntura corresponde a la segunda mitad del siglo XIX, es decir, al momento en que el cacao, en el caso del Ecuador, la plata, en Bolivia, y el guano, en el Perú, hacen que las exportaciones y el sector externo vuelvan a ser los sectores dominantes dentro de sus respectivas economías. Los trabajos de Andrés Guerrero (1980) sobre el cacao han demostrado, por ejemplo, los mecanismos por los cuales su producción, por muy tradicional que fuera, pudo sin embargo inducir el surgimiento del sector moderno mercantil, financiero e incluso industrial de Guayaquil y su entorno. En el caso de la plata boliviana, tanto Tristán Platt (1982) como Antonio Mitre (1981) han igualmente documentado las transformaciones regionales que se produjeron como respuesta del abastecimiento de mano de obra y de bienes de consumo para los mercados dominantes. En el caso del Perú con el guano, tanto Shane Hunt (1985) como Heraclio Bonilla (1974) han señalado los

cambios inducidos como consecuencia de la reasignación de la renta ganera por parte del Estado peruano, que era el propietario de esas rentas fiscales. En ese mismo contexto, el libro de Nelson Manrique (1987) sobre la sierra central del Perú en la segunda mitad del siglo XIX, a la vez que diseña los circuitos regionales, muestra también la poca importancia que tuvo la renta del fertilizante peruano en ese proceso, y más bien el papel primordial de los sectores minero y ganadero de esa región en la acumulación de capital.

La primera mitad del siglo XX es el período de consolidación del sector externo de las economías de los países andinos. En el caso del Perú, las exportaciones respondieron a un repertorio más diversificado, mientras en el caso del Ecuador el banano sustituyó al cacao, y en Bolivia fue el estaño el que reemplazó a la plata como consecuencia del desplome de los precios de este producto en el mercado internacional desde 1895. El pensamiento social latinoamericano de la década del sesenta ha denominado como “enclaves” a las unidades productivas que se consolidaron como consecuencia de este proceso. Este término alude a la vertical articulación de las empresas que elaboraron estos productos con sus matrices establecidas en el extranjero, de las cuales no serían sino simples filiales, es decir, un tipo de articulación que habría impedido la gestación de enlazamientos horizontales dentro de la región y, por extensión, del país en el cual operaban estas empresas “enclavadas”. Por consiguiente, la definición misma de “enclave” contradice la de región. Sin embargo, las investigaciones más recientes, a la vez que cuestionan este concepto, han mostrado las profundas transformaciones que su funcionamiento impuso dentro de su entorno. El control extranjero de su capital de operaciones, en efecto, no significó que todos los factores de producción ni los bienes de consumo vinieran del exterior. Los trabajadores empleados en el cultivo de la caña de azúcar, o en la extracción del cobre, así como los bienes de consumo para la reposición de la fuerza de trabajo en las minas de estaño o en las plantaciones bananeras de la costa guayaquileña, salieron de diferentes regiones de cada espacio nacional. Por otra parte, el Estado, por débil que fuera, participó también de las rentas producidas a través de impuestos, mientras que la utilización de los mismos en el gasto público fue otro mecanismo a partir del cual estos productos y las empresas que los produjeron contribuyeron al diseño de nuevas economías regionales, o a la profundización de las existentes.

La segunda mitad del siglo XX, por otra parte, está atravesada por dos fases muy marcadas. La primera corresponde a las tres décadas de mediados de siglo a inicios de la década del ochenta; un período caracterizado por un significativo proceso de crecimiento de las

ciudades, de expansión del sector industrial, y de convulsiones sociales y políticas en las áreas rurales. En términos políticos, es la reiteración de los “populismos”, bajo claro liderazgo militar, como lo ilustran los casos de Velasco Alvarado en el Perú, Rodríguez Lara en el Ecuador, y Torres en Bolivia, cuyos gobiernos trataron, con resultados disímiles, de erradicar las bases coloniales de sus respectivas economías y sociedades, y permitir la inclusión de sectores importantes de las clases populares al escenario político. El fracaso y la desilusión de estas políticas constituye el transfondo de los nuevos cambios introducidos en los ochenta, y cuyo despliegue, si bien aún está en curso, ya ha generado las señales suficientes que revelan nuevas situaciones de conflicto.

Ocurre, para decirlo brevemente, que las políticas populistas de conciliación de clases son implementables en tanto lo permita el crecimiento de las economías, pero conducen a callejones sin salida, precisamente por la naturaleza irreconciliable de intereses de clases contrapuestas, cuyo desenlace final es el caos económico y político. Esas fueron las bases para la aplicación de severas políticas de estabilización, inspiradas además en las recomendaciones de los organismos financieros internacionales (el así llamado “Consenso de Washington”), y entre cuyos componentes se cuentan la privatización de las empresas públicas, la apertura de mercados, el control del gasto público, y el desmonte completo de políticas de solidaridad y asistencia. Que se piense que estas políticas de mercado son además los indispensables anclajes de la democracia no es por cierto la menor paradoja de los nuevos tiempos.

La profundización de un capitalismo, ahora sin frenos ni cortapisas, no podía dejar de producir reacciones de respuesta. Pero estas se produjeron en los espacios y por actores completamente inesperados. Y es que ante la demolición de los movimientos obreros, campesinos, de sindicatos y partidos políticos, como resultado de la aplicación de políticas de flexibilidad laboral y de la inoperancia de costras burocráticas que se arrogaron arbitrariamente la representación de los trabajadores y los excluidos, fueron paradójicamente los indígenas y sus organizaciones quienes encabezaron esta resistencia, con una efectividad completamente inédita en la historia política de la región. Bloquearon caminos, desabastecieron mercados, arrodillaron a líderes empergaminados, desalojaron a presidentes de los palacios de gobierno, para terminar respaldando a los que hoy fungen de tales y sin cuyo respaldo su presencia sería imposible.

La última década del siglo XX ha sido el inicio de impresionantes movilizaciones sociales, cuyos protagonistas y despliegue produjeron, entre otras consecuencias, la destitución de los presidentes Jamil Mahuad, en el Ecuador, Gonzalo Sánchez de Lozada, en Bolivia,

y también la elección de Alejandro Toledo en el Perú. Se trata, sin duda, de movilizaciones que no tienen precedentes, tanto por su envergadura como por sus alcances. Y no es que no hayan existido previamente, en una región que después de todo reconoce como indígena a gran parte de su población rural y urbana, sino que son la naturaleza y la agenda de estas movilizaciones las que han cambiado radicalmente. En efecto, de haber sido movilizaciones de protesta local o regional orientadas contra la exclusión y la explotación, son ahora movilizaciones sociales, sobre todo en el caso de Bolivia, que buscan también el control político del Estado. La victoria reciente de Evo Morales se inscribe en esta situación.

Estas experiencias, por otra parte, se expresan en el marco del derrumbe de políticas neopopulistas y de hegemonía completa del neoliberalismo, es decir, un paradigma que implica el desmonte completo de políticas e instituciones públicas, la inserción plena de las economías de la región al mercado mundial, y la expansión sin traba alguna del capitalismo. En ese contexto, debiera esperarse que la oposición proviniera de aquellas fuerzas sociales que en un pasado no muy lejano construyeron su identidad en respuesta a la expansión capitalista y a sus nuevas formas de dominación. Pero el movimiento obrero y el movimiento campesino, por mencionar sólo a los más conocidos, desaparecieron como por encanto del actual escenario social. Y por paradójico que pudiera ser, la vanguardia de esta oposición la integran segmentos importantes de la población indígena.

La contradicción clásica entre el capital y el trabajo, por consiguiente, fue desplazada por una nueva, en la que la cultura, o la civilización, como lo quiere Samuel J. Huntington en su conocido libro, constituye la arena de la contienda. Es innegable que esa dimensión existe en el conflicto actual, claramente expresada en la reivindicación por la representación y la autonomía que hacen por los kataristas de Bolivia o los de la CONAIE del Ecuador, pero si no se quiere convertir esta lucha en un enfrentamiento de signos y símbolos, es indispensable, por un mínimo de sensatez, introducir igualmente la dimensión material del conflicto. Agenda que no es nada fácil, por el silencio o la ambigüedad de la teoría en torno a la naturaleza de la articulación entre *clase* y *etnicidad*.

Las tareas pendientes

Un balance somero de los estudios de historia regional en el mundo andino sería suficiente para reconocer que los mayores avances en la investigación histórica de la región no sólo se han producido en este campo, sino que el análisis de las peculiaridades regionales de cada país ha permitido un conocimiento más profundo sobre el mismo. En

este sentido preciso, la historia “nacional” puede ser mejor comprendida como la historia contradictoria de las regiones que la integran, cada una de ellas con una estructura propia, con ritmos disímiles, y con un peso específico dentro del país en su conjunto. En suma, este tipo de investigaciones ha sido y es mucho más relevante que las superficiales historias nacionales, las que al asumir erróneamente la uniformidad del país impiden el conocimiento de su configuración interna y de la peculiaridad del proceso.

Sin embargo, esta historia regional ha privilegiado la dimensión económica en la caracterización de sus respectivos espacios, al señalar que los flujos entre los centros de producción y sus respectivos mercados constituyen el fundamento de las regiones. Es todavía necesario, por consiguiente, examinar los mecanismos de articulación de variables como población, cultura, política, etnicidad y las clases sociales con aquellas propiamente económicas en el proceso de constitución y consolidación de las regiones. Del mismo modo, es también necesario el estudio de la articulación interregional, a fin de conocer la complejidad del proceso seguido por el conjunto del país. El libro clásico de Emilio Sereni, *Capitalismo e mercato nazionale*, constituye un ejemplo muy preciso del alcance que pueden lograr investigaciones sobre las tensiones interregionales en la trayectoria histórica de una nación.

Por otra parte, las investigaciones sobre los eslabonamientos generados en su entorno por el funcionamiento de las economías de exportación, con toda la importancia que ellas tienen, han soslayado el estudio de otro tipo de regiones, tal vez las más significativas desde el punto de vista del volumen de la población que concentran. Me refiero a aquellas regiones que no fueron sensibilizadas por las economías de exportación y que estuvieron autocentradas. Es el caso de aquellos espacios rurales, con población indígena significativa, y que tuvieron a las parcelas campesinas, las comunidades de indígenas o haciendas tradicionales como sus unidades económicas y sociales más importantes. Aquí el enlace regional fue cultural, aunque en su articulación interna las dimensiones económicas y políticas no estuvieron ausentes.

Estado, nación y etnicidad en la región andina

Los meses de enero y febrero de 1995 fueron escenario de una confrontación bélica entre los destacamentos de las fuerzas armadas del Ecuador y del Perú a lo largo de la cordillera del Cóndor. Esos incidentes no eran nuevos, ciertamente, porque también en enero de 1981 había estallado otro conflicto militar en la zona de Paquisha. Pero también las relaciones entre Perú y Colombia, en la década del veinte y el treinta, no estuvieron exentas de este tipo de tensiones sobre límites de

frontera. En uno como en otro caso, fueron indispensables acuerdos de paz para poner término a tales disputas. Estos conflictos fueron, y son, nacionales, definición que en principio alude a actores que están dotados de una configuración nacional y cuya expresión más extrema es la decisión de ir a la guerra en defensa del territorio. Sin embargo, el “nacionalismo” de los países andinos disimula inadecuadamente los clivajes de todo tipo que fragmentan internamente a los países de la región, desde los espaciales hasta los sociales, pasando por las divisiones de raza y etnia. La indagación de la articulación entre “nación”, “clase” y “etnia”, así como su representación recíproca en sus respectivos estados “nacionales”, constituye uno de los problemas centrales de una nueva agenda de investigación, y cuyos resultados se espera permitan profundizar el conocimiento de la configuración interna de estas realidades en su relación con el hecho nacional. En el marco de un período cronológico que va desde las guerras de independencia hasta 1995, y a través del estudio de sus coyunturas más significativas, esta investigación debiera indagar por el sentido de las diferentes metamorfosis del nacionalismo en los Andes, así como el proceso de la fragmentación interna de una región, sin que esta ruptura haya cancelado por completo las características centrales de la civilización andina. Importa enfatizar que la comprensión de esta coyuntura bi-secular sólo es posible en la medida en que se reconozca que este presente condensa, de manera contradictoria y no resuelta, los procesos históricos que de manera sintética fueron resumidos en las páginas anteriores.

En los años recientes, los estudios sobre la configuración nacional de los países andinos, y en particular el papel de las clases populares dentro de cada experiencia nacional, han concentrado cada vez más una gran atención (Bonilla, 1980). Pero estos estudios presentan dos dificultades importantes que impiden una cabal comprensión del problema. La primera radica en su carácter unilateral: toman una sola dimensión, la de las clases populares, y prescinden de su articulación con las clases propietarias. Por muy importante que haya sido y sea el papel de las clases populares, y en particular del campesinado, es obvio que la configuración, o el truncamiento, del proceso nacional es el resultado de la interacción del conjunto de los grupos sociales anclados en una realidad. La segunda es el excesivo parroquianismo de estos estudios. Si bien investigaciones muy reducidas, incluso dentro de cada espacio regional (Manrique, 1981), han sido muy importantes porque han profundizado el conocimiento del papel de los grupos campesinos en este proceso, así como el del significado compartido del concepto “nación”, la naturaleza de estas investigaciones dificulta una generalización mayor de sus hallazgos, e impide conocer el rol potencial de esos mismos actores, o

las características que el proceso podría asumir cuando coordinadas o variables distintas a una experiencia específica estén también presentes. La excepción a este localismo de los estudios para la región andina es el libro de Florencia Mallon (1995), sólo que la comparación contrasta a los campesinos del valle del Mantaro y de Cajamarca, en el Perú, con los de México en el contexto de la ocupación francesa.

El papel de la etnicidad en la investigación sobre la construcción nacional es aún de mayor trascendencia. En efecto, la gran mayoría de los estudios sobre la nación y el nacionalismo inciden sobre todo en el papel de las clases sociales en este proceso (Bloom, 1975). En

***La profundización de un
capitalismo, ahora sin frenos
ni cortapisas, no podía dejar de
producir reacciones de respuesta.***

este contexto, el conjunto de la región andina constituye, por su configuración multiétnica, un extraordinario laboratorio, porque permite profundizar el análisis del hecho nacional al incluir la dimensión étnica. Una cosa es que la clase dominante de una sociedad logre confundir, desde el control del Estado, sus intereses con los del conjunto de la sociedad, y otra muy distinta es que quiera, o pueda, confundirse con grupos poblacionales cuya lengua, color e historia no comparte.

El estudio de la constitución del Estado, en la región andina y en el contexto de sociedades post-coloniales, presenta igualmente dificultades importantes, tanto porque las teorías utilizadas en el análisis no rescatan esta dimensión post-colonial, como porque las investigaciones realizadas no han mostrado de manera convincente la articulación de sus respectivas burocracias con las clase dominantes de cada país (Stepan, 1978). Esta dificultad es tanto mayor por el hecho de que América Latina es un claro ejemplo de los infructuosos esfuerzos por construir naciones desde los estados, entre otras razones porque su emergencia precedió a la de sus respectivas sociedades nacionales.

La corriente mayoritaria en los estudios sobre la articulación entre Estado y nación en la región sostiene que nación, nacionalismo, burguesía y mercado nacional son concomitantes, y que la peculiaridad de su proceso nacional se debe a la inexistencia o la fragilidad

de sus mercados internos y su burguesía. Los estudios que comparten esta premisa presentan igualmente algunas dificultades. La primera es su eurocentrismo, en la medida en que toman como parámetro universal la experiencia de la constitución nacional en los países de Europa Occidental. La segunda radica en tomar el nacionalismo y la nación como realidades acabadas, y no como efectivamente lo son: es decir, procesos en construcción. Además, dada la multiplicidad étnica de los países de la región andina, el contenido del nacionalismo, así como el significado concreto de palabras como “nación” y “patria”, requieren igualmente una indagación muy precisa sobre el contenido que le otorgan los diferentes grupos de la sociedad, en lugar de ser asimilados a los que les fueron adscriptos en otros contextos nacionales.

Las coyunturas específicas, que resultan un test para el análisis de esta región, corresponden a las guerras por la independencia, entre 1810 y 1830, y las guerras nacionales y sociales modernas y contemporáneas que convulsionaron a estos países: la guerra del Pacífico (1879-1884), la guerra del Putumayo y los incidentes de Leticia (1920-1930), la guerra del Chaco (1932-1936), y el conflicto entre Perú y Ecuador (1914-1995). Se trata de coyunturas de crisis nacional, por consiguiente, las que mejor revelan la consistencia y el significado del hecho nacional, en el que se busca la articulación entre la *representación* y la *praxis*, es decir, lo que hicieron y lo que dejaron de hacer grupos étnicos y clases sociales, así como el significado de sus actos y sus silencios. Es, además, una investigación de largo aliento, y que por lo mismo debe ser desagregada en varias etapas y con la participación de diversos investigadores en torno a una agenda coherente de trabajo.

El estudio de las guerras por la independencia, entre 1810 y 1830, pone especial énfasis en el significado de la participación del campesinado indígena en las revueltas que estallaron en los Andes centrales y el sur de Colombia. Desde Popayán y Pasto, en Colombia, hasta Cochabamba, en Bolivia, las movilizaciones que contaron con presencia indígena serán analizadas utilizando coordenadas de espacio, liderazgo indígena, cohesión interna del grupo, naturaleza de la articulación política y social de las elites y la burocracia colonial, vinculación con el ejército y los distintos estratos de las autoridades religiosas y, finalmente, los cambios en la coyuntura de la guerra.

Al analizar la participación del campesinado indígena en las guerras de independencia, los estudios históricos recientes han establecido una cronología muy precisa sobre coyunturas significativas. El gran ciclo revolucionario abierto por Tupac Amaru y por los hermanos Katari, en los Andes centrales y meridionales, sería el más importante en términos del compromiso y de la agenda perseguida por los

rebeldes. Las rebeliones de 1780, en efecto, comprometieron a vastos sectores de la población indígena, al mismo tiempo que su praxis, más allá de la retórica de sus líderes, produjo profundas brechas en la articulación de estas colonias con la metrópoli. Pero la derrota de estas rebeliones, y sobre todo la brutal represión física y simbólica de las mismas, a la vez que cerraron este primer ciclo, abrieron uno nuevo con características completamente distintas al anterior.

El segundo ciclo corresponde al mismo entorno de las guerras por la independencia, entre 1810 y 1824, y en el cual el liderazgo de las rebeliones fue ejercido por los criollos, mientras que la población indígena habría sido reclutada por el engaño o la fuerza, tanto por patriotas como por realistas, a fin de ser utilizada como carne de cañón. Al examinar estas movilizaciones del campesinado indígena bajo el único parámetro de su adhesión o disidencia frente al control político de España, se concluye que después de las grandes rebeliones de 1780 no existió una participación independiente de los indios en el proceso de la independencia, situación que no sería sino el anuncio de su completa prescindencia en la construcción nacional de los países a lo largo del siglo XIX (Lynch, 1973).

Las claras limitaciones de esta historiografía fundamentan la necesidad de reexaminar el problema de la participación de las clases populares, y en particular del campesinado indígena, en las guerras de la independencia dentro de una perspectiva completamente nueva, en la cual se investigue la racionalidad propia de esas movilizaciones en lugar de examinarlas, como en el pasado, sólo en función de su significado para la separación política de estas regiones frente a España.

En esta reflexión de carácter comparativo, la experiencia de la participación del campesinado colombiano, tanto indio como no indio, es de particular importancia en la medida en que permite una mejor evaluación sobre el sentido de la participación indígena en las luchas por la separación. En efecto, en el caso de los Andes centrales su campesinado fue fundamentalmente indígena, lo que introduce en el análisis la dimensión étnica, componente importante en la cohesión interna de las comunidades y en la memoria histórica como detonante de las movilizaciones. En tanto, en el caso de la Nueva Granada, con excepción de las provincias del sur, los rasgos indígenas de su campesinado se atenuaron fuertemente como consecuencia del temprano desmantelamiento interno de los resguardos (González, 1970). Importaría saber en qué medida la ausencia de esta dimensión étnica modeló de manera distinta la participación de su campesinado en las guerras nacionales.

Pero Colombia cuenta también con una experiencia excepcional en términos de la intervención de su campesinado, esta vez

indígena, en el contexto de este conflicto. Me refiero a la extensa, prolongada y hasta cierto punto exitosa oposición de los campesinos indios de Pasto y su líder Agustín Agualongo al ejército patriota y a su cerrada defensa de Fernando VII (Ortiz, 1974). Experiencias similares como de los campesinos de Iquicha, en el Perú, después de la batalla de Ayacucho en 1824 (Bonilla, 1996), o la de los Araucanos de Chile (Bengoa, 1990), no pueden sin embargo equipararse en términos de la tenacidad y los logros alcanzados por los de Pasto.

Dada la heterogeneidad espacial y económica en que se dieron estas movilizaciones, es poco razonable pretender encontrar un patrón único que explique su emergencia y desenlace. No obstante, la literatura existente (Lynch, 1994) permite sugerir a título de hipótesis que estas movilizaciones desde 1810 hasta 1830 ocurrirían mayormente en espacios marginales a los afectados por el gran ciclo revolucionario de 1780, en el marco de pueblos indios con una débil cohesión étnica y un liderazgo fundamentalmente mestizo, y en las cuales su articulación con la elite criolla, el ejército y la iglesia local sería más profunda. La intensidad de la participación indígena, por otra parte, sería en este contexto el resultado de la agenda propuesta por los líderes, así como de los avances y retrocesos de la coyuntura de la guerra.

En este contexto, la experiencia de la Gran Colombia entre 1820 y 1830 reviste igualmente una gran importancia, dado que permite examinar la naturaleza de las fuerzas locales y regionales que produjeron la dislocación de un intento importante para evitar la completa fragmentación interna de esta región septentrional luego de la disolución del pacto colonial. El significado final del nacionalismo en el Ecuador, como se sabe y pese a la rebelión de los barrios de Quito, tiene mucho más que ver con Santafé de Bogotá que con Madrid, a la vez que su compromiso nacional no canceló por completo las disidencias internas entre Quito, Guayaquil y Cuenca. La tesis inédita de Davis (1983) es, a mi entender, el único intento que describe estas peripecias, que requieren una nueva lectura para una comprensión más adecuada del significado de esta ruptura en relación al hecho nacional.

El análisis de las guerras nacionales en las que estuvieron involucrados los países de la región andina durante los siglos XIX y XX constituye otra vertiente para mirar esta situación. Estas guerras nacionales estallaron varias décadas después del establecimiento formal como estados y países independientes, cuando sus respectivas clases dirigentes asumían como supuesta y descontada la existencia de sociedades nacionales, en las que el compromiso activo de todas las clases y estamentos étnicos que integraban esas sociedades en defensa de la nación era naturalmente esperado (Arze, 1987). Con este propósito,

las coyunturas bélicas significativas elegidas son la guerra del Pacífico que envolvió militarmente a Bolivia, Chile y Perú entre 1879 y 1884; los conflictos del Putumayo y de Leticia que involucraron a Colombia y Perú en las décadas del veinte y el treinta; la Guerra del Chaco que opuso militarmente a Bolivia y Paraguay entre 1932 y 1936; y las varias guerras que opusieron a Ecuador y Perú entre 1914 y 1995. Algunos trabajos, incluso impecables, han sido escritos con el fin de examinar el comportamiento de uno u otro grupo de la sociedad nacional en algunos de estos conflictos, y sus resultados constituyen el punto de partida para nuevas indagaciones. Sólo que esos trabajos, como se ha mencio-

CyE

Año I

Nº 1

Junio

2008

En el umbral de un nuevo siglo y de un nuevo milenio, las metamorfosis nacionales y regionales de los Andes continúan, sólo que ahora de manera mucho más pronunciada, y se tejen en un contexto signado por una globalización de un tipo nuevo.

nado anteriormente, o son muy específicos o no tienen en cuenta la articulación de los grupos que participan con los otros que igualmente integraron sus sociedades nacionales.

Por importantes que sean esos trabajos, el análisis de los conflictos nacionales requiere también ser emprendido desde una perspectiva diferente. En el marco de la crisis abierta por la guerra, el examen del papel jugado por sus diferentes clases y grupos étnicos permitirá conocer la naturaleza de su adhesión o desafiliación a la idea de nación y Estado propuesta por sus clases propietarias, al mismo tiempo que el contenido de las alternativas movilizadas por estos grupos. Del mismo modo, en la medida en que estos conflictos nacionales ocurrieron en sociedades en las cuales la dimensión étnica seguía siendo importante, la investigación propuesta permitirá revelar los mecanismos de exclusión del campesinado indígena de su respectivo entorno nacional, las consecuencias de este hecho en la no integración nacional, y las concepciones alternativas y cambiantes del concepto nación imaginado por estos grupos y procesado en el curso del conflicto. Además, los esfuerzos desplegados por los estados nacionales para disciplinar y obtener la obediencia de estos diferentes grupos en el contexto de una guerra nacional o, de manera recíproca, la respuesta de estos ante tales esfuerzos, configuran parámetros adicionales para examinar la solidez

HERACLIO BONILLA

de la articulación política del Estado con sus sociedades, el carácter de este Estado y los límites de su control.

El estudio del desenlace de estos conflictos es otro componente importante en el examen de la cuestión nacional. Se conoce, en efecto, que las derrotas militares de los países envueltos en estas guerras fueron el detonante que inspiró el cuestionamiento de las clases propietarias y la búsqueda de alternativas políticas distintas. La revolución nacional de Bolivia en 1952 no hubiera sido posible de no haber ocurrido la derrota del ejército y de las milicias mal armadas durante la Guerra del Chaco, del mismo modo que “La Gloriosa”, es decir la insurrección de 1944 que devolvió al poder a José María Velasco Ibarra, se explica en gran parte por la derrota militar del Ecuador en 1941, mientras que el profundo cuestionamiento de Manuel González Prada a la viabilidad de Perú como nación tuvo justamente como fundamento el desastre de Perú en la guerra de 1879 contra Chile.

Como lo ha sugerido Anderson (1988), en aquellos casos en que había una sólida clase terrateniente y un movimiento obrero fuerte, como en Brasil, Argentina y Chile, el resultado fue la dictadura, mientras que Venezuela, con una clase terrateniente y un movimiento obrero débiles, constituía el paradigma democrático. Las situaciones intermedias eran Colombia, con una democracia restringida, y Bolivia, convertida en un torbellino permanente, contando el primer caso con una clase terrateniente sólida y un movimiento obrero inexistente, mientras que Bolivia presentaba una correlación inversa: movimiento obrero fuerte y clase terrateniente destruida a raíz de la revolución nacional de 1952.

Para el conjunto de la región andina, es posible pensar las situaciones expuestas anteriormente haciendo uso de las coordenadas sugeridas por Anderson para el Cono Sur.

Sólo que en el caso andino, la articulación de las mismas, así como sus agentes, son de otra naturaleza. Quisiera, por razones de espacio, ejemplificar esta propuesta tomando en consideración sólo una variante: la articulación de las dos clases agrarias, los terratenientes y los campesinos.

Si se examina la situación de las clases agrarias desde Bolivia hasta Colombia, es posible distinguir de manera muy nítida dos correlaciones opuestas. Por una parte, Colombia y Ecuador cuentan con una clase terrateniente poderosa y hegemónica y un campesinado disperso y débil. Esta condición campesina se expresa en la destrucción de los pueblos indios tradicionales y uno de los resultados fue, por ejemplo, que no pudieran imponer una profunda reforma agraria a sus clases propietarias. La insurgencia de la Confederación de Nacional-

dades Indígenas del Ecuador (CONAIE) con su célebre líder, el doctor Luis Macas, es muy reciente y no es consecuencia únicamente de una correlación de clases agrarias.

En contraste, Bolivia y Perú hasta hace poco constituyeron dos experiencias con campesinos y movimientos fuertes, frente a una clase terrateniente débil. En ambos casos, la expresión de esa fuerza relativa fue la destrucción de las haciendas a través de reformas agrarias profundas. Ese proceso, el de la dislocación de las haciendas, no hubiera sido posible de no haber ocurrido el “asedio externo” de los campesinos –para lo cual la presencia y el dinamismo de las *comunidades de indígenas*, como espacio indispensable para la reproducción de su condición campesina y étnica, fue absolutamente crucial.

Aquí una disgresión es necesaria. En el Estado de Morelos de Emiliano Zapata, como en los valles andinos de Perú y Bolivia, las transformaciones del sistema de tenencia de la tierra no hubieran sido posibles sin la movilización activa de su campesinado independiente, agrupado en los tradicionales pueblos de indios, cuyos portavoces protestaban, con razón o sin ella, contra el despojo permanente de sus tierras por parte de los latifundistas del entorno. En este contexto, el comportamiento de los colonos, *arrendires* de la serranía andina, o *yanaconas* de la costa peruana fue muy distinto, porque fundamentalmente actuaron en defensa de los intereses de la clase propietaria, muchas veces repeliendo con decisión las “invasiones” de fuera.

En Ecuador, en cambio, la tímida “reforma agraria” de 1964, expresada sobre todo en la cancelación del *concertaje* y de los *huasipungueros*, estuvo motivada en parte por la resistencia presentada desde el interior por los colonos de hacienda (Guerrero y Martínez, 1991) situación que desafía los apresurados juicios sobre la pasividad de los siervos como consecuencia del paternalismo de sus patrones.

Pese a su importancia, esa sola peculiar correlación de las clases agrarias, así como su desenvolvimiento, no son en modo alguno suficientes para explicar el conjunto de la peculiaridad nacional de la región andina. Habida cuenta, además, de que las disgregaciones espaciales y étnicas siguen desafiando su configuración nacional, incluso en Colombia, el país étnicamente más homogéneo de la región, pero con clivajes regionales considerables (Bushnell, 1996).

La experiencia de la separación de Panamá, ocurrida en 1903, a la vez que confirma también agrega otras coordenadas para la comprensión de este proceso y el significado del nacionalismo en el contexto de América Latina. Para empezar, Colombia, a pesar de su presunta homogeneidad étnica, presentó y presenta fracturas regionales muy importantes, al extremo de que una identidad regional es

mucho más perceptible que una identidad nacional. La expresión más extrema de esas fisuras se dio, por ejemplo, en el contexto de la disolución de la Gran Colombia y en el surgimiento y la ruptura de los diferentes estados soberanos, en el pasado más cercano, y en el aislamiento de zonas como Urabá y el Darién, en el escenario de hoy. El Estado “nacional”, por consiguiente, no pudo asentar su autoridad nacional, como tampoco pudo construir, desde arriba, una nación, como era la ilusión que mucha gente compartió en el siglo XIX. Las razones de este fracaso son por cierto múltiples: van desde la precariedad material hasta la desintegración física del territorio, pasando por la inexistencia de una clase efectivamente nacional hasta la ausencia de valores y símbolos que convocaran la adhesión de su población.

Pero Panamá fue también, a lo largo del siglo XIX, por su posición geográfica, el territorio más alejado del control político de Bogotá y cuyo encuadramiento dentro del territorio colombiano implicó más desembolsos a sus precarias finanzas que los réditos que eventualmente pudo generar su inclusión. Esa situación de marginalidad, en un contexto de disolución de los nexos precarios de articulación administrativa con Bogotá, se expresó tan tempranamente como en 1821, 1831 y 1840, cuando la elite de Panamá, invocando las premisas coloniales de una soberanía que se delega y que por lo mismo se recupera, negoció fórmulas y mecanismos de una nueva integración pero que preservara sus privilegios. Postura fortalecida, además, por fuerzas centrífugas orientadas claramente en contra del centralismo y de una subordinación completa. Los viejos dilemas entre el interior y las periferias oceánicas, con su concomitancia en actitudes e intereses contrapuestos de sus habitantes, la internacionalización de su población por los movimientos migratorios asociados con la construcción del ferrocarril y la fiebre del oro de California, añadieron componentes que fortalecieron un temprano cosmopolitismo de su población que era poco congruente con un tradicionalismo arraigado en el interior andino. Era, por lo mismo, un escenario fértil para la prédica liberal y para que sus representantes expresaran ese credo en todos los foros políticos, aunque es poco probable igualmente que el liberalismo de las elites coincidiera con el de un Victoriano Lorenzo. Que el desenlace de Panamá ocurriera con el fortalecimiento del centralismo promulgado por los conservadores en el poder, y luego de la cruenta experiencia de la Guerra de los Mil Días, no fue por cierto ni una simple coincidencia ni mucho menos un hecho fortuito.

Pero, además, Panamá no sólo fue la encrucijada en la que se encontraron fuerzas internas, sino también el terreno de la acción y el desenlace de las fuerzas internacionales. En el hemisferio, esas fuer-

zas internacionales configuran una línea recta que va desde la encrucijada de la Doctrina Monroe frente a las amenazas de la Santa Alianza, hasta 1898, con la derrota definitiva del ya anacrónico dominio español y la separación de Cuba, Puerto Rico y las Filipinas, frente a las cuales nada pudieron hacer ni las premonitorias advertencias de Bolívar ni las acciones de Martí. Para Roosevelt y los intereses que representaba, la secesión de Panamá era central en la consolidación de la hegemonía de Estados Unidos, como toda la historia posterior del siglo XX lo demostró más allá de toda duda. Pero quienes adhieren a una tesis conspirativa, deberían sin embargo recordar que las fuerzas y los intereses nacionales, por poderosos que sean, cuentan siempre con complicidades domésticas y actúan en escenarios que les son favorables.

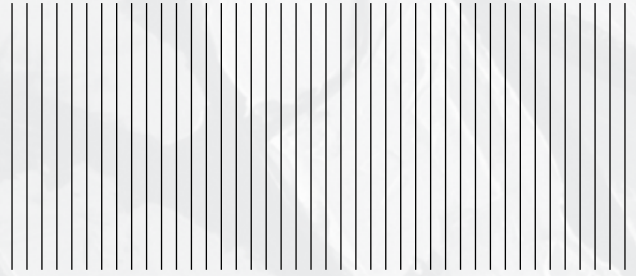
La separación de Panamá en 1903 constituye, por tanto, el umbral que concluye una experiencia secular de la América Latina, que se inicia con la ruptura, en la década de 1820, del pacto colonial que mantuvo con España, al mismo tiempo que es el punto de inflexión de una nueva era. Sus consecuencias, por tanto, fueron múltiples, por lo menos para los tres actores involucrados. Para el imperio, la consolidación de su hegemonía, facilitada además por el adormecimiento de la conciencia de sus obreros por el acceso a los despojos del imperio. Para Colombia, el rediseño completo de su espacio económico y su articulación con el mundo externo, al mismo tiempo que su conciencia colectiva transitaba del agravio al olvido, y otorgaba uno de los parámetros para entender la racionalidad de las decisiones de su clase dirigente, como lo demuestran Leticia, en el caso del conflicto con el Perú, y la política frente a los recursos energéticos. Y para los panameños que entendieron, finalmente, que identidad regional e identidad nacional no son lo mismo, y que, en el esfuerzo de alcanzar una cohesión de un nuevo tipo, la victoria pírrica de 1903 abrió nuevos cauces: la lucha contra el protectorado impuesto y la recuperación del canal.

En el umbral de un nuevo siglo y de un nuevo milenio, las metamorfosis nacionales y regionales de los Andes continúan, sólo que ahora de manera mucho más pronunciada, y se tejen en un contexto signado por una globalización de un tipo nuevo. El desenlace de esta situación es incierto y, como decía Hobsbawm (2007), al no ser afortunadamente profetas los historiadores, no se está obligado a dar una respuesta.

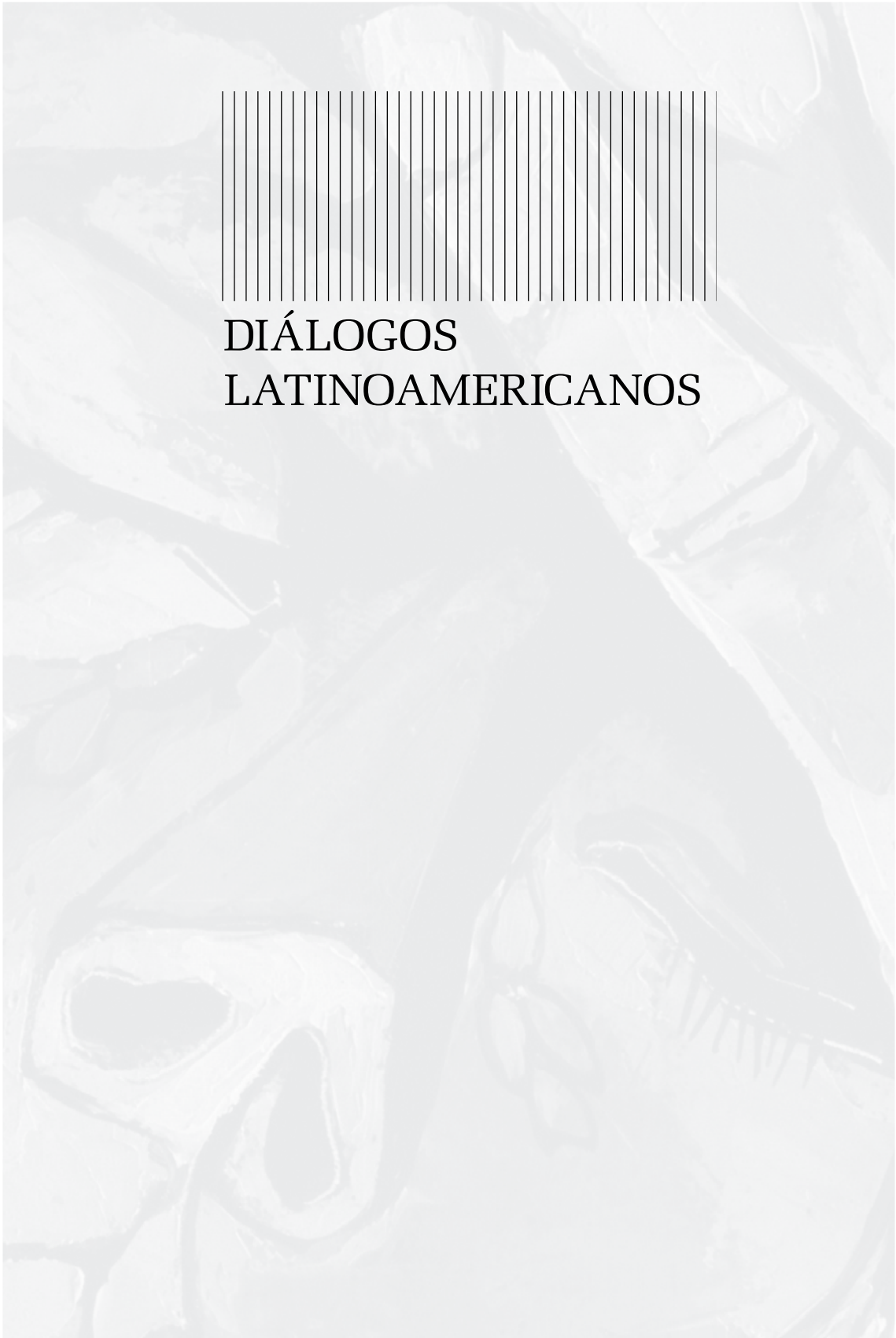
Bibliografía

- Anderson, Perry 1988 *Democracia y socialismo. La lucha democrática desde una perspectiva socialista* (Buenos Aires: Tierra del Fuego).
- Arze, René 1987 *Guerra y conflictos sociales. El caso rural boliviano durante la Campaña del Chaco* (La Paz: CERES).
- Assadourian, Carlos Sempat 1979 "La producción de la mercancía dinero en la formación del mercado interno colonial" en Florescano, Enrique (ed.) *Ensayos sobre el desarrollo económico de México y de América Latina (1500-1975)* (México DF: Fondo de Cultura Económica).
- Assadourian, Carlos Sempat 1982 *El sistema de la economía colonial. Mercado interno, regiones y espacio económico* (Lima: IEP).
- Bengoa, José 1990 *Los Araucanos* (Santiago de Chile: Sur).
- Bloom, Salomón 1975 *El mundo de las naciones. El problema nacional en Marx* (Buenos Aires: Siglo XXI).
- Bonilla, Heraclio 1974 *Guano y burguesía en el Perú* (Lima: IEP).
- Bonilla, Heraclio 1980 "Estado y clases populares en el Perú de 1821" en Bonilla, Heraclio et al. *La Independencia en el Perú* (Lima: IEP).
- Bonilla, Heraclio 1996 "La oposición de los campesinos indios a la República Peruana: Iquicha, 1827" en Bonilla, Heraclio y Guerrero, Amado (eds.) *Los pueblos campesinos en las Américas. Etnicidad, cultura e historia en el siglo XIX* (Bucaramanga: Universidad Industrial de Santander).
- Bushnell, David 1996 *Colombia: una nación a pesar de sí misma. De los tiempos precolombinos a nuestros días* (Bogotá: Planeta).
- Cavaillat, Chantal y Pachón, Ximena 1996 *Frontera y poblamiento. Estudios de Historia y Antropología en Colombia y Ecuador* (Bogotá: Instituto Sinchi /IFEA/ UNIANDES).
- Contreras, Carlos 1995 *Los mineros del rey. Los Andes del norte: Hualgayoc 1770-1825* (Lima: IEP).
- Davis, R.P. 1983 "Ecuador under Gran Colombia, 1820-1830. Regionalism, localism and legacy in the emergence of an Andean Republic", Tesis de Doctorado, The University of Arizona, Arizona.
- Domínguez, Camilo y Gómez, Augusto 1993 *Nación y etnias. Conflictos territoriales en la Amazonia. 1750-1993* (Bogotá: Disloque).
- Garavaglia, Juan Carlos 1984 *Mercado interno y economía colonial* (México DF: Grijalbo).
- Glave, Luis Miguel 1989 *Trajinantes. Caminos indígenas en la sociedad colonial, siglos XVI-XVII* (Lima: Instituto de Apoyo Agrario).
- González, Margarita 1970 *El resguardo en el Nuevo Reino de Granada* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia).
- Gootenberg, Paul 1989 *Between silver and guano. Commercial policy and the estate in postindependence Peru* (Princeton: Princeton University Press).
- Guerrero, Andrés 1980 *Los oligarcas del cacao: ensayo sobre la acumulación* (Quito: El Conejo).
- Guerrero, Andrés y Martínez, Luis Alfredo 1991 *La semántica de la dominación: el concertaje de indios* (Quito: Libri Mundi).
- Hobsbawm, Eric 2007 *Guerra y paz en el siglo XXI* (Barcelona: Crítica).

- Hunt, Shane 1985 "Growth and guano in Nineteenth-century Peru" en Hunt, Shane y Conde, Roberto (eds.) *The Latin American economies. Growth and the export sector* (Nueva York: Holmer & Meier).
- Lynch, John 1973 *The Spanish American revolutions, 1808-1826* (Nueva York: Norton).
- Lynch, John 1994 *Latin American revolutions, 1808-1826. Old and new origins* (Norman: University of Oklahoma Press).
- Mallon, Florencia 1995 *Peasant and Nation. The making of post-colonial Mexico and Peru* (Berkeley: University of California Press).
- Manrique, Nelson 1981 *Las guerrillas indígenas en la guerra contra Chile* (Lima: CIC).
- Manrique, Nelson 1987 *Mercado interno y región. La Sierra Central, 1820-1930* (Lima: DESCO).
- Mitre, Antonio 1981 *Los patriarcas de la Plata* (Lima: IEP).
- Moreno, Segundo 1996 *Antropología del Ecuador* (Quito: Abya Yala).
- Murra, John 1975 *Formaciones económico políticas del Mundo Andino* (Lima: IEP).
- Ortiz, Sergio Elías 1974 *Agustín Agualongo y su tiempo* (Bogotá: Banco Popular).
- Pennano, Guido 1988 *La economía del caucho* (Iquitos: CETA).
- Platt, Tristán 1982 *Estado boliviano y Ayllu andino* (Lima: IEP).
- Salomón, Frank 1988 *Los señores étnicos de Quito* (Quito: Abya Yala).
- Santos, Fernando 1996 *Etnohistoria de la Alta Amazonia. Siglo XV-XVIII* (Quito: Abya Yala).
- Stepan, Alfred 1978 *The state and society. Peru in comparative perspective* (Princeton: Princeton University Press).
- Tandeter, Enrique 1992 *Coacción y mercado. La minería de la plata en el Potosí colonial, 1692-1826* (Buenos Aires: Sudamericana).
- Varese, Stefano 1973 *La sal de los cerros* (Lima: Retablo).
- Vilar, Pierre 1962 *La Catalogne dans l'Espagne moderne* (París: SEVPEN).
- Weinstein, Barbara 1993 *The Amazon rubber boom* (Stanford: Stanford University Press).



DIÁLOGOS
LATINOAMERICANOS



Tomás Moulian: Itinerario de un intelectual chileno

Entrevista de
Emir Sader,
Juan Carlos Gómez Leyton
y Horacio Tarcus

Resumen

En esta entrevista, Tomás Moulian, referencia ineludible del pensamiento crítico chileno, brinda un panorama de su historia personal y el recorrido político intelectual que transitó a la par de la realidad de su país. Las primeras lecturas, los autores que lo marcaron en su juventud, sus primeros pasos en la militancia y todo el proceso de formación, acceso al poder y derrocamiento del gobierno de la Unidad Popular. Luego, el período de la larga dictadura pinochetista, donde desarrolla una parte fundamental de su obra teórica. En pleno período de transición a la democracia, señala el alto precio de las concesiones otorgadas para llevar a cabo este proceso. De modo reflexivo, sin

Abstract

In this journal, Tomás Moulian, inevitable reference of Chilean critical thinking, offers an outlook of his personal history, and the political and intellectual path that he took along with the situation going on in his country. The first books that he read, the writers that marked him in his youth, his first steps in militancy and his whole process of training, access to power and overthrowing the government of the Unidad Popular. Then the period of the long dictatorship of Pinochet, during which he develops a significant part of his theoretical work. Just during the transition to democracy, he points out the high costs of the concessions granted in order to carry out such process. Insightfully, without dogmatism,

CyE

Año I
Nº 1
Junio
2008

dogmatismos, Moulian utiliza el estudio de la historia política de Chile como medio para interpelar e influir en el presente, siguiendo la tradición de los intelectuales críticos comprometidos con su tiempo.

Moulian utilizes the study of Chile's political history as a means for questioning and influencing the present, following the tradition of critical intellectuals committed to their times.

|||||

Palabras clave

1| Chile 2| Unidad Popular 3| Izquierdas 4| Neoliberalismo 5| Democracia
6| Dictadura

Keywords

1| Chile 2| Unidad Popular 3| Lefts 4| Neoliberalism 5| Democracy 6| Dictatorship

|||||

Cómo citar este artículo [Norma ISO 690]

SADER, Emir; GÓMEZ LEYTON, Juan Carlos y TARCUS, Horacio. Tomás Moulian: Itinerario de un intelectual chileno. *Crítica y Emancipación*, (1): 129-174, junio 2008.

Tomás Moulian: Itinerario de un intelectual chileno

CyE

Año I

Nº 1

Junio

2008

Tomás Moulian Emparanza, sociólogo, analista social e historiador político, es uno de los pensadores e intelectuales más relevantes e influyentes de las ciencias sociales chilenas actuales. Comparte dicho sitio con el historiador social y popular Gabriel Salazar y el sociólogo Manuel Antonio Garretón Merino, ambos premios nacionales de Historia y Humanidades y Ciencias Sociales, respectivamente. Sin lugar a dudas, el próximo premio nacional ya sea de historia o humanidades debería ser otorgado a Moulian en reconocimiento a sus cuarenta años de trayectoria intelectual y académica y, especialmente, por su significativa obra, donde se destaca su libro *Chile actual: anatomía de un mito*, señalado como “el libro más influyente del siglo XX” por la distinguida *Revista de Libros* del diario *El Mercurio*.

Moulian ha sido testigo, protagonista y analista privilegiado de la historia reciente chilena, especialmente del período que va desde mediados de la década del sesenta hasta hoy. Ha vivido en los últimos cuatro “Chiles” posibles de reconocer en ese período: el Chile de los “rebeldes con causa” (1960-1970), el Chile popular (1970-1973), el Chile dictatorial (1973-1990) y el Chile actual (1990-2007).

El Chile de los “rebeldes con causa” constituye el período formativo de este intelectual que se compromete tempranamente con el pensamiento crítico y con la idea de cambio social y político, que adquiere, sin duda, al estudiar sociología en la Universidad Católica de Chile. En esta escuela se forman los principales intelectuales “rebeldes” de la década del sesenta, como Manuel Antonio Garretón, José Joaquín Brunner, Rodrigo Ambrosio y el propio Moulian, entre otros. Con ellos, Moulian comparte amistad, formación intelectual y militancia política.

Tras una estadía de tres años en Europa, donde recibe la influencia del pensamiento althusseriano, se integra como profesor en la Escuela de Sociología de la Universidad Católica y dicta, entre 1967 y 1968, los primeros cursos y seminarios sistemáticos de marxismo. La Reforma Universitaria, la gran hazaña política de las y los jóvenes “re-

E. SADER, J. C. GÓMEZ LEYTON Y H. TARCUS

beldes con causa” chilenos de los años sesenta, había abierto las puertas al pensamiento crítico en dicha casa de estudios. El pensamiento marxista comenzaba a ser enseñado y estudiado, siendo Moulian uno de sus principales promotores, analistas y divulgadores.

Durante el Chile Popular, Moulian tiene una obsesión intelectual, como él mismo lo señala: estudiar el pensamiento de Vladimir Ilich Lenin. Su objetivo no es rescatar a Lenin como un teórico de la revolución socialista sino, fundamentalmente, como un analista de la política, que tiene la cualidad de identificar las coyunturas políticas clave al interior tanto del proceso político como de la lucha de clases, con el objeto de transformarlas en posibilidades políticas reales para “hacer la revolución”.

Moulian milita en el Movimiento de Acción Popular (MAPU), partido político fundado en 1969 por los jóvenes rebeldes de la Democracia Cristiana, encabezados por Rodrigo Ambrosio. Este partido no sólo debía ser revolucionario sino, esencialmente, leninista, es decir, una verdadera vanguardia del proletariado, cuya principal tarea era hacer la revolución socialista.

En aquellos años, los partidos políticos, fueran de izquierda, derecha o centro, tenían un rol protagónico en la vida política de cualquier sociedad y sistema político. En otras palabras, los partidos dominaban, mandaban y eran obedecidos. Al decir de Gramsci, eran los “príncipes” y como todos los “príncipes” requerían consejeros. Es así que los intelectuales se convirtieron en los principales consejeros de los líderes o de los conductores más sobresalientes de los partidos. Moulian es uno de los más destacados intelectuales del MAPU. Traduce y piensa lo que el partido ordena o pide.

Moulian vive el Chile popular con júbilo, alegría y, también, como muchos, con “sustos”. El júbilo se explica por el triunfo logrado por las fuerzas populares de la Unidad Popular. Y por Salvador Allende, quien triunfa y accede al gobierno después de largos dieciocho años de sostener que la vía política institucional, es decir, la vía electoral, era un camino posible para la conquista de un gobierno popular, socialista y revolucionario que abriera las “puertas a la historia”, para iniciar la construcción del socialismo de manera pacífica y democrática.

El “susto” que muchos militantes de los partidos populares y adherentes de la Unidad Popular, como los allendistas, experimentaron el día después de la victoria se presentaba frente a la responsabilidad política de poner en marcha un proceso político para el cual demasiados dirigentes de la Unidad Popular no estaban, al parecer, preparados ni contaban con las capacidades para realizarlo.

En el Chile dictatorial, entre 1973 y 1990, el susto y el júbilo se transforman en terror, en pavoroso miedo, que todo lo invade. Moulian enfrenta el terror que la dictadura impone a la sociedad chilena con reflexión política y una prolífica actividad intelectual. Su preocupación central es “escribir para el futuro”, reflexionando el presente y analizando el pasado. Bajo la influencia de Benedetto Croce, el sociólogo se hace historiador político. El análisis de la historia reciente chilena, específicamente del período de la Unidad Popular 1970-1973, lo lleva a plantear que la única forma de entender tanto su génesis como su derrota es analizarla en el largo plazo. Para tal efecto, Moulian considera que

Moulian quedó convertido, pues, en el “aguafiestas” de la transición, en la representación misma de la crítica y el pensamiento de la izquierda no concertacionista.

es necesario comprender y, fundamentalmente, conocer la historia del siglo XX en Chile, especialmente, el período entre 1932 y 1973.

La Unidad Popular y el conflicto político en Chile y Democracia y socialismo hoy son libros clásicos y referencia obligada para cualquiera que intente o busque analizar las temáticas tratadas en esos libros, que son libros con poder.

Moulian es un intelectual que piensa el socialismo como futuro posible. Recuperando para el socialismo chileno la importancia de la democracia. Sus reflexiones políticas son fundamentales para comprender el proceso de renovación socialista que tiene en él uno de sus principales gestores y promotores.

La coyuntura del plebiscito en 1988 y la posterior transición a la democracia, a partir de 1990, son procesos políticos ácidamente criticados por Moulian. Su crítica apunta especialmente a la negación, por parte de las fuerzas políticas democráticas opositoras a la dictadura militar, de transformar la coyuntura plebiscitaria en un momento “revolucionario” que avanzara en la democratización profunda de la sociedad chilena. Según su particular lectura, el triunfo en el plebiscito constituyó una victoria táctica pero una derrota estratégica.

En 1993, en el marco de la Corporación de Estudios para Latinoamérica (CIEPLAN), Moulian asiste al Seminario “¿Hacia dón-

de va la sociedad chilena?”, espacio donde expone su provocadora tesis. Sus reflexiones iban dirigidas despiadadamente y de manera descarnada en contra del laudatorio y celebrado “éxito de la transición y de la reinstalación democrática” chilena.

El Chile actual: anatomía de un mito, hasta ahora el más importante libro de Moulian, está construido sobre metáforas que van describiendo la nueva sociedad chilena. Esta es el producto de un fértil *ménage a trois*, es decir, la “materialización de una cópula entre militares, intelectuales neoliberales y empresarios nacionales o transnacionales”. El resultado, en suma, de un revolucionario coito de larga duración (diecisiete años) destinado a producir el Chile actual. Podríamos sostener que el análisis de la historia política reciente de la sociedad chilena se divide en un antes y un después del libro de Moulian. El pensamiento crítico, especialmente, se ha nutrido de las diversas hipótesis que se exponen en el libro. Pero también es el punto de partida para construir la crítica a la crítica del texto de Moulian.

Moulian quedó convertido, pues, en el “aguafiestas” de la transición, en la representación misma de la crítica y el pensamiento de la izquierda no concertacionista. Desde la trinchera académica, Moulian pasa a la política contingente y se convierte en “generalísimo”¹ de la candidata a la presidencia de la República del Partido Comunista de Chile, Gladys Marín, y más tarde en precandidato a la Presidencia de la República por el mismo partido. La aventura presidencial de Moulian fue efímera, de tan sólo ocho meses. En mayo de 2005 abandonó la nave presidencial y volvió a concentrarse en las arduas, difíciles y contradictorias tareas que le imponía la Rectoría de la Universidad de Artes y Ciencias Sociales, ARCIS.

Durante ese tiempo, la pluma, o mejor dicho el ordenador, de Moulian no descansaba. A fines del año 2004 aparece un pequeño libro en el que revisa la crisis de la política, de los partidos políticos, del lavinismo y de la conciencia de clase en el Chile actual. Partiendo de la base de que toda crisis contiene un aspecto negativo y otro positivo, y de la distinción entre la política (praxis) y lo político (estructura institucional), Moulian reflexiona acerca del “peligro de que la política esté en proceso de ser reemplazada por la pseudopolítica”. Moulian trabaja con una concepción moderna de la política: como una actividad articulada y pensada para construir futuro. La política entra en crisis –“agoniza”, dice Moulian– cuando pierde ese carácter. Y en el Chile

|||||

1 Así se llamaba a los cuadros intelectuales que operaban en función de una candidatura.

actual, la política se ha transformado en pseudopolítica, o sea, en una política incapaz de concebir futuro. Para Moulian, la política moderna es, también, letrada. Posee tres aspectos centrales: está dotada de una teoría, un diagnóstico y una promesa. Mientras que la política neoliberal o posmoderna es analfabeta, su base es sólo y exclusivamente el carisma (la imagen).

Moulian no abandona sus concepciones iniciales de hace ya cuarenta años. La centralidad de los partidos políticos y la preocupación por el futuro también las encontramos en dos textos anteriores: *El socialismo del siglo XXI. La quinta vía* (2002) y “El deseo de otro Chile”, incluido en el libro colectivo coordinado por él: *Construir el futuro. Vol.1. Aproximaciones a proyectos de país*.

En *Construir el futuro*, Moulian reúne a tres intelectuales y académicos chilenos que han sido colegas y amigos pero también sus principales adversarios académicos e intelectuales, por ende políticos, con quienes ha tenido históricas polémicas que han sacado “chispas” y deberán considerarse como hitos importantes de la historia intelectual chilena de las últimas décadas. Pues los tres representan distintas visiones de futuro de la sociedad chilena: José Joaquín Brunner, Manuel Antonio Garretón y Gabriel Salazar.

Así como en Chile hoy está en juego una “batalla por la memoria” referida a la historia reciente, ha habido también una “batalla por la historia”, referida al itinerario del siglo XX chileno. Moulian ha sido el principal historiador político de dicho período; por tal razón, los y las sociólogos/as, las y los científicos políticos como, principalmente, los historiadores y las historiadoras –ya sean de derecha, centro o izquierda– que trabajan dicho lapso deben o están obligados de una u otra forma a discutir, aceptar o rechazar las hipótesis y/o las interpretaciones planteadas y sostenidas por Moulian en sus diversos trabajos.

La batalla por el futuro de la sociedad es una batalla política, teórica e ideológica. Pero, sobre todo, por los rumbos que debería seguir la izquierda en el mundo actual. Esta es una batalla a la que Moulian le dedica sus principales reflexiones.

Juan Carlos Gómez Leyton

La formación de un intelectual, militante de la izquierda sesentista: el influjo althusseriano

Emir Sader: Tomás, esta entrevista es para el primer número de la revista *Crítica y Emancipación* de CLACSO. Coméntanos, en primer lugar, algo de tu formación escolar. ¿Estudiaste en escuela primaria pública, cómo fue eso?

Tomás Moulian: Tengo una muy diversificada formación escolar. Primero, estudié en un colegio inglés, mis preparatorias; el colegio se llamaba *Rainbow School* que era un colegio inglés de barrio, en Ñuñoa. Después entré a estudiar en un colegio religioso, que se llamaba Instituto de Humanidades Luis Campino y allí repetí un curso, como demostración del mal alumno que era, y me fui a un liceo, el liceo Thomas Jefferson que, tras ese nombre, era un liceo totalmente chileno, que recogía estudiantes que habían tenido alguna mala andanza en su educación secundaria. Entonces estaba yo ahí, con los que habían tenido algún fracaso. Yo creo que ese liceo me salvó. Me fomentó el gusto por el estudio, gusto que no había logrado adquirir en los otros colegios en los que había estado. Entonces esa ida al liceo de los niños fracasados fue para mí sumamente útil.

E. Sader: ¿Y tu formación universitaria? ¿Cuál es tu formación intelectual, cómo se fue dando a lo largo del tiempo?

T. Moulian: Yo tuve un breve y rápido paso por la filosofía. Empecé estudiando filosofía en el Instituto Pedagógico de la Universidad de Chile. Duré un año y tuve que dejar de estudiar porque mi padre tuvo una caída en sus ingresos, pese a que las universidades eran entonces gratuitas. Yo vivía solo y me financiaba, entonces estuve trabajando de bibliotecario en el centro Roberto Bellarmino del cura Roger Vekemans, conocido activista de la Doctrina Social de la Iglesia chilena, cura belga que vivió en Chile. Después entré a estudiar a la Escuela de Sociología de la Universidad Católica que ese mismo cura fundó y que era la segunda escuela de sociología que en ese momento existía en Chile. Ahí fui compañero de curso de importantes políticos chilenos: Rodrigo Ambrosio, fundador del MAPU; Claudio Orrego, diputado Demócrata Cristiano, que murió joven. Bueno, Ambrosio también murió joven, y de Eugenio Ortega, casado con Carmen Frei, que hoy día es embajador en Canadá. Entonces ahí estudié yo. Era una escuela que permitía la discusión. Donde la sociología que se enseñaba era una sociología muy sui generis, una mezcla entre doc-

trinas sociales y sociología norteamericana. Allí estuve hasta el año sesenta y tres. Ese año obtuve con Vekemans una beca para irme a estudiar a Bélgica, en el mismo momento en que se iban a estudiar Rodrigo Ambrosio y Marta Harnecker a París. Viajamos juntos, yo me fui a Lovaina, ellos se fueron a París. Estuve en Lovaina desde 1963 hasta principios de 1966. Volví a Chile, y en la Escuela de Sociología de la Universidad Católica, donde yo había estudiado, me contrataron como profesor y de allí pasé al Centro de Estudios de la Realidad Nacional (CEREN), que Jacques Chonchol crea en tiempos de la Unidad Popular. Allí están Andrés Pascal Allende, Manuel Antonio Garretón y otros como Franz Hinkelammert, muy importante, Norbert Lechner, muy importante, Patricio Biedma, un argentino que muere en Buenos Aires, asesinado por la dictadura.

E. Sader: ¿Qué lecturas de importancia fuiste haciendo en ese período que mencionas de estudiante?

T. Moulian: En el colegio yo leía bastante, pero mis lecturas eran más bien lecturas literarias. Leí a Camus, no *El Extranjero* sino *El Mito de Sísifo*, que obviamente me costó mucho. Cuando lo recuerdo siento que tratar de leerlo era el mito de Sísifo, porque era sumamente difícil: cuando uno creía que llegaba a la meta, se caía. Esas fueron mis lecturas principales. Después, entrando a la universidad, bueno, los científicos sociales críticos de esa época: Erich Fromm, en primer lugar, también Martín Buber con ese maravilloso libro *Caminos de utopía*, que era una reivindicación del socialismo utópico y que conversábamos animadamente con los compañeros, con Ambrosio, con Orrego, porque estábamos, también, constituyendo nuestra visión de mundo. Pero junto a los libros estaba Cuba que comenzaba. Marta Harnecker y Ambrosio, que como dirigentes políticos que eran, del Partido Demócrata Cristiano, de la juventud demócrata cristiana, tuvieron la oportunidad de partir a Cuba. Entonces Cuba fue el otro foco de enseñanza que nosotros tuvimos, el otro libro, digamos, pese a que yo no fui a Cuba sino mucho después. Bueno, aprendí del vértigo que produjo entre nosotros la Revolución Cubana, que nos hacía ver que una revolución era posible en América Latina. Y no sólo pacífica como podía serlo en Chile, sino que violenta. Esos fueron, diría, mis libros principales de aquella época. Marx lo empecé a leer en el CEREN. Cuando estuve en el CEREN, entre los años 1970 y 1973, leí mucho a Marx. Pero, por sobre todo, a Lenin, leí obsesivamente a Lenin.

De Althusser a Lenin y de Lenin a Marx

Juan Carlos Gómez Leyton: Pero, previo a esa entrada a Marx, tu paso por Europa te permite conocer el pensamiento althusseriano. Y, a través de él, llegas al pensamiento de Marx.

T. Moulian: Correcto, sí. Diría que con Althusser se produce un fenómeno que es interesante. Althusser era un tipo muy curioso, pero no vamos hablar de él como persona. Hace un seminario los días jueves donde iban Ambrosio y Marta Harnecker, entonces yo en Lovaina recibía, podemos decir, los dichos de ese seminario, yo participé en ese seminario a distancia, por los rumores, por las conversaciones. Cuando iba a París me contaban todo lo que pasaba, entonces yo casi me sentía en la tercera fila, digamos, detrás de ellos. Sí, Althusser fue muy importante, porque nos mostró un marxismo que para nosotros se presentaba muy reflexivo, y fue antes de que Marta escribiera sus libros de divulgación, antes de eso, nosotros nos reuníamos con Ambrosio, con José Joaquín Brunner, con otros intelectuales de por acá, a discutir sobre Althusser. Y a partir de Althusser empezamos a leer a Marx, tienes tú razón.

E. Sader: ¿Hicieron algún tipo de lectura colectiva de *El capital*?

T. Moulian: Sí, sí, ellos en París hacían lecturas colectivas de *El capital* y otras fueron organizadas acá, pero eran más pequeñas, se hacían en torno a la figura de Rodrigo Ambrosio. Porque Rodrigo era un dirigente político, demócrata cristiano, pero que llegó de Francia con la idea de hacer o de romper con la juventud demócrata cristiana y crear una opción de izquierda que surgiera del ámbito cristiano. Y entonces, tanto Brunner como yo leímos un poco para Ambrosio, leíamos Althusser para Ambrosio y discutíamos con él, estábamos formando al líder, así decía él. “Ustedes ayudan a formar al líder”. Bueno, y empezamos por Althusser, y cuando leemos Althusser conocemos a Marx, aunque directamente muy poco. Conocíamos, evidentemente, el *Manifiesto Comunista*, pero el *Manifiesto*, por ejemplo, no fue estudiado como fue estudiado “Contradicción y sobredeterminación”, “Ruptura epistemológica” y demás conceptos de Althusser de un modo minucioso. Es interesante esa entrada a través de Althusser.

Horacio Tarcus: De todos modos hay una formación previa a tu momento althusseriano que tiene que ver con otras lecturas, digamos humanistas. ¿Hubo algo del catolicismo social también? Vos citabas, por ejemplo, la revista *Esprit*.

T. Moulian: Sí, algo del catolicismo social... Desroche y la revista *Esprit*... Henri Desroche es un sociólogo de la cooperación y a partir de la sociología de la cooperación tenía toda una concepción sobre cómo transformar la empresa. El equipo de Economía y Humanismo del padre Lebret, esas lecturas, sí, son lecturas previas a Marx.

H. Tarcus: Esa formación humanista previa, ¿te facilitó o te complicó el acceso al marxismo althusseriano?

T. Moulian: Yo nunca hice una crítica del althusserianismo, para ser sincero. Yo leí después las críticas a Althusser; pero, en nuestra relación con sus obras, siempre fuimos más bien fieles que discrepantes. Después, me orienté por el lado del estudio de Lenin; yo tenía una obsesión, que era tratar a Lenin como un analista y no como un teórico, y lo que he escrito sobre Lenin va en esa dirección: Lenin analista de la política, y en cuanto analista de la política podía constituir teoría, pero no me interesaba el Lenin de *El Estado y la Revolución*, me interesaban los “lenines” que estudiaban la coyuntura política y que hablaban orientando la práctica política. Me pareció que eso era lo principal del Lenin que hace la revolución, podemos decir así.

J.C. Gómez Leyton: Ese es el esbozo del proyecto de la investigación que te planteas en el artículo de la *Revista CEREN* en el año 1972. Allí planteas varios aspectos, respecto a las lecturas que se han realizado en torno al pensamiento de Lenin, lecturas equivocadas; identificas errores en esas lecturas. ¿Qué pasó con ese proyecto de investigación?

T. Moulian: Exactamente... Ahora, esas palabras me ponen en guardia, pero, sí. Ese proyecto de investigación terminó, podemos decir, allí, porque estábamos en los años de la Unidad Popular. Entonces, hay que darse cuenta de que en los años de la Unidad Popular los intelectuales políticos, podemos decir así, estábamos todos vinculados con partidos, y el partido ordenaba tu agenda intelectual y tú pensabas al ritmo del partido. En mi caso por lo menos fue así, y hay otros intelectuales a los que les pasó siempre lo mismo y algunos que todavía siguen pensando igual. Porque, en Chile, los partidos marxistas son, por algo que habrá que estudiar en la historia de Chile, los partidos de la clase obrera. Bueno, hasta el año 1973 estoy hablando...

Antonio Gramsci, el gran ausente durante la Unidad Popular

E. Sader: ¿Esta adhesión a Althusser te retrasó el acceso a Gramsci?

T. Moulian: Me lo retrasó absolutamente, yo diría. Lo digo en mis libros: no conocí a Gramsci hasta después del golpe, hasta mi reinterpretación de la Unidad Popular que empiezo a hacer después del golpe. Pese a que en un artículo lo cito, pero yo creo que son esas citas “truchas”, podemos decir así, que son citas que uno sabe que Gramsci dice pero que no lo ha leído a fondo. No fue una guía para mí y tampoco lo fue para la izquierda chilena en el proceso de la Unidad Popular, donde el conocimiento de Gramsci pudo haber sido fundamental.

E. Sader: ¿Qué pensadores chilenos te influenciaron, básicamente sobre Chile, historia de Chile, sobre cultura, literatura?

T. Moulian: Los pensadores, los científicos sociales que me influyeron, fueron los ensayistas del diagnóstico: Aníbal Pinto, Julio César Jobet, Jorge Ahumada, que en el año 1958 hacen una crítica al desarrollo capitalista chileno. Aníbal Pinto escribe el libro *Chile: un caso de desarrollo frustrado*. Ellos fueron importantes, pese a que son, desde el punto de vista teórico, híbridos, muy híbridos, y están lejos de ser unos repetidores de Marx o repetidores de cualquier teoría, son bastante ateóricos en ese sentido. Bueno, ellos me influyeron mucho. Y después, como dije, es Althusser, después es la metida con Althusser. En ese momento yo estaba en mi formación universitaria, yéndome a Europa. Marta Harnecker, que tenía la intención de crear una especie de grupo que vinculara el marxismo con el cristianismo, empezó a hacer reuniones. Con Althusser, por una parte, que había renunciado hacía rato al cristianismo, y por otra parte con los Padres Dominicos. Yo no fui nunca con los Padres Dominicos, tampoco pude ir con Althusser. Pero a Althusser sí lo leí, participé en la discusiones con ellos, y fue para mí muy importante. Si hoy día me preguntas por qué se me hace difícil darme cuenta de la importancia, diría que sí, se me hace muy difícil. Había, sí, este concepto de tratar de superar el economicismo, que era muy importante, que parecía muy importante; y hay, yo creo, una cosa que de él me seduce, una capacidad de escritura. Yo creo que Althusser escribe muy, muy bien. Y esa es una de sus capacidades por las cuales es capaz de seducir, porque finalmente, cuando uno cuenta sus aportes, él es un leninista que busca rescatar el leninismo a través de la creación de un modelo distinto y en un lenguaje distinto. Bueno, es un filósofo del Partido Comunista francés. Y no es un filósofo que se haya mostrado muy interesado por lo que después, para nosotros, fue el eurocomunismo.

Un intelectual de partido o cuando los partidos mandaban a los intelectuales

CyE

Año I

Nº 1

Junio

2008

H. Tarcus: Sin embargo, lo están leyendo durante la Unidad Popular, están siguiendo los textos de Nicos Poulantzas, están pensando en términos de “bloque en el poder”...

T. Moulian: ¿Estamos siguiendo los textos de Poulantzas? No, no, no... En la Unidad Popular nosotros pensamos lo que los partidos piensan. Yo pienso lo que mi partido piensa. Le escribo a Jaime Gazmuri sus

Hoy yo podría decir que me puedo sentir con poder para presentar mis ideas políticas, pero en ese tiempo yo era un militante, iba a hacer lo que el partido decidiera.

informes según los lineamientos nuestros, que nosotros teníamos una concepción parecida a los del Partido Comunista, muy cercana a los del Partido Comunista, que era realista, que creía que no había fuerza para “avanzar sin transar” y que había que buscar la ampliación del frente político.

J.C. Gómez Leyton: ¿En ese sentido, tú eras un hombre de partido? ¿Participabas en el MAPU? Eras un intelectual de partido, ¿no ocupaste un cargo directivo durante...?

T. Moulian: Sí. Yo era un intelectual de partido, fui miembro del Comité Central.

J.C. Gómez Leyton: Tomás, esta fuerza que tiene el partido en tu reflexión en este momento, ¿era vivida así en ese momento también? Es decir, ¿sentías que el partido era el ordenamiento donde había que desarrollar políticamente...?

T. Moulian: Hasta la Unidad Popular...

J.C. Gómez Leyton: Hasta la Unidad Popular, ¿por qué?

E. SADER, J.C. GÓMEZ LEYTON Y H. TARCUS

T. Moulian: Sí, hasta la Unidad Popular, sí. A mí me llamaba el Secretario del partido, me llamaba y me decía “necesito que me escribas tal cosa sobre el paro de octubre [de 1972], que te hagas cargo de redactar unos diarios murales para el paro de octubre”. Yo redacté todos los diarios murales del paro de octubre que sacamos, y bueno, eso significaba ir al partido, saber cuál era la política de la dirección y transformarla en un lenguaje de calle.

J.C. Gómez Leyton: ¿No había una independencia crítica del partido?

T. Moulian: No, no, te mentiría si te dijera que sí.

J.C. Gómez Leyton: ¿Y en relación a los otros partidos sí la había?

T. Moulian: Sí la había, para los otros partidos sí. Nosotros formábamos parte del conglomerado del Partido Comunista-MAPU que estaba en coalición con Allende para hacer posible la creación de un bloque por los cambios, que llevara adelante las grandes transformaciones que se querían. Sin ese bloque por los cambios nosotros no lo veíamos posible, pensábamos que íbamos al despeñadero.

J.C. Gómez Leyton: ¿Y en ese sentido esa concepción de partido era la concepción leninista de partido, de vanguardia, de conductora del proceso?

T. Moulian: Sí, sí. El MAPU se las arregla para poder sentirse partido de vanguardia. Es un partido que surge desde la Democracia Cristiana. Yo en la Democracia Cristiana no milité, yo me metí ahí [en el MAPU] porque era amigo de Ambrosio y me parecía que con ese núcleo, con esa gente, podía militar en política y me podían oír. Bueno, en ese partido milité, pero siguiendo las líneas de la dirección hasta el golpe [1973].

La Unidad Popular (1970-1973): la “fiestoca” de los partidos o la tragedia de una esperanza popular

E. Sader: ¿Cómo viviste la victoria de la Unidad Popular? ¿Te acuerdas de la victoria? ¿Esperabas la victoria?

T. Moulian: Sí, me acuerdo el día de la victoria. No, no esperaba la victoria, como nadie esperaba la victoria. Nos reunimos a escuchar las noticias con Carmen Castillo y otras gentes que teníamos la misión de tener informaciones y transmitir las, y después de eso nos fuimos a la Alameda.

E. Sader: Ya con los resultados, ¿les dio susto?

T. Moulian: Ya con los resultados en la noche y en la Alameda, para mí es ver avanzar a Franz Hinkelammert corriendo como un gigante y abrazarnos. Fue unas de las emociones más profundas que he tenido, pero al día siguiente fue sentarme con ellos mismos y decir: ¿cómo va a ser esto? Susto, susto. Alegría y susto.

E. Sader: ¿Qué pensaban? ¿Esto cambia nuestras vidas, cambia a Chile, cambia América Latina, de esto depende el futuro?

La sociedad chilena vivía todos los días de movilizaciones. Y no se puede vivir todos los días movilizándose.

T. Moulian: Nosotros pensábamos que sí, que de la Unidad Popular dependía el futuro, pero no nos sentíamos capaces, nosotros no nos sentíamos con poder, hoy yo podría decir que me puedo sentir con poder para presentar mis ideas políticas, pero en ese tiempo yo era un militante, iba a hacer lo que el partido decidiera, incluso siendo miembro del Comité Central. Había otros intelectuales, podemos decir: José Antonio Viera Gallo, José Miguel Insulza (menos intelectual que Viera Gallo). Ariel Dorfman y yo éramos tratados como intelectuales, se nos decía: “¿qué opinan ustedes, los intelectuales?”, con cierta socarronería. Bueno, pero nosotros no éramos capaces de ir mucho más allá de lo que el partido iba. Pero estábamos en el realismo más fuerte, éramos realistas y esa era la postura correcta a tener en el período de la Unidad Popular... Lo que pasa es que no se pudo imponer.

La “fiesta loca” de la Unidad Popular...

J.C. Gómez Leyton: Tú escribiste un texto sobre la fiesta, te refieres al período de la Unidad Popular como un momento de fiesta.

T. Moulian: Sí, claro. Pero, una fiesta... una fiesta que uno podría decir que se convierte, como decimos en Chile, en “fiestoca”, es decir,

una fiesta que termina por ser una fanfarria, termina por ser una fiesta loca, porque, al final, es una fiesta loca. Los partidos discutiendo ridículamente si es que permiten que Allende realice un plebiscito... cuando el golpe estaba caminando. Todo el mundo hablaba del golpe, entonces hay una extraña relación con la derrota. Era una derrota que se presagiaba pero que no se evita. Lo característico es Altamirano [secretario general del PS], el día 9 de septiembre, hablando a los marinos, desafiando a la alta oficialidad de la marina, por defender a unos tripulantes que habían hablado, etc., que se habían convertido en agentes de la Unidad Popular. Un verdadero desafío, que aumentaba las posibilidades de que el golpe fuera pronto, no sabíamos cuándo... y fue dos días después.

Fin de fiesta, el golpe, el exilio: vivir, pensar y escribir con miedo

E. Sader: ¿El día del golpe qué sentiste tú?

T. Moulian: El día del golpe... El día del golpe lo viví junto a Manuel Antonio Garretón, Rafael Echeverría, que ahora está dedicado a la ontología del lenguaje, y a otros compañeros en una casa donde estábamos asignados. Una casa donde se oían los aviones en La Moneda, porque quedaba muy cerca, y estábamos anonadados, absolutamente anonadados, sobre todo recibíamos noticias de muertes, muy exageradas. Nos conectábamos, nos tocaba conectarnos con el Cardenal, nuestra tarea era llamar al Cardenal para averiguar qué sabía él. Ahí pasé el golpe. Con ellos, veíamos que aquí nos cambiaba el mundo. Que el golpe nos cambiaba el mundo. Y sin saber qué íbamos a hacer mañana. Yo trabajaba en la Universidad Católica, y evidentemente me iban a echar. Y a los pocos días que llegó el interventor de la Universidad, que fue un marino, me echó.

E. Sader: ¿Nunca saliste de Chile, nunca te fuiste a vivir afuera?

T. Moulian: No, no, nunca, por un motivo personal: mi padre fue refugiado de la Guerra Civil Española. Entonces, yo viví toda mi infancia y mi juventud, mientras viví en mi casa paterna, viendo a mi padre acercarse al mapa, al mapa, a la foto ya desvaída de su ciudad natal, Zarauz, al lado de San Sebastián, y mirarla, y suspirar, y leer el periódico *España Republicana* que conseguía que se lo trajeran de Buenos Aires... Él, que era nacionalista vasco, no era ni siquiera republicano. Entonces, viví la Guerra Civil Española y el exilio con mi padre, con

eso tenía suficiente. Entonces, dije: yo no. Yo sabía que Chile tenía el mismo significado que tenía España para mi padre y ya lo había pasado cuando estuve en Lovaina, sentir que la vuelta a Chile era volver al paraíso. Entonces, yo sabía que no podía dejar de estar aquí y preferí no moverme. Y preferí no moverme y eso fue posible porque estaba la FLACSO. Entre Ricardo Lagos y, sobre todo, Brunner crean la posibilidad de FLACSO, porque Brunner la dirige durante mucho tiempo y con mano muy firme. Y cuando los militares le dicen que no hay que publicar, él dice que somos un organismo internacional y nos hace publicar. Y nosotros empezamos a publicar, acá en Chile, en tiempo de la dictadura, pequeños documentos de trabajo. Algo es algo. El libro *Democracia y socialismo en Chile* es de por ahí, de esos tiempos. Entonces, yo pude permanecer, mientras otros no pudieron permanecer, no podían permanecer.

E. Sader: Mirando hacia atrás, tú que viviste la Unidad Popular y la dictadura militar, ¿qué es lo que te viene a la cabeza de ello, cómo te queda en la memoria la vivencia?

T. Moulian: La dictadura la viví como un tiempo que... cuando cierro los ojos, digo “¿cómo lo viví?, ¿cómo lo soporté?”. Porque yo estuve sólo una vez detenido... No, dos veces detenido. Pero ¿cómo soporté el miedo? No sé, porque había miedo. Claro, yo sacaba mis cálculos, a mí no es tan posible que me tomen detenido porque estaba en FLACSO, porque pertenecía al MAPU, qué les importa, mucho menos que los socialistas y los comunistas. Pero yo me dedicaba a la política activa: a mí el partido me encargaba las relaciones con la Democracia Cristiana, que eran muy importantes porque a través del MAPU la Democracia Cristiana estaba interesada en llegar al Partido Socialista. Nosotros triangulábamos en la relación. Entonces, eso significaba tener una vida pública y una vida clandestina. Y miedo. Mientras que la Unidad Popular fue con júbilo.

E. Sader: ¿Tú viviste el fin de la dictadura, el día de la derrota del referéndum o la toma de posesión de Patricio Aylwin?

T. Moulian: El día de la derrota de la dictadura yo dije: aquí se acabó lo que era. Ya a finales de 1986 habíamos perdido el miedo. El miedo fue muy fuerte en la década del setenta, muy fuerte entre los años 1976 y 1977. En 1983 se produjeron las protestas, esa gran actividad colectiva que fueron las protestas y de las cuales uno salía lleno de energía y veía entonces que a esta dictadura se la podía golpear... No éramos

capaces de botarla, porque había la ilusión de que las protestas la podrían botar, pero no éramos capaces de botarla... No la botó tampoco el intento de los fusileros. Hubo que acomodarse... Eso fue lo difícil, acomodarse al plebiscito, a la salida planteada por Pinochet. Ganar a Pinochet en su campo, en el campo que él había inventado para resolver los problemas, porque él creía ganar el plebiscito. Bueno, todo ese tiempo lo viví y para mí el triunfo del plebiscito fue muy importante, muy, muy importante. Claro, decíamos, mañana nos movilizaremos, mañana haremos movilizaciones de masas para obligar a Pinochet a irse antes... No se hizo nada...

Análisis histórico y político de una doble derrota: el fracaso de la vía chilena al socialismo y el triunfo del plebiscito de 1988

E. Sader: Durante la Unidad Popular no fue un tiempo de grandes debates teóricos...

T. Moulian: Hubo un interesante debate teórico creado por una actividad académica, entre el CEREN [Centro de Estudios de la Realidad Nacional, de la Universidad Católica], que organiza Norbert Lechner, y el CESO [Centro de Estudios Sociales, de la Universidad de Chile]. Quienes debaten teóricamente son Franz Hinkelammert y Norbert. Yo escribo un artículo sobre la transición en la Revista del CEREN [*Cuadernos de la realidad nacional*], que también plantea un debate teórico, trata de decir que no es socialismo lo que había en Chile, y no era el socialismo, era un camino al socialismo, pero que no continúa, que queda ahí. Mientras que en Lechner y Hinkelammert había una cuestión mucho más sistemática. Pero los partidos no nos preguntaban nada, nos daban órdenes. Entonces, como uno tenía la concepción del militante que se debía al partido, obedecíamos.

E. Sader: ¿Qué cambió con el paso a la dictadura en el clima intelectual, los debates, las polémicas, las influencias teóricas?

T. Moulian: Bueno, el paso a la dictadura fue muy duro, primero tuvimos que empezar a acostumbrarnos a vivir en esas condiciones. Poco tiempo después, a mí me tocó estar en la FLACSO. Yo viví la dictadura adentro de FLACSO, y en FLACSO había mucha actividad intelectual. Allí empecé a conocer a Gramsci y comenzamos, Norbert Lechner y J.J. Brunner, por su lado, y yo por el mío, a *escribir para el futuro*. Mi

modo de escribir para el futuro fue empezar escribiendo una crítica de la Unidad Popular y ahí hago esta coalición con Manuel Antonio [Garretón]. Manuel Antonio había conseguido, a través de Francisco Delich, en CLACSO precisamente, fondos para poder hacer una cronología de la Unidad Popular. Manuel Antonio hizo una gigantesca cronología de la Unidad Popular, día por día, diario por diario, con un resumen de lo que había pasado, que todavía es de una gran utilidad. Entonces, escribimos un libro que es un arreglo de cuentas con la Unidad Popular: decimos que la Unidad Popular no tenía posibilidades, que iba al derrumbe si no se conseguía un acuerdo con la Democracia

CyE
Año I
Nº 1
Junio
2008

El miedo estaba presente en lo que hacíamos, en las movilizaciones, en todos esos aspectos estaba presente el miedo, pero de un modo en donde se articulaba con la esperanza.

Cristiana; y en qué momento el acuerdo era posible y en qué momento no era posible... Bueno, mostramos que ninguna de las fuerzas políticas que podían haber implementado esto ayudaron a Allende a implementarlo, porque los comunistas tampoco fueron imperativos en decirle: "Allende, mire, aquí hay otra salida". Bueno, entenderse con los Demócratas Cristianos era bastante difícil, por otra parte. Entonces, empezamos a sentir que la Unidad Popular tiene algo... tiene un poco de tragedia. Garretón es el primero que habla de eso, o sea, un proceso que desde el principio tenía su fin prefigurado. Yo discuto esa tesis, digo que no hay tragedia, que hubo posibilidades de hacer cosas, pero que muchos actores actuaron como si fuese una tragedia, porque no intentaron pequeños movimientos, no tuvieron actitudes tácticas propicias a levantar un poco la enorme tensión que vivía la sociedad chilena. La sociedad chilena vivía todos los días de movilizaciones. Y no se puede vivir todos los días movilizándose.

E. Sader: Tú entiendes que ese marco estructural dramático era ganar con un programa socialista pero con el 34% de los votos. Entonces, había que construir la fuerza...

E. SADER, J.C. GÓMEZ LEYTON Y H. TARCUS

T. Moulian: Sí, había que construir, exactamente, había que construir el programa real...

E. Sader: ... que no era la expansión de la influencia de la Unidad Popular simplemente...

T. Moulian: Que no era eso, que era tratar de integrar un bloque por los cambios y, por lo tanto, reducir el proyecto de cambio a lo que podía aceptar un aliado de buena fe que también quisiese una mayor democratización de la sociedad; había que trasladarse del socialismo a la democratización. Se podía hacer en la izquierda mostrando que la democratización era un camino hacia un socialismo posible, pero eso no lo pensamos en el período de la Unidad Popular, eso se nos ocurrió después.

E. Sader: Lo que la Unidad Popular logró fue la Izquierda Cristiana, pero el planteamiento de Rodomiro Tomic no era menos radical de alguna manera. ¿Por qué entonces no hubo alianza con ese sector, o ese sector nunca se sumó?

T. Moulian: Sí, porque las fuerzas políticas lo impidieron, Allende lo quería. Allende quiso incluso hacer una negociación mucho más importante que ese pacto, digamos, ese pacto mínimo, que permitió que la Democracia Cristiana votara por Allende, pero las fuerzas políticas estaban obsesionadas por el camino pacífico al socialismo y, además, estaban neutralizadas entre ellas, porque el Partido Socialista había girado a la izquierda y eso al Partido Comunista le restaba todo margen de maniobra porque tenía un dogma estratégico: la unidad socialista-comunista, y no iba hacer nada porque esa unidad se rompiera. Aceptaba todos los sacrificios y aceptó todos los sacrificios, hasta la derrota más estrepitosa. Pero tampoco nosotros vimos, nosotros MAPU, entre los cuales yo estaba, nosotros tampoco hicimos lo necesario.

J.C. Gómez Leyton: Cuando tú dices que hacen todos los sacrificios posibles es como si el Partido Comunista aceptara finalmente las posiciones del Partido Socialista.

T. Moulian: No lo aceptó.

J.C. Gómez Leyton: De acuerdo, no lo aceptó, pero le permite que se desarrolle y eso va tensionando aún más la situación política al interior de la Unidad Popular.

T. Moulian: Sí, eso es un empate.

J.C. Gómez Leyton: Es un “empate catastrófico” adentro de la Unidad Popular...

T. Moulian: Catastrófico, porque ni los socialistas permiten que los comunistas hagan su política, ni los comunistas permiten que los socialistas hagan su política. Entonces, se hace una política que es un refrito de las dos, que tiene poca eficacia y no permite que el frente se vaya ampliando. Mientras las situaciones de crisis son cada vez mayores, no se sale de la crisis de octubre [de 1972], por ejemplo, en la cual se pone al general Carlos Prat como ministro del Interior y entran militares al gobierno, un almirante y un general. Ahí apareció una forma de *peruanización* táctica, llamémosla así, pero que requería que la Unidad Popular estuviera dispuesta a pactar con los militares una reestructuración del programa, de modo que ellos pudiesen apoyar a un gobierno que hacía un programa nacional popular, llamémoslo así, y que no se llamara más socialista, que se llamara nacional popular, frente a militares que todavía conservaban la concepción no neoliberal de las tareas que había que hacer. Estos eran militares que venían de la tradición estatista de los militares chilenos, eran partidarios de la intervención del Estado. Y no se ofreció esa opción tampoco.

El camino elegido por la Unidad Popular para construir el socialismo era inviable

J.C. Gómez Leyton: Ese análisis te llevaba a sostener una idea que, por lo menos a mí, en lo general, siempre cuando la he leído, me provoca y la resisto... Esa idea es que...

T. Moulian: ¿No te gusta?

J.C. Gómez Leyton: No, no me gusta la idea de sostener que el camino elegido por la Unidad Popular para construir el socialismo era inviable.

T. Moulian: Sí, para conducir al socialismo a mí me parece que la Unidad Popular era inviable, en ese momento y con esa correlación de fuerzas políticas. Yo no diría que es inviable el camino pacífico del socialismo, pero en el futuro yo creo que va a estar abierto. Porque tenemos que pensar en el futuro para el socialismo también. Se ha caído la Unión Soviética, pero no se acabó el socialismo, se acabó la Unión

Soviética. En el caso de Chile no estaban preparadas las condiciones, Chile no era el país maduro que nosotros creíamos...

J.C. Gómez Leyton: ¿Cuáles son las condiciones de madurez que debe tener un país o una sociedad para transitar –ya sea por una vía u otra– hacia el socialismo?

T. Moulian: La capacidad de la izquierda para atraer a las capas medias y a sus representantes políticos.

E. Sader: Ese es exactamente el modelo con que después Enrico Berlinguer formuló el eurocomunismo, que no basta con el 51% sino que había que tener una gran mayoría.

T. Moulian: Claro, no basta una pequeña minoría, hay que tener una gran mayoría. Y eso no se pudo obtener.

Escribir para el futuro, discutiendo el presente y analizando el pasado

E. Sader: En la dictadura, una parte de los debates giraban en torno de la Unidad Popular, qué transición era posible, etc. Y después, el debate era acerca de la naturaleza de la dictadura, si fascismo o no fascismo.

T. Moulian: Sí, el Partido Comunista habló de fascismo, todas las fuerzas políticas se unieron al término de fascismo menos el MIR. Hay un artículo de Atilio Boron donde discute la idea de fascismo, que salió en una *Revista mexicana de sociología* y que formó parte del debate acá. Pero lo que había no era fascismo.

E. Sader: ¿Qué otros temas se discutieron, hay teóricos de importancia en la época de la dictadura?

T. Moulian: Mira, ahí apareció Gramsci. No aparece tomado por un grupo de intelectuales, nosotros en la FLACSO no tomamos a Gramsci para decir: mire, de aquí podemos construir una estrategia y una táctica para derrotar a la dictadura. Pero empieza a aparecer la idea de estados extensos, empiezan a aparecer esas ideas tan simples, que en ese tiempo eran bien importantes: que el Estado era más que represión, que era persuasión, que era consenso, una idea de hegemonía. Todas esas ideas empiezan a dar vueltas, pero no logran cambiar totalmente

la política de izquierda. Y digamos que a partir de 1977 la conducción de las luchas la toman los partidos. Digo el '77 porque es el famoso "Plan Argel" que no sé dónde se habrá desarrollado. El año '77 es el año final de las desapariciones, se acaban las grandes desapariciones como sistema porque desaparece la DINA, y Contreras es echado abajo. Ese es el aporte de Jaime Guzmán. Ahí, entonces, en ese mismo momento, en los ochenta, aparecen las primeras grandes movilizaciones. Entonces, nosotros estábamos más orientados en la discusión de una estrategia para derrotar a la dictadura. Entonces, nuestras concepciones gramscianas las utilizábamos para entender las protestas, para tratar de orientarlas así o así... Y se produce hasta el año '79 la posibilidad de que muchos pueden participar y tener influencia en el proceso. Individuos ligados a la FLACSO, ligados a otros grupos, todos tienen un grupo, pero es a partir del '77 cuando los partidos toman nuevamente la conducción. Obviamente, las decisiones ya las toma la Unidad Popular, que sigue existiendo como coalición.

H. Tarcus: Ustedes dialogan en ese momento con los eurocomunistas italianos, con los socialistas españoles, el grupo de Zona Abierta que lidera Ludolfo Paramio.

T. Moulian: Con Paramio, sí, porque viene a Chile, porque lo conocemos y desarrolla una activa política por Chile. A los italianos los conocemos menos, no viene ninguno de ellos a Chile y eso tiene una causa: el Partido Comunista chileno tiene una enorme distancia frente al eurocomunismo. Entonces, quien pudo haber sido importante que hubiese venido, qué sé yo, Giorgio Napolitano, que ahora está de presidente y que en ese tiempo tenía posiciones sumamente importantes, no concurrió. Entonces, la influencia italiana fue perdida. Nosotros leíamos sobre los italianos modernos, los llevábamos a las discusiones partidarias, pero no fueron acogidos.

J.C. Gómez Leyton: Pero se hicieron algunos seminarios en Italia, en Francia y en otros países europeos.

T. Moulian: En Italia hubo dos seminarios. Hay que pensar en la revista *Chile América*, que organiza Viera Gallo. Está Raúl Ampuero ahí en Italia. Después, el seminario de Chantilly que organiza Jorge Arrate. Los seminarios que hace Jorge Arrate en Ámsterdam, en el Instituto para el Nuevo Chile, eso nos pone en contacto con los compañeros que están en el exilio y permite la introducción de nuevos temas, nuevos actores.

J.C. Gómez Leyton: Ahí estamos a puertas de iniciarse el proceso de renovación socialista. Dentro de los debates teóricos y políticos que se desarrollan, más o menos a partir de 1977-1978, hay un hecho que marca ese período, que es la desvinculación de la Democracia Cristiana de la dictadura militar, hay un rompimiento, circula un documento de la Democracia Cristiana...

T. Moulian: Se termina por romper...

J.C. Gómez Leyton: Efectivamente, se termina por romper. Aparece el documento "Para un nuevo Chile", etc. Ese es un momento importante, porque la Democracia Cristiana, mayoritariamente, gira a la oposición. Y, al mismo tiempo, comienza a haber una discusión política en torno a lo que decía Emir hace un momento, al carácter de la dictadura, si era fascismo o no. Pero también llega el concepto que se había transportado de Guillermo O'Donnell, acerca de estado burocrático autoritario, y se discute el tema del autoritarismo. Hay un interesante debate en torno a ese tema, se organiza un seminario; posteriormente sale un libro acerca del nuevo autoritarismo, compilado por David Collier y otros. Pero también está el hecho de que se abandona, desde el punto de vista del análisis teórico y político, el tema del estado que hasta ese momento dominaba el análisis. El mismo Norbert Lechner había escrito un libro pionero sobre la crisis de estado para explicar el surgimiento de las dictaduras. Posteriormente, viene la influencia del tema de la crisis de la democracia a partir del libro de J.J. Linz, donde coloca el tema ya no de una crisis de estado sino de una crisis de régimen, con lo cual cambia el tipo de análisis que se comienzan hacer y eso en FLACSO también se vive. ¿Tú participas en ese debate?

T. Moulian: Sí, ese debate se vive en FLACSO de manera muy importante. Yo participo en ese debate, sí, pero yo diría que estoy más en lo que podríamos llamar intentar comprender la historia política de Chile en el largo plazo y empiezo a darme cuenta de que la UP no puede ser entendida como una coyuntura en el corto plazo de tres años y que el futuro tiene que ser entendido como tratando de comprender bien lo que pasa en el pasado. Y entonces ahí yo hago un giro y me dedico más a la historia política de Chile. A la historia política de Chile, no de Latinoamérica, ese es el gran vacío que hay siempre en mis análisis y es por eso que no me han publicado en América Latina.

Libros con poder: *Estudio de Chile*

J.C. Gómez Leyton: Cabe señalar que el primer libro que se conoce de Tomás Moulian en Chile es *Estudio de Chile*. Es un libro que pocas veces se ve citado, poco conocido, está en algunas bibliotecas, en algunos centros, algunas personas lo tenemos, hemos tenido el placer de contar con el libro en su primera edición y es un libro eminentemente coyuntural porque analiza el triunfo de la Democracia Cristiana, fundamentalmente, desde una perspectiva de sociología política electoral en la cual tú haces un análisis en ese sentido. ¿Cuál fue el objetivo y, si recuerdas, cuál era el marco epistemológico, teórico que en ese libro planteas?

T. Moulian: Bueno, me río porque es un libro de malhadadas circunstancias, podríamos decir así. Una vez llegó a Chile un sociólogo, que todavía por allí funciona, llamado Víctor Alba, que escribe una *Historia del movimiento obrero en América Latina*, que vive en México y es español, vino por la Guerra Civil Española. Andaba por acá buscando quien le escribiera un libro sobre Chile, tenía que tener un cierto número de páginas, él tenía un convenio editorial y necesitaba un escritor, no un “negro” que se lo escribiera a él, sino un escritor que lo publicara por su nombre. Entonces, esto cayó en mí, porque Rodrigo Ambrosio convenció a Víctor Alba de que yo era la persona que debía escribirlo, que no había escrito nada por el momento. Bueno, entonces yo escribí ese libro. Sí, es un libro de circunstancias, y no he vuelto a detenerme en ese libro, no sé qué contiene. Se publicó en Chile en 1983 cuando yo estaba en Europa estudiando y cuando volví me encontré con el libro, publicado por una editorial, Orbe. Lo abro y empiezo a ver los cuadros que tiene y me encuentro con un gráfico sumamente interesante, su interés consistía en que no tenía nada adentro, entonces el libro tenía gráficos con datos, gráficos con información y uno o dos gráficos donde no había absolutamente nada, cosa que debió haber sido para los lectores un misterio que no pudieron resolver. Deben haber creído que ahí estaba el centro del libro, pero era un simple error editorial. Entonces, para mí es mi primer libro y, sobre todo, el primer libro por el cual me pagaron por escribir, quizás uno de los pocos con que gané plata por escribir. Tenía veintidós o veintitrés años. Me inicié de este modo, escritor por encargo de alguien como Víctor Alba.

J.C. Gómez Leyton: Pero sin duda, a pesar de la opinión que tú tienes del libro, hay elementos que posteriormente, en otros estudios, vas desarrollando sobre el sistema político y el sistema de partidos en Chile.

CyE

Año I
Nº 1
Junio
2008

E. SADER, J.C. GÓMEZ LEYTON Y H. TARCUS

Se puede encontrar una génesis de esos análisis, es decir, si uno busca raíces de algunas interpretaciones tuyas, por lo menos lo que yo he encontrado en ese libro son elementos que permiten entender posteriormente algunos planteamientos que tú haces en el estudio del sistema de partidos, la evolución del sistema de partidos, etc. Es decir, no es tan simple como en tu reflexión modesta.

T. Moulian: Eso te demuestra quizá cómo funciona la escritura de los escritores, podemos decir así. Yo no soy un intelectual que me estudie a mí mismo, que lea mis libros anteriores y que parta de ellos, pero obviamente en la memoria van quedando esos elementos y por fortuna son elementos que no son negados y que pueden ser integrados a los libros futuros. Pero digo yo que ahí opera un cierto azar favorable, no intencionado. No es que yo haya estudiado ese libro para después escribir el segundo, no.

E. Sader: ¿Qué naturaleza le atribuyes tú ahí al gobierno de Eduardo Frei de la Democracia Cristiana?

T. Moulian: ¿En el primer libro? El primer libro es un libro que todavía se escribe estando el gobierno de la Democracia Cristiana y supongo que yo lo miro como una especie de reformismo avanzado que no puede culminar. El libro se escribe en un momento en que todavía el gobierno de Frei estaba funcionando. Es un libro que supone, sugiere, que el gobierno de Frei no va a ser capaz de cumplir su programa de reforma y quizás eso se encuentre en ese libro, no puedo decirlo con certeza. Quizás se encuentre una idea que, luego, he perseguido en otros libros: los factores estructurales que existen en el sistema de partidos y que determinan que una política pueda salir adelante o no. Tratándose de un sistema de partidos múltiple con estos dos centros que decía, pero al mismo tiempo con una izquierda que desde el año 1933 está dividida en dos partidos y los dos partidos se definen como marxistas. Un marxismo distinto en cada caso, porque el marxismo del Partido Socialista es antiestalinista y antisoviético, y el Partido Comunista es de una estrecha fidelidad a la concepción marxista del PCUS. Pero ambos partidos dicen que la sociedad del futuro es el socialismo, y el socialismo es la dictadura del proletariado y la nacionalización de los medios de producción. Entonces, esas características del sistema de partidos he tratado de perseguir en mis libros, he tratado de comprender por qué esta izquierda en Chile se vuelve marxista, en lo que es posible de explicar eso.

E. Sader: ¿Eso remite al hecho de que la economía es primaria exportadora pero minera y, por lo tanto, hay clase obrera en el siglo XIX? ¿Ese factor estructural hace que precozmente existan partidos marxistas?

T. Moulian: Sí, una economía primaria exportadora, primero ligada al salitre que es una forma de producción minera particular y después ligada al cobre. Pero el Partido Comunista se funda recién en 1922, en un momento en que ya la economía salitrera estaba entrando en crisis. Y el Partido Socialista, en el año 1933, cuando la economía salitrera ya casi no existe; entonces, esos son partidos que tienen que ver con

Desertaron los sociólogos hacia el campo oficial, al campo del Estado, a transformarse en funcionarios de los gobiernos de la Concertación, y otros desertamos a otro tipo de campo, a transformarnos más bien en analistas sociales.

la economía contemporánea de Chile, en el fondo con la economía del cobre, con la industrialización sustitutiva de importaciones. Pero es interesante que el Partido Socialista, existiendo un Partido Comunista fuerte ya, haya decidido hacerse marxista. Se puede decir que el marxismo es un método de interpretación, como dice Eugenio González, gran ensayista socialista. Pero tiene como referentes a los países socialistas que existen. Los socialistas cada vez se orientan más a Yugoslavia como punto de referencia y después a Cuba, huyen un poco de la URSS. Pero son marxistas y socialistas revolucionarios, cuando en todas partes de Europa los partidos socialistas se hacían socialdemócratas.

J.C. Gómez Leyton: Pero también se dice que el Partido Socialista tiene algo de socialdemócrata, socialpopulista, durante el período que va desde 1932 hasta la radicalización del partido en los años sesenta.

T. Moulian: Sí, pero aún ahí, bajo la dirección de Ampuero, bajo la dirección de Allende, el partido abandona rápidamente la cercanía con el APRA, que era un tipo de tendencia que había entre algunos grupos socialistas, y al abandonar la cercanía con el APRA no le queda otra cosa que tomar como referente el mundo socialista, al menos el mundo socialista de Argelia y Yugoslavia para diferenciarse del Partido Comunista chileno.

La Unidad Popular y el conflicto político en Chile

J.C. Gómez Leyton: Siguiendo esta especie de cronología de tu obra, viene el libro sobre el conflicto de la Unidad Popular que marca –y digamos que es un clásico en este momento– la explicación del golpe. Yo diría que hay tres libros que son clásicos en ese sentido: el libro de Arturo Valenzuela sobre la quiebra de la democracia en Chile, las interpretaciones que ha hecho Gonzalo Vial sobre la crisis del sistema político en 1973, y también el libro de ustedes, el binomio Moulian-Garretón, *La Unidad Popular y el conflicto político en Chile*. Ellos constituyen, por decirlo así, la matriz explicativa del golpe hasta el día de hoy, centrada fundamentalmente...

T. Moulian: Pero déjame que cuente qué hicimos nosotros. Tú lo sabes, pero lo que nosotros hacemos allí es decir: vamos a analizar la Unidad Popular. Nosotros queríamos comprender por qué se había fracasado, y para comprender cómo se había fracasado dijimos: vamos a ver los conflictos políticos. Entonces, creamos una noción de coyuntura, y la noción de coyuntura aquí es de un cierto espacio político en que hay una determinada problemática. Entonces reconocemos varias coyunturas. En el fondo, esa noción de coyuntura tiene algunos problemas, porque se puede confundir con la noción de período, pero no importa, distinguimos varios períodos en la lucha política y vamos viendo cómo se pasa de una sociedad que funciona o un régimen político que funciona, que es capaz de resolver el problema del triunfo de Allende y lo nombra y no hay allí un golpe de Estado, que podría haber habido un golpe, ¿no? Ese régimen político funciona y vemos cómo desde ese funcionamiento se llega a la crisis ¿Y por qué se llega a la crisis? Nuestra idea con respecto a la crisis es que un programa de la amplitud que tenía el programa de la Unidad Popular, con sus nacionalizaciones, sus políticas de organización de los trabajadores y de participación de los trabajadores en la gestión de las empresas, no era posible sino con un bloque por los cambios muchísimo más amplio.

E. Sader: Más adelante, en el año 2006, la interpretación que planteas en tu libro *Fracturas* es que el período 1932-1973 es de dominación sin hegemonía. ¿Esto es así?

T. Moulian: Sin hegemonía de las clases dominantes, sí.

E. Sader: Pero los partidos Comunista y Socialista pertenecían al sistema, ayudaban a dar legitimidad y hegemonía. ¿Cómo se llega si no a

asimilar la victoria de Allende? ¿No significa eso una capacidad hegemónica inmensa?

T. Moulian: Sí, pero también significa que los partidos de la clase dominante nunca logran en un período que va desde 1938 hasta 1958 ocupar la primera magistratura, y después la ocupan a través de un mediador: Eduardo Frei Montalva. Y Frei da lugar a Allende. Entonces, podemos decir que hay una hegemonía problemática. Habría que decir una hegemonía problemática de la clase dominante. Lo que también hay es un funcionamiento del régimen político-democrático permanente en todas las situaciones, aun cuando el Partido Comunista está fuera de la ley, o sea ese régimen democrático consigue que ningún actor político decisivo lo niegue, ni los comunistas. Los comunistas son puestos fuera de la ley desde 1948 hasta 1958 y deciden seguir peleando desde adentro del sistema político por conseguir la legalización. Entonces, eso es lo que quiero decir cuando se trata de un sistema político —no usemos la palabra “hegemónico”— que tiene una capacidad de sobrevivencia enorme. La sobrevivencia tiene que ver con el conjunto de actores, con el conjunto y que al conjunto de actores le otorga algunas facilidades, algunas capacidades, que estos actores consideran adecuadas y lo hacen decir: bueno, con todo, mejor seguir. Porque la derecha, en un momento, no está dispuesta a participar en las elecciones, un momento durante el período de los frentes populares, pero tiene que participar. Y después, cuando es reducida al 11% de los votos en las elecciones en 1965 no puede retirarse, tiene que cambiar a los partidos que tenía, crear otros y volver. Ahí, la estructura de partidos de izquierda, partidos de centro y partidos de derecha es central, porque con la existencia de partidos marxistas existen estos centros fluctuantes, o que pueden fluctuar y que cuando dejan de fluctuar, claro, se crean enormes problemas.

J.C. Gómez Leyton: Se produce la triangulación del sistema de partidos que antes era un sistema cooperativo, en el sentido de que el Partido Radical pendulaba tanto hacia la izquierda como a la derecha, lo cual permitía al sistema continuar a pesar de las coaliciones a que daba lugar. Cuando ello no ocurre es porque la Democracia Cristiana se sale del centro y genera el camino propio. Pero también la izquierda había planteado a finales del año 1958 el camino propio, porque estuvo a pocos puntos de ganar en las elecciones presidenciales de ese año.

T. Moulian: A la izquierda le correspondía ese papel, al centro no le corresponde ese papel. Con ese sistema de partidos, se necesita un cen-

tro flexible. Con ese sistema de presiones, se necesita una estructura donde haya un centro flexible. Cuando la Democracia Cristiana se inflexibiliza y se pone en centro excéntrico, es el momento en que el sistema adquiere una enorme rigidez, y es la rigidez la que lleva al triunfo de Allende, pues el sistema permitía ganar a las minorías. Ahí había también lo no moderno de esos sistemas. Hoy día habría sistemas más modernos, con regulaciones. Hoy día habría segunda vuelta.

E. Sader: Entonces, tuviste un primer eje de análisis que fue la Democracia Cristiana, después un paquete entero sobre Unidad Popular. ¿Este sería el segundo gran paso de la construcción de tu obra?

T. Moulian: El segundo gran paso fue ya volcado a la historia política, fue el estudio de la Unidad Popular en relación también con la Democracia Cristiana y con la imposibilidad de la izquierda de dialogar con la Democracia Cristiana, pero al final también la imposibilidad de la Democracia Cristiana de salvar al país del golpe, porque esa Democracia Cristiana también, al final, no estaba en condiciones de acoger a los llamados de Allende a la negociación. Porque se habían radicalizado sus bases, se habían radicalizado sus dirigencias, todas ellas, incluso aquellas que uno veía como al centro, Renán Fuentealba por ejemplo. Sólo un grupo de doce personas sacó una declaración después del golpe, diciendo que ellos habían luchado para evitarlo. Entre otros, estaba Belisario Velasco.

E. Sader: ¿Tú cambiaste tu análisis de la Unidad Popular a lo largo del tiempo?

T. Moulian: No, yo diría que sigue siendo el mismo. Para mí, la posibilidad de avanzar sin transar, o sea, de políticas radicales que nos pudieran poner en otra esfera del poder, no fueron nunca posibles, dada la estructura del sistema de partidos, la estructura de fuerzas sociales que se movían. Bueno, nosotros teníamos una gran ingenuidad sobre los militares, debo decirlo, creíamos que los militares eran constitucionalistas.

Democracia y socialismo: construyendo una nueva relación política

H. Tarcus: Una vez que en el año 1983 reúnes en tu libro *Democracia y socialismo* los artículos que elaboraste en el marco de FLACSO, ¿comienza el período de investigación sobre la historia política chilena?

T. Moulian: Eso empieza antes. Porque primero escribo con Garretón el libro sobre la Unidad Popular. Este es un libro que se centra en la Unidad Popular pero que nos obliga a estudiar la política anterior y podemos decir que, a partir del libro, descubrimos que la Unidad Popular no podía ser comprendida en ese presente, sino que requería ver qué había pasado con la izquierda desde los años treinta en adelante. Entonces, a mí, el tema de la izquierda histórica se me hace muy importante, así como el de la evolución del sistema de partidos: comprender el papel de los centros políticos en la historia política chilena. Porque en Chile hay un sistema de partidos múltiples, con centros políticos poderosos. Uno es el Radical, que era un centro que podemos decir típico. Y después, la Democracia Cristiana, que es una especie de centro... excéntrico.

J.C. Gómez Leyton: En ese sentido, tu libro *Democracia y socialismo* marca al interior de la intelectualidad chilena un hito, porque ahí te refieres a varios elementos de la recuperación de la historia de la izquierda, la interpretación acerca de la Unidad Popular, una reflexión acerca de la democracia que es muy importante en ese período: la vinculación entre democracia y socialismo. Es decir, una de las cosas que no había estado anteriormente en la izquierda sino que ahora comienza a instalarse con fuerza, y también un análisis de la crisis de la izquierda y desde una mirada bastante fuerte y crítica del leninismo. Pero después de eso viene una etapa que podríamos llamar “de reflexión sobre el socialismo y la renovación socialista”, de la cual tú participas activamente y con un planteamiento crítico con respecto a la transición. Tú te alejas de la “transitología”, no eres parte de los intelectuales de la “transitología” chilena. Eso te permite tener una cierta autonomía intelectual a diferencia de otros que sí se casan con esas situaciones: unos son mucho más renovados “socialistamente”, otros son mucho más “transitólogos” y tú tienes la autonomía crítica. Ahí hay un elemento interesante, relacionado con lo que decías al principio de la conversación acerca de que el partido ordenaba y tú cumplías. ¿Estás en el partido en ese momento, cuando adquieres esa autonomía crítica frente a todo ese proceso que se vive en los años ochenta?

T. Moulian: Yo me retiro del partido, del MAPU, en el año 1983, y a principios de los años noventa me empiezo a acercar a los comunistas, pero de un modo que no afecta mi pensamiento como lo afectaba antes. Yo me acerco de un modo instrumental al Partido Comunista, tengo que tener a alguien por quien votar, porque por estos señores de la transición yo no voy a votar, pero no es nada más que eso. Entonces, yo vivo la crisis

de la Unión Popular y, a partir de esa crisis, saco como consecuencia muy importante en la FLACSO (o sacamos como consecuencia, en diálogos con gente como Norbert Lechner) la necesidad de la renovación socialista. Entonces, empiezo a escribir, escribo en un artículo con Enzo Faletto (que sacó Edgardo Boeninger) un texto que, leído hoy día, parece incomprensible, pero que entonces tenía una significación de renovación socialista, y empieza a generarse este movimiento. Participan muchos: la revista *Chile-América*, Viera Gallo, que en ese sentido era un elemento bien importante en eso. Pero yo, al poco tiempo, me doy cuenta de que la renovación socialista de algunos termina en Felipe González o en Mitterrand, y que mi renovación socialista no quiere terminar ahí, porque esa es la repetición de un camino –podemos decir así–, es la repetición del camino típico del paso de los partidos revolucionarios a partidos socialdemócratas, generalmente en coyunturas de derrota. Entonces, ahí empiezo a pensar en una crítica a la transición y a mostrar que la transición es una transición en el sentido más suave del término. Es, sí, el paso de un régimen autoritario a un régimen de democracia representativa, pero no es el paso de un tipo de sociedad a otro tipo de sociedad, una sociedad autoritaria a una sociedad democratizada. Estos regímenes no otorgan democratización. No digo que no otorgan socialismo, digo que no otorgan democratización, es decir, no hacen avanzar la democracia más allá. Un proceso de democratización es un proceso constante de búsqueda de mayor libertad y de mayor participación, si uno quiere colocarse en una perspectiva en que no se convierta en un simple demócrata representativo y quiera ir más allá, hacia una democracia participativa. Entonces, mis libros, a partir de algún momento, tratan de crear las bases de esa ilusión política, de ese deseo político que es un deseo grupal, pero que en los partidos encuentra resistencia.

J.C. Gómez Leyton: En ese momento estás haciendo esa reflexión socialista, se está discutiendo con la “transitología”. En Chile también surgen otras alternativas políticas, se plantean otras formas de luchas para derrocar a la dictadura: surge el Frente Patriótico Manuel Rodríguez, que se une al MIR, que había sido siempre una organización política armada y de resistencia armada a la dictadura; más tarde va a surgir el MAPU-Lautaro, van a haber otras organizaciones políticas menores. Por decirlo de alguna manera, que también van a propiciar la opción política armada. ¿Qué piensas tú en ese momento? Te quiero plantear este tema porque después, en *Chile actual*, no solamente hay una crítica a la “transitología” y al tipo de renovación socialista, sino que también hay una crítica a la lucha armada, pero te quiero ubicar primero en el momento en que surgen esas opciones y cómo ves tú esa situación.

T. Moulian: Cuando surgen hay una primera discusión sobre el fondo. Algunos dicen que estos grupos no son ni siquiera necesarios, que no se necesitan, que deben desaparecer porque su sola presencia dificulta las condiciones de la transición. Yo no acuerdo en eso, yo estoy a favor de que hagan sus esfuerzos, porque representan a ciertos grupos. Aunque también pienso que esos intentos serán vanos, fracasados. Pero también pensé que el Partido Comunista chileno, pacifista desde los años treinta, al estar metido en esta lógica de la guerra podía desarrollar características que pudiesen hacerlo menos dogmático, más abierto teóricamente, más crítico de sus propios pensamientos. Porque aquí

Yo creo que hay que plantear de nuevo el tema de la revolución, pero plantearlo como una democratización profunda de la sociedad.

se trata justamente de meterse en una política que se había rechazado toda la vida, históricamente se rechazó y, por lo tanto, había que ser capaces de poner en jaque al pensamiento anterior. Entonces, de ahí saldría un Partido Comunista más reflexivo. Bueno, no se hizo la guerra, fracasó. Hubo derrotas militares. El hallazgo de los pertrechos por los militares en Carrizal Bajo y la derrota y el desastre del atentado son derrotas militares, pero además hay una derrota política, divisiones, casi todos salen del PC, quedan muy pocos en el partido y entonces se detiene un momento la vía armada. Pero rápidamente reaparecen las mismas concepciones anteriores y quedan estos grupos que mueren con la muerte de sus principales líderes, la comandante Tamara y Raúl Pellegrín, que mueren en un río donde la policía los tira ya destruidos. Entonces, es una política de corta duración, pero cuando aparecieron, yo pensé: “está bien”. Y, me parece que, por otra parte, como existía una gran incertidumbre, esa línea no podía negarse a priori. Bueno, no resultó, pero nosotros tampoco fuimos capaces, los otros, de derrotar a la dictadura como lo habíamos dicho. Entonces, tenemos una victoria táctica pero una derrota estratégica, como escribo yo en algún libro.

“Ganar perdiendo”: a veinte años del triunfo del “No” y la génesis de *Chile actual*

J.C. Gómez Leyton: Este es un punto central en la que era, en ese momento, tu reflexión política más reciente. En un seminario de CIEPLAN que se organiza en 1992 o 1993, tú planteas la tesis que acabas de señalar, lo cual genera un revuelo político en Chile. En la cual, por cierto, sostienes que la oposición democrática obtiene una victoria táctica pero una derrota estratégica. Eso va a preparar, también, el *Chile actual*, me imagino.

T. Moulian: Quizás sí. Mira, yo puedo explicar bien poco cómo produjo *Chile actual*.

J.C. Gómez Leyton: De acuerdo. ¿Qué otros elementos van a contribuir, durante ese período, hasta el año 1997, a construir la interpretación que entregas en el *Chile actual*, uno de los libros más exitosos que has tenido en tu carrera?

T. Moulian: Claro, es lo más exitoso que yo he escrito, del cual se han vendido como treinta mil ejemplares, que para Chile es mucho.

J.C. Gómez Leyton: Con el cual has ganado bastantes premios y reconocimientos.

T. Moulian: Sí, sí. Bueno, ese libro lo escribo en un momento en el que estoy atravesando un período de soledad en mi vida personal, y me vuelco a producirlo. Es un libro que parte de metáforas como “páramo del ciudadano”, “paraíso del consumidor”. Intenta hacer una crítica a la sociedad que está construyendo el neoliberalismo y también una crítica a la transición que catalogo como “transformismo”. No estoy muy contento con ese término hoy en día, porque tampoco es el término estricto de Gramsci. Yo creo que hago un uso “trucho” de ese término, pero el libro resulta muy exitoso, sí. Claro, es escrito en la soledad, podría decir yo: sin partido, sin vida familiar.

J.C. Gómez Leyton: Bien, estabas sin partido, sin vida familiar como tú dices, pero también sin ciertos referentes sobre los cuales habías articulado tus diálogos teóricos y políticos durante mucho tiempo. Pero estabas construyendo nuevos diálogos, porque ese libro lo estás escribiendo en el momento en que estás ingresando a esta Universidad (ARCIS) y ahí tienes otros diálogos e influencias teóricas.

T. Moulian: Sí, exactamente, cambio mis referentes. Tengo otros referentes, discuto contigo, discuto con la gente de acá, con Gautier, entre otros.

J.C. Gómez Leyton: Teóricamente, también recibes la influencia de Michel Foucault.

T. Moulian: También recibo la influencia de Foucault, sí, es una lectura que aparece en ese texto.

J.C. Gómez Leyton: Pero no solamente de Foucault, puedes estar de acuerdo conmigo o no, pero también hay una discusión con otro referente de las ciencias sociales chilenas, Gabriel Salazar.

T. Moulian: Sí, yo no lo tengo como mi blanco, pero obviamente que el texto se refiere a él, por mucho que yo no lo haya tenido presente muchas veces y que podría ser blanco de las críticas. Porque obviamente me enfrento con Gabriel Salazar, que representa un relectura de la historia chilena contemporánea, que tiene frente a la realidad chilena una curiosa posición porque, en el fondo, él quisiera negar la existencia de la Unidad Popular, le parece que fue un tiempo perdido, que si se pudiera borrar, habría que borrarla. Mientras que yo tengo la idea de que la Unidad Popular fue una experiencia decisiva del movimiento obrero y de las luchas populares chilenas. Salazar no cree para nada en la forma en que se ha organizado la izquierda, no cree en sus partidos, de hecho no cree en la forma partido.

H. Tarcus: En relación al campo intelectual chileno de los años ochenta y noventa, de algún modo vos hacés un corte en relación a la reorientación que hace casi toda tu generación intelectual, vos hablás aquí de una metamorfosis de los intelectuales y das un debate político intelectual con ellos. Sin embargo, decís que no debe ser analizado este reposicionamiento de manera ética ni personal, sino “posicional”.

T. Moulian: Sí, sí, uso categorías tomadas de Bourdieu, con ellas polemizo o arreglo cuentas con Eugenio Tirón, con el mismo Manuel Antonio Garretón, que están, podemos decir, en el centro. Porque Gabriel Salazar está en la izquierda. Ellos son los teóricos de la transición. M.A. Garretón, el menos oído, es el más importante desde el punto de vista del análisis, porque no se queda en la pura transición. Garretón tiene el mérito de que se sitúa en una forma de democratización, sobre todo en su libro *El Chile que viviremos*.

J.C. Gómez Leyton: Hay varias cosas que *Chile actual* instala. Es una reflexión sobre el momento político, social, cultural del Chile de los noventa, especialmente cuando tú te refieres al tema de la memoria, de todo el proceso de olvido que se trata de instalar en Chile. No obstante, cuando uno investiga un poco sobre la situación política entre los años 1990 y 1997, descubre que hay bastantes cosas que se están escribiendo, que se están diciendo y que se están señalando: ¿cómo recuperar la memoria histórica de los años de la dictadura? Entonces, a mí me produce una situación encontrada esa política del olvido y esa recuperación de la memoria. ¿Cómo se compatibilizan o cómo se equilibran en tu libro? Porque tú le das mucha importancia a la no memoria, mientras que sí hay una memoria que se está desplegando.

T. Moulian: Ese es un libro que en algunos aspectos corresponde claramente a la coyuntura, que es la coyuntura de 1990 y 1995, porque ahí empecé a escribir ese libro, y era una coyuntura que, creo, correspondía a la idea del olvido. Primer gobierno de Aylwin y una estrategia donde hacer política consistía en andar en puntillas, teniendo cuidado de no pisar todas las piedras que había en el camino. Había numerosas piedras, pero mágicamente los actores políticos lograban andar por encima de ellas, por una especie de consenso de olvido, de silencio, de negar muchas cosas, de no insistir en la crítica a la dictadura, ni iniciar juicios contra la dictadura; de soportar a Pinochet que seguía jugando un papel político, de tratar con suavidad los intentos de Pinochet de polarizar la sociedad durante el gobierno de Aylwin y, posteriormente, en el gobierno de Frei Ruiz Tagle, de generar situaciones que tenían que ver siempre con cuestiones personales, pero que las convertía en fenómenos políticos que movilizaban a las fuerzas armadas. Mostraba su poder. Entonces, había un poder de facto que ahí estaba funcionando, y eso yo creo que genera una política de olvido estratégico, podemos decir así. Ese olvido estratégico es un olvido en función del éxito de la transición. Mi libro, escrito unos años después, no hubiera podido decir lo mismo, además porque aparecen otras lecturas. Tú escribes, y más adelante escribe Carlos Huneeus, un cientista político que hace un libro bien interesante sobre el régimen militar. Pero entonces creo que sí podía hablarse de un olvido, porque también era una sociedad donde los políticos se daban cuenta de que había que evitar la evocación constante de la situación traumática, porque justamente eso desincentivaba, reproducía miedos. No creo que se haya estudiado a fondo cómo funcionó el miedo en Chile en la dictadura, porque no funcionó un miedo evidente. Operó de un modo muy solapado, el miedo estaba presente en lo que hacíamos, en las movilizaciones, en todos esos aspectos es-

taba presente el miedo, pero de un modo en donde se articulaba con la esperanza. Y eso también tiene que ver con la evolución de las políticas represivas de la dictadura, cambios que existieron, y eso hay que decirlo. No es lo mismo la política de las desapariciones forzadas que llegan más o menos hasta el '77 y '78, que las desapariciones selectivas en los casos de algunas personas, de los cinco profesionales comunistas y de Jecar Neghme, dirigente del MIR. Se normaliza una política de represión, pero donde el riesgo de muerte disminuye bastante. Entonces, yo escribo en un período en el cual el olvido estaba presente y también el blanqueo. El blanqueo para mí es muy importante, para mí ese libro es sobre todo una metáfora que analizo, la metáfora del iceberg que Chile lleva a la exposición de Sevilla, que me parece una cuestión magistral. Yo veo ahí el deseo de mostrar que Chile está limpio, puro, miren ustedes: ¡Chile puro! Ese es el verdadero blanqueo, Chile puro, usted lo mira y se ve el hielo, no hay sangre, no hay nada. Blanco y transparente. Estos tipos, en el fondo, copian a Ortega, que en el comienzo de *La rebelión de las masas* habla de un témpano que atraviesa las llanuras españolas en dirección a Andalucía y es un iceberg. Yo creo que ahí se inspiraron. Llevar un témpano era mostrar la eficacia de Chile y, al mismo tiempo, su carácter traslúcido, su pureza, su absoluta pureza. Y bueno, yo escribí contra eso, contra la idea de que pueda haber blanqueamiento. No debemos soportar el blanqueo. Bueno, después de mi libro vinieron otros, pero este fue el primero que habló así, fue una de las primeras críticas que aparece al tipo de transición. De ahí también su éxito. Uno sabe que los libros no tienen tanto que ver con que sean buenos o malos: algunos de ellos, al insertarse en una coyuntura cobran, una significación que de otro modo no hubiesen tenido.

La campaña presidencial de Gladys Marín

J.C. Gómez Leyton: Este libro tiene varias lecturas, tú lo sabes. Hay personas de derecha, de izquierda, de centro, que hacen diversas lecturas. Pero hay, desde mi punto de vista, una lectura que hace pensar, por ejemplo, al Partido Comunista, que el éxito que tiene tu libro es posible trasladarlo al campo electoral. Y es ahí donde el Partido Comunista se entusiasma y presenta en el año '98, si no me equivoco, la primera candidatura de Gladys Marín, en la cual tú eres...

T. Moulian: Soy su generalísimo...

J.C. Gómez Leyton: Efectivamente. Cuéntenos un poco de esa experiencia y qué significa en tu desarrollo político e intelectual.

T. Moulian: Mira, a mí me pasa lo siguiente. El libro tuvo un éxito que yo no esperaba y me convirtió en una persona que salía en *El Mercurio*, con el libro más vendido durante cincuenta y seis semanas. Entonces, yo dije: bueno, he ganado un prestigio, ¿qué voy hacer con él? Creé un capital simbólico, entonces decidí invertirlo en ayudar a Gladys Marín, que se iba a presentar de candidata a la presidencia. Yo, que no había tenido hasta ese momento ninguna cercanía con los comunistas, fui por allá, me convertí en generalísimo de su campaña, cosa que fui más bien nominalmente, porque ser generalísimo en una campaña es duro, terrible. Entonces, preferí dedicarme a recorrer el país con otras personas, hablando sobre la candidatura, y dejé que otros la dirigieran, me daba lo mismo dirigir. Pero el resultado electoral fue malo, pésimo, Gladys sacó un poco más del 3% de los votos, menos de lo que había sacado el cura Pizarro que habían llevado en la elección anterior. Fíjate tú, o sea, lo que se suponía el carisma de Gladys y lo que yo pensaba aportar no dio ningún resultado numérico y fue un fracaso. Eso volvía a demostrar que los sectores populares chilenos reparten su votación entre la Concertación y la Alianza. Hacía falta volver a un estudio más acucioso y actual de las últimas elecciones, saber cómo se repartía la votación popular, a través del estudio de mesas todo eso es posible. Había que hacer un estudio: de dónde surge, por ejemplo, la fuerte votación de la UDI, y qué pasa entre los sectores populares y el Partido Comunista. Seguramente, su votación se genera en capas medias, lo más probable.

La crisis de la sociología o los sociólogos en retiro

J.C. Gómez Leyton: Tomás, frente a ese punto interesante, el año 1997 no solamente marca el éxito de tu libro, sino también están los cuarenta años de la FLACSO-Chile y hay un importante evento en la cual participa el subsecretario general, que es José Joaquín Brunner. Y en esa oportunidad, Brunner, en el ex Congreso Nacional o en el Academia Diplomática, no me acuerdo cuál de los dos lugares, declara la “muerte de la sociología” y señala que la literatura es la que representa la mejor lectura de las sociedades latinoamericanas o de las realidades latinoamericanas. Eso lleva a mucha gente –e inclusive diría que en algún momento también a ti– a entusiasmarse con esa tesis y transformarse, más que seguir siendo un sociólogo, en un ensayista y en un escritor. De hecho, recuerdo que en ese momento te definías como escritor y no como sociólogo. Pienso que, a partir de ese momento, la sociología entró en crisis en Chile y no ha permitido, justamente, tener estudios que nos permitan conocer adecuadamente

la sociedad chilena, como por ejemplo el desconocimiento que existe aún hoy sobre la forma de comportamiento electoral que tiene la sociedad chilena.

T. Moulian: Sí, yo creo que lo que ha habido respecto a la sociología es una desertión. Desertaron los sociólogos hacia el campo oficial, al campo del Estado, a transformarse en funcionarios de los gobiernos de la Concertación, y otros desertamos a otro tipo de campo, a transformarnos más bien en analistas sociales. Yo me considero, más que un sociólogo, un analista social y, si me presionan mucho, un historiador

CyE

Año I

Nº 1

Junio

2008

Para mí el ser de izquierda es tratar de responder a la pregunta: ¿cómo se pueden servir los intereses de los sectores populares?

político. ¿Y por qué un historiador político? Porque creo en el estudio con métodos históricos del pasado y del presente. Pueden encontrarse claves para permitir pensar el futuro. Entonces, la sociología quedó en manos de las escuelas de sociología, las cuales por desgracia no han hecho los suficientes estudios. Pero no hemos sido capaces, los científicos sociales, y los que pensamos, incluso como yo, en esta especie de disolución de las disciplinas, de las fronteras disciplinarias, no hemos sido capaces de constituir centros de estudio que afronten esa diversidad y que estudien, por ejemplo, lo que te decía ahora: ¿qué pasa con los sectores populares, desde el punto de vista de sus visiones de mundo, de sus visiones de futuro, de sus adhesiones políticas, de sus adhesiones partidarias, de sus actos de votos, de sus estrategias de vida? Estrategias de vida que no les permiten a las izquierdas oficiales captarlas y así las captan estos partidos: el PPD, el Partido Socialista, que para los efectos es más o menos lo mismo a estas alturas. En fin, este aparato que llamamos Concertación, y no hay quien presagie que eso puede cambiar. Lo único que aparece en el escenario es la operación Arrate. Arrate es un dirigente socialista muy importante, intelectual significativo, dirigente político con mucha tradición, que ahora está tratando de aparecer como candidato presidencial en función de una operación de articulación entre un sector del Partido Socialista y el PC. Eso puede ser un

E. SADER, J.C. GÓMEZ LEYTON Y H. TARCUS

camino interesante y permitir en el futuro algunos cambios. Pero tiene miles de obstáculos, es más o menos como caminar por la Antártida en zapatillas, es una labor muy difícil. O sea, cuando Max Weber dice que la política es un lento serruchar de tabla, esta operación de construir una posibilidad de una izquierda socialista y de una izquierda comunista me parece una tarea a futuro en Chile, pero muy difícil.

J.C. Gómez Leyton: Tomás, la posibilidad de construir esa alianza que señalas, ¿desde qué bases partir, si todavía no sabes cómo piensan los sectores populares o qué es lo que piensa la ciudadanía?

T. Moulian: Bueno, es correcto, pero justamente tiene un carácter hipotético, justamente porque no conocemos los mecanismos de dominación de los sectores populares, de la forma en que ellos son llevados a estar apoyando esta sociedad, porque todo muestra que en el terreno electoral la apoyan.

La izquierda en el siglo XXI en Chile y en América Latina

E. Sader: ¿Es la teoría del autoritarismo, la teoría hegemónica de la transición chilena?

T. Moulian: Yo diría que sí. Bueno, hay mucha influencia en todos esos autores, como Guillermo O'Donnell. Bueno, yo trato de arreglar cuentas con ellos en la medida en que creo que esta transición transita sólo un paso, podemos decir. Transita un paso, no es que no transita nada, transita de un régimen político autoritario a un régimen de democracia representativa, pero en el marco de la democracia protegida, en el marco de la Constitución de 1980, hasta que después de una verdadera saga se logra ir eliminando de la Constitución, a través de un proceso muy, muy complicado, los elementos de democracia protegida que todavía quedaban y quedan hasta hace dos o tres años atrás. Recién ahora, Michelle Bachelet opera sin la presencia de los senadores designados y sin el Consejo de Seguridad Nacional tal como estaba establecido.

“Reforma o revolución” o “reforma y revolución”: ¿es la cuestión de la izquierda actual?

E. Sader: Respecto al tema clásico de “reforma o revolución”, algunos dicen que la situación chilena confirma ya sea una u otra estrategia.

Quisiera que me digas si se reafirma el dilema, o si hay que replantear los temas.

T. Moulian: Yo diría que ese dilema debería ser anulado para poder pensar bien el proceso político chileno. Yo creo que en Chile la revolución es una reforma profunda, eso era la Unidad Popular, y si se hubiese pensado la Unidad Popular como una reforma profunda en vez de pensarse como socialismo ya existente, ya creado, hubiese tenido muchas más posibilidades de operarse políticamente para lograr realizarse. Nosotros fuimos víctimas de ese dilema, “reforma o revolución”. Sin embargo, hoy día creo que ese dilema es útil para la crítica del reformismo, llamándole revolución a un proceso de democratización intensificado, llamándole revolución a pasar de una democracia representativa a una democracia más participativa, que en el terreno institucional haya formas en que el ciudadano no sea un ciudadano inter-elecciones sino que pueda ser un sujeto activo, participante. Entonces, yo creo que hay que plantear de nuevo el tema de la revolución, pero plantearlo como una democratización profunda de la sociedad. Hoy día aparece, lo dije, una coyuntura política interesante, que es el intento de Jorge Arrate de ser candidato presidencial del Partido Socialista. Ahí puede haber una situación política que haga pensar.

J.C. Gómez Leyton: Para pensar en esta idea de la reforma, de la revolución.

T. Moulian: Sí, de una candidatura presidencial que plantea un programa que vaya más allá de lo que se ha hecho hasta ahora. Lo que se ha hecho hasta ahora es completar la neoliberalización, legitimarla y mantener una política de paz pública, de respeto a los derechos humanos, con excepción de temas como los mapuches. Ese tema es un tema que a la elite política ni siquiera le preocupa mucho, va a desaparecer la huelga de hambre de Patricia Troncoso y va a volver el “chilenismo”, entonces ahí hay un vacío muy grande, muy poderoso en la izquierda también.

J.C. Gómez Leyton: Tomás, en la misma línea que planteaba Emir, en la polémica que tienes con J.J. Brunner, que se desarrolló a través del diario digital *El Mostrador*, concluyes en un artículo del año 2001 planteando lo siguiente: “Replantear el socialismo como una política no de revolución sino de transformación, debe ser una exigencia de la izquierda actual”. ¿Qué diferencia existe, en teoría, dentro de tu planteamiento, entre transformación y revolución? Porque uno piensa que la revolución es una transformación.

T. Moulian: Sí, yo no tomaría la frase como un concepto. Pero creo que aquí poner la palabra “revolución” entre comillas es para decir que hay que pensar la noción de transformación como un cambio posible del binomio capitalismo-democracia chilena en los marcos de una vía pacífica, con una izquierda que tiene que ser capaz de concitar aliados para eso. Yo entrecomillo la palabra “revolución” porque, incluso desde el punto de vista de las consignas, es una consigna marcada. Creo que las políticas de transformaciones tenemos que pensarlas en la perspectiva de la vía pacífica y tienen que ser políticas de transformaciones que partan del estado en que están las relaciones de las clases, de las fuerzas sociales, en la situación en que esa política de transformación se vive. Hoy eso sería democratización o más democracia participativa. En tiempos de Pinochet sería exigir democracia representativa: democracia significaba que el tirano se vaya de inmediato, que lo juzguemos. Hoy tiene que haber una profunda transformación de este capitalismo neoliberal y esa transformación tiene que ir por el lado de sociedades de participación, participación de los trabajadores en la gestión de las empresas y sistema de democracia política mucho más participativo del que existe, que no haya puras elecciones, etc. Entonces, yo traté de pensar en algunas cosas de lo que podría ser una política de transformación.

La transformación social es con partidos políticos y movimientos sociales

J.C. Gómez Leyton: Pero una política de esa naturaleza que tú planteas no solamente requiere tal vez un sistema de partidos con una izquierda inclusiva, sino también requiere del desarrollo de movimientos sociales. ¿Cómo ves tú la situación de los movimientos sociales en Chile?

T. Moulian: Sí, correcto. Bueno, en Chile la situación de los movimientos sociales es intermitente, por decir lo menos. Quizás la naturaleza de los movimientos sociales sea intermitente, porque en Argentina, que hubo un desarrollo de movimientos sociales que nosotros mirábamos desde acá con una envidia única, también terminó concentrándose en una coyuntura. Lo que hace pensar que quizás los movimientos sociales tengan eficacia en coyunturas específicas, quizás no se pueda pedirles que sean permanentes. Ahí habría que crear estructuras de participación, que son diferentes a los movimientos sociales. Entonces, en Chile, los movimientos sociales existen poco, porque los partidos existen mucho y tienden a dominarlos. Pero acá hubo en el último tiempo un movimiento social muy autónomo que fueron los estudiantes secundarios.

J.C. Gómez Leyton: Te refieres a la “revolución pingüina” de los estudiantes secundarios.

T. Moulian: A la llamada “revolución pingüina”, claro, a partir de reivindicaciones que tenían que ver con su situación y no con ningún discurso ideológico global, sino que con su situación lograron una movilización muy, muy importante. Después desaparecieron, se desarticularon. Yo creo que la estructura central de la lucha política de masas en Chile son los partidos, pero ellos tienen que estar constantemente en relación con movimientos sociales, no tienen que impedir que surjan, no tienen que manipularlos cuando surjan y tienen que estimularlos cuando no surgen. Porque los puros partidos pueden dar lugar a procesos de democratización muy problemáticos.

E. Sader: ¿De qué forma se vio en Chile, si aceptas la categoría, el fin de la centralidad del mundo del trabajo, que tiene una fuertísima presencia, incluso en los partidos, en la vida social y política? ¿Qué consecuencias tuvo, de qué forma específica se asumió ese desplazamiento?

T. Moulian: Me cuesta responderte, porque el tema yo diría que no ha estado muy presente, por lo menos en mis reflexiones, pero tampoco en el vida política chilena.

E. Sader: Porque uno mira desde afuera manifestaciones recientes mapuches, pirquineros, estudiantes de secundaria, entonces no veo...

T. Moulian: ¡Ah, sí, claro! Sí, es verdad, o sea hace tiempo que el centro de la movilización social no son los trabajadores. Lo son solamente cuando se trata de los trabajadores del cobre o los portuarios: esos son los dos grandes sindicatos capaces de mover y de centrar en su entorno a otros sectores. Pero incluso ellos no despiertan el interés público, parece que hubiera en ellos algo de trasnochados que hace que no consigan lo que consiguen los estudiantes o lo que consiguen los mapuches. La lucha de los mapuches está todos los días en la televisión. Tergiversada y todo, pero está, está presente. Pero esta lucha de los mapuches, los partidos políticos chilenos no la toman, nosotros, los profesionales, tampoco la tomamos.

E. Sader: En el proceso de reproducción social hay lugar para la clase obrera minera y portuaria, pero no hay para los mapuches.

T. Moulian: Debería haber lugar para los mapuches, debería haber un régimen progresista, por llamarlo así, que realizara una política de

transformación que tenga entre sus primeras prioridades la resolución del problema mapuche o nacional.

E. Sader: ¿Tu análisis te llevaría a hablar de un consenso pasivo?

T. Moulian: Es la pasividad de todo. También la pasividad de los sectores empresariales, que aceptan que estos gobiernos de la Concertación son sus mejores representantes. Tampoco ellos hacen maniobras desesperadas para que la derecha vuelva al poder, entonces tenemos una Concertación que consigue apoyos múltiples, apoyos no dichos, el empresariado no dice que lo apoya. Los sectores populares en gran medida votan por ellos, por esos partidos.

E. Sader: Despolitizando la política.

T. Moulian: Una despolitización de la política.

J.C. Gómez Leyton: Esa es la pseudopolítica.

T. Moulian: Claro, podríamos llamarlo pseudopolítica, pero con una izquierda que no es capaz de despertar la reflexión política. Entonces, ¿qué está pasando?

E. Sader: En América Latina, como un todo, ¿qué es lo que más te interesa, te llama la atención, de los procesos políticos que se desarrollan, las corrientes de opinión, las reflexiones teóricas, qué te importa más?

T. Moulian: Evo Morales, Lula y Chávez. Chávez, bueno, él no me gusta mucho, pero el chavismo, lo que ha logrado mover en Venezuela es importante. De Evo Morales lo que a mí me sorprende es la capacidad de articular lo que hasta ahora era prácticamente inarticulable en Bolivia, y de lograr estabilidad, duración y sustentación de un proyecto.

La izquierda actual

E. Sader: ¿Hay un desarrollo de la crítica al estatismo desde la izquierda?

T. Moulian: Sí.

E. Sader: Sí, desde antes. ¿Pero cómo ves hoy esa formulación?

T. Moulian: Bueno, hoy día no creo que exista, propiamente, una izquierda en Chile, existe un proyecto distinto de izquierda que está en el Partido Comunista y en algunas fuerzas que están por allí, de grupos jóvenes, de grupos que están tratando de repensar la política, etc. La Concertación, me parece a mí, es una socialdemocracia moderna, contemporánea digamos, que ha logrado perfilar un programa adecuado para Chile, y este programa adecuado para Chile es terminar, más bien culminar, el proceso de neoliberalización de la sociedad chilena, y esa ha sido la tarea de Patricio Aylwin. Tenía muy pocas opciones: a Aylwin no hay mucho que cobrarle porque el modo como llegamos nosotros a la transición es mediante el camino del plebiscito, después de eso no era posible –o los partidos consideraron que no era posible– que hubiese una política de movilizaciones que obligara a Pinochet a irse de inmediato y, por lo tanto, pudiera crear un nuevo sistema político y sacar la Constitución del ochenta. Entonces, una transición en el marco de la Constitución del ochenta es lo que hace Aylwin, no es mucho más lo que puede hacer, hace lo que puede. Logra pacificar a los militares y esa tarea de pacificación dura en realidad hasta que se va Pinochet en el año 2006. Entonces, tenemos una transición ahora con Bachelet, donde los militares no molestan, pero esto no es más que neoliberalismo con pequeñas reformas.

E. Sader: ¿Pero esa crítica al estatismo tú crees que es una visión vigente?

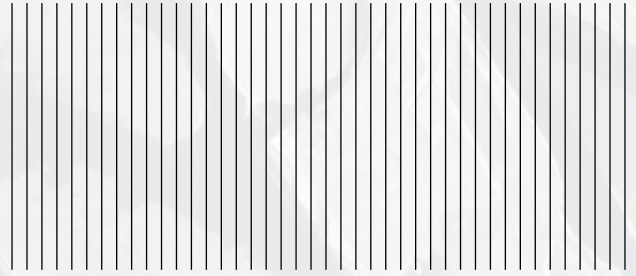
T. Moulian: Hoy día mi crítica sería a la neoliberalización de la izquierda chilena y a una izquierda que está, digamos, estatalizada en el sentido en que vive para el poder y no se concibe fuera del poder. No he visto ninguna discusión sobre en qué condiciones estaríamos dispuestos a seguir y en qué condiciones no estaríamos dispuestos a seguir. La izquierda socialista no discute eso. Se ve a perpetuidad en la Concertación y, bueno, eso trato de demostrar en mis libros: que esta izquierda es una izquierda que ha neoliberalizado la sociedad chilena y al neoliberalizarla en democracia le ha aumentado la legitimidad al neoliberalismo. Porque el neoliberalismo de la dictadura era cuestionado, pero al ser el neoliberalismo el sistema que nos ha regido hasta ahora en democracia, lo relegitima. Por supuesto que todavía se le exige que haga lo que el neoliberalismo hace con dificultad, que es generar mejores distribuciones de ingresos. Entonces, dentro de la izquierda actual, está la izquierda que participa del poder y la izquierda comunista. Esta última es una izquierda que no ha hecho un proceso de reorientación post-término de la URSS, que tiene un programa interesante porque

el programa que tiene es un programa de democratización de la sociedad, pero que no adquiere el sello de una izquierda necesaria o de una izquierda que pueda penetrar entre los sectores jóvenes o entre los trabajadores más organizados, que son los dos sectores donde tiene la izquierda que adquirir predominio social para poder desarrollar una política que le permita ampliar sus bases de apoyo.

J.C. Gómez Leyton: Tomás, tal vez, para ir cerrando, una pregunta que siempre va a quedar planteada. Estamos hablando con una persona que se identificó con la izquierda en los años sesenta. Del período 1967-1968 hasta ahora son cuarenta años de evolución de nuestras Américas, de nuestras sociedades, de nuestros países, de nuestros pueblos, de nuestras izquierdas. ¿Qué es ser de izquierda en 2007, para un hombre que fue de izquierda, ha sido y es de izquierda?

T. Moulian: Para mí el ser de izquierda es tratar de responder a la pregunta: ¿cómo se pueden servir los intereses de los sectores populares? Hay intelectuales que no pertenecemos a esos sectores, y porque yo creo que las tareas de la democratización las tienen que realizar sectores populares organizados en partidos políticos, en el caso chileno. Partidos que no han surgido todavía, que tienen que surgir. Entonces es estar, como decimos en Chile, a la “huaité” de esa experiencia, estudiando de esa experiencia, tratando de ponernos al servicio de esa experiencia y colaborando con ella con nuestras propias teorías. Nosotros no somos unos seguidores, somos interlocutores. El intelectual que quiere ser de izquierda es un interlocutor con el pueblo de izquierda en la forma en que ese pueblo se organiza en sus partidos, sus movimientos –penguininos como llamamos a estos chicos secundarios–, sus líderes, como Patricia Troncoso, que ahora emergió en representación de un grupo de la sociedad chilena que nosotros –cuando digo “nosotros”, digo los intelectuales– tomamos muy poco en consideración. Los partidos políticos de izquierda... para qué te voy a decir. La poca presencia del Partido Comunista, por ejemplo, es un signo. La absoluta incapacidad del Partido Socialista de conseguir una política mejor frente al pueblo Mapuche es otra demostración. Bueno, ser de izquierda es tratar de estar con esas causas, ir aprendiendo y enseñando, porque así como aprendemos de ellos, les enseñamos a ellos.

Santiago de Chile, enero de 2008



PERSPECTIVAS



El pensamiento tibio Una mirada crítica sobre la cultura francesa

Perry Anderson

Resumen

En este trabajo, Anderson aborda los cambios acaecidos en el pensamiento francés desde mediados del siglo XX hasta inicios del XXI. Analiza el paso de una cultura emblemática por su influencia, como la francesa, caracterizada por la riqueza, abundancia y complejidad de sus producciones artísticas e intelectuales, a un progresivo deterioro marcado por la aceptación de la ideología de mercado y la pérdida de la vocación crítica. Narra el privilegiado momento de producción intelectual de la posguerra en el ámbito de la Quinta República, la explosión del Mayo del '68 y la posterior conversión al liberalismo de muchos intelectuales que fueron formando el pensamiento dominante de la época,

Abstract

In this work, Anderson deals with the changes that French thinking experimented from the middle of the twentieth century to the beginnings of the twenty-first century. He analyses the transformation of the French culture, which was emblematic due to its influence, and characterized by the richness, abundance and complexity of its artistic and intellectual production, into an increasing decay marked by the acceptance of the market ideology and the loss of a critical vocation. He gives an account of the privileged moment of post-war cultural production within the framework of the Fifth Republic, the outburst of May 68, and the subsequent conversion to liberalism of many intellectuals, who gradually constituted the

CvE

Año I
Nº 1
Junio
2008

que continúa imponiéndose hasta el día de hoy. Sin embargo, el autor encuentra elementos que permiten rastrear las fisuras de esta nueva cultura hegemónica y que pueden comenzar a plantearse como base para una futura recuperación de la riqueza del tradicional espíritu crítico de esta nación.

dominant thinking of the period, which still prevails nowadays. However, the author finds elements which allow tracing down the pitfalls of this new hegemonic culture. Such elements may be thought to lead to a future recovery of the richness of the traditional critical thinking of this nation.

Perry Anderson

Historiador británico. Profesor en la Universidad de California. Autor de numerosas obras ampliamente conocidas en América Latina y animador de la *New Left Review* y la editorial Verso.

British historian. Teacher at the University of Carolina. Author of numerous widely known works in Latin America and enthusiast of the New Left Review and of Verso publishing firm.

Palabras clave

1| Francia 2| Pensamiento Crítico 3| República 4| Democracia 5| Neoliberalismo
6| Socialismo 7| Comunismo 8| Intelectuales 9| Cultura 10| Política

Keywords

1| France 2| Critical Thinking 3| Republic 4| Democracy 5| Neoliberalism
6| Socialism 7| Communism 8| Intellectuals 9| Culture 10| Politics

Cómo citar este artículo [Norma ISO 690]

ANDERSON, Perry. El pensamiento tibio. Una mirada crítica sobre la cultura francesa. *Crítica y Emancipación*, (1): 177-234, junio 2008.

El pensamiento tibio

Una mirada crítica sobre la cultura francesa¹

CyE
Año I
Nº 1
Junio
2008

I. Declinación²

Para cualquier extranjero, Francia es, entre los países europeos, el más difícil sobre el cual escribir. Su complejo abordaje es función, en primera instancia, de la inmensa producción que sobre su sociedad elaboraron los mismos franceses en una escala impensada en otro lugar. Para tener una idea, basta con mencionar los setenta títulos referidos solamente a la campaña electoral de la primavera de 2002, los doscientos libros sobre Mitterrand, los tres mil sobre De Gaulle. Por supuesto que tales números incluyen también una gran cantidad de material poco consistente. Pero no son mera logomaquia. Elevados niveles de rigor estadístico, inteligencia analítica y elegancia literaria siguen distinguiendo lo mejor de la literatura francesa sobre Francia misma, en dimensiones con las que ninguna tierra vecina puede competir.

Frente a este cúmulo de escritos autodescriptivos y autorreferenciales, ¿qué puede añadir la mirada extranjera? La ventaja del distanciamiento sería la respuesta antropológica —la *regard lointain*³ de Lévi-Strauss. Pero en Inglaterra carecemos de la disciplina de la distancia real. Francia es tan erróneamente familiar: el reiterativamente estilizado Otro de la historia insular y de la imaginación popular; la cultura cuyas palabras son aún las que se enseñan con mayor frecuencia; sus películas son proyectadas; sus clásicos, traducidos; el viaje más corto para el turista; el anuncio más elegante para elegir una segun-

PERRY ANDERSON

1 N. del E.: Las dos partes que componen este artículo aparecieron en la *London Review of Books* con los títulos *Dégringolade* (2 de septiembre de 2004) y *Union Sucrée* (23 de septiembre de 2004). El título que adoptamos para el conjunto ha sido sugerido por la edición francesa: Perry Anderson, *La pensée tiède. Un regard critique sur la culture française. Suivi de la pensée réchauffée* (París: Seuil, 2005). Esta edición incluye una respuesta de Pierre Nora. Traducción del inglés: Bárbara Schijman. Revisión técnica: Horacio Tarcus.

2 N. de la T.: En francés en el original: "Dégringolade".

3 N. de la T.: En francés en el original. En castellano, "la mirada alejada".

da residencia. Ahora Londres, en tren, está más cerca de París que de Edimburgo; hay cerca de 15 millones de visitantes británicos a Francia por año, más que los provenientes de cualquier otro país. La proximidad aquietta. Su efecto es equivalente, a lo largo y ancho del país, al de una trampa contra la cual es alertado todo alumno que lucha con el francés. Francia misma se convierte en una especie de *faux ami*⁴.

Los especialistas ingleses rara vez ayudan a corregir este error. Es llamativo que los dos historiadores más reconocidos sobre la historia de Francia, Richard Cobb y Theodore Zeldin, hayan adoptado la propensión nacional por lo arbitrario y excéntrico al extremo, como si, derrotados por su objeto, hubieran debido recurrir, en compensación, como una suerte de versión historiográfica del Mayor Thompson, a una paródica exhibición de las imágenes que los franceses se hicieron de lo inglés. Otras contribuciones menos laboriosas –ciencia política, estudios culturales, periodismo de gran categoría– ofrecen un escaso antídoto al asunto. Los reportajes o la literatura de divulgación mismos a menudo resultan vergonzantes: unos pocos informes son con regularidad tan insípidos como aquellos enviados por París, como si fuera de algún modo el lecho de muerte de la imaginación del corresponsal. Una brillante oscuridad cubre al país, filtrando sus escollos para los comentarios cruzados de los canales. Es poco probable que lo que sigue escape a una parte de ellos.

El escenario actual es un punto de partida tan bueno como otros, dado que ofrece un ejemplo elocuente acerca de las ilusiones de familiaridad. Los diarios, las revistas y las librerías rebasan con debates sobre la decadencia francesa. Arrimándose gradualmente a la superficie en los últimos años, *le déclinisme* irrumpió con toda su fuerza con la publicación, el invierno pasado, de *La France qui tombe*, una enérgica denuncia de inacción e inoperancia nacional –“la siniestra continuidad entre los catorce años de François Mitterrand y los doce de Jacques Chirac, unidos por su talento de ganar elecciones y arruinar a Francia”– escrita por Nicolas Baverez, un economista e historiador de la centroderecha (Baverez, 2003: 131)⁵. Han proliferado refutaciones, apologías, réplicas y alternativas. A primera vista, Baverez parece una versión francesa de un thatcherista, un neoliberal de una persuasión más o menos estricta, y la controversia total como una repetición de los debates de larga data sobre el deterioro en este país. Pero las apariencias engañan. El problema no es el mismo.

4 N. de la T.: En francés en el original. En castellano, “falso amigo”.

5 Para una laboriosa respuesta desde el “justo medio”, ver Duhamel (2003: 163).

El declive de Gran Bretaña desde la guerra ha sido un proceso interminable. Pero su punto de partida es claro: las ilusiones engendradas por la victoria de 1945, la cosecha de 1914, seguidas prácticamente sin interrupción por las realidades de la dependencia financiera sobre Washington, la austeridad en el país y el retraimiento imperial en el extranjero. Cuando una década después arribó la prosperidad del consumidor, el país ya estaba quedando detrás del crecimiento de las economías continentales, y en pocos años se encontró apartado de una Comunidad Europea cuya construcción había rechazado. En su momento, el Estado de Bienestar mismo –un hito al momento de su crea-

CyE
Año I
Nº 1
Junio
2008

***La llegada de la Quinta República
coincidió con el pleno florecimiento
de las energías intelectuales que
distinguen a Francia por dos
generaciones después de la guerra.***

ción– fue superado en otros países. No hubo ningún ajuste de cuentas dramático con el pasado, sólo un gradual desliz dentro de un marco de completa estabilidad política.

En el extranjero, la descolonización se condujo firmemente, con poco costo para el país de origen, debido en gran parte al factor suerte. La India era demasiado grande como para presentar batalla. La guerra en Malasia, a diferencia de Indochina, pudo ganarse porque el movimiento comunista estaba basado en una minoría étnica. Rhodesia, a diferencia de Argelia, estaba lógicamente fuera de alcance. Los costos para los colonizados eran otro tema, en la sangrienta madeja de particiones rezagadas: Irlanda, Palestina, Pakistán, Chipre. Pero la sociedad británica salió indemne. Sin embargo –al igual que el Estado de Bienestar con el que frecuentemente se la asociaba, como un logro principal del orden de posguerra–, la retirada del imperio a la larga también perdió su lustre cuando el absceso del Ulster se reabrió. El desarrollo decisivo del período encontró su razón en el abandono, luego de la expedición de Suez, de cualquier pretensión de autonomía por parte del Estado británico respecto de Estados Unidos. De ahora en adelante, la adhesión de la nación a la superpotencia mundial –asimilada como un imperativo político por ambos partidos, incluso más profundamente por el Laborista que por el Conservador– amortiguó

PERRY ANDERSON

la sensación de pérdida en la imaginación popular, logrando el mismo efecto en el mundo en general. La vida intelectual no era tan disímil; la vitalidad luego de la guerra provino en gran parte de fuentes externas, emigrantes de Europa Central y Oriental, con pocas eminencias locales. Aquí, también, hubo hundimiento sin demasiada tensión.

El sentimiento de la decadencia se volvió agudo dentro de las elites británicas sólo cuando en los setenta estallaron feroces luchas distributivas, con el inicio de una situación económica de estancamiento e inflación. El resultado fue un brusco cambio del centro de gravedad en el sistema político, y Margaret Thatcher recibió el mandato de reparar la caída de las fortunas del país. La medicina neoliberal, continuada bajo el Nuevo Laborismo, reavivó los espíritus del capital y rediseñó el paisaje social –con Gran Bretaña siendo pionera en el ámbito internacional de programas de privatización y desregulación, tal como lo había sido alguna vez del Estado de Bienestar y la nacionalización. Se organizó una modesta recuperación económica, en medio de infraestructuras que aún se deterioraban y de una creciente polarización social. Con la reciente desaceleración en Europa, se han vuelto más comunes los reclamos de un renacimiento nacional, sin llegar a adquirir una convicción ampliamente generalizada.

En el extranjero, el éxito más famoso de Thatcher fue recuperar la insignificante colonia antártica de las Falklands; el de Blair, por su parte, la posición que adoptó sumando sus brigadas a la invasión norteamericana a Irak. El orgullo o la vergüenza en tales empresas apenas afectan al resto del mundo. Internacionalmente, ahora el ícono cultural del país es una celebridad del fútbol. El escenario evidencia poca modificación de disposiciones políticas; crecimiento moderado, pero todavía baja productividad; universidades en aprietos y desmoronamiento de los ferrocarriles; la no remoción de autoridades del tesoro, la banca y la ciudad; y una diplomacia subordinada. El historial carece de alto relieve. El modo británico de entrar en decadencia en el mundo podría ser denominado en sí mismo un asunto mediocre.

La historia de Francia ha sido otra. La derrota y la ocupación la dejaron, luego de la Liberación, en un punto de partida muy por debajo de aquel de Gran Bretaña. La Resistencia había salvado su honor, y Potsdam su rostro, pero era un poder sobreviviente más que uno vencedor. Económicamente, Francia era todavía una sociedad predominantemente rural, con un ingreso per cápita por encima de la mitad del estándar británico. Sociológicamente, el campesinado permaneció por un gran margen como su clase más voluminosa: el 45% de la población. A nivel político, la Cuarta República tropezó con arenas movedizas de inestabilidad gubernamental y desastre colonial. Poco más

de una década después de la Liberación, el ejército estaba en la revuelta en Argelia, y el país al borde de la guerra civil. Toda la experiencia de la posguerra asomó como un espectacular fracaso.

En rigor, la Cuarta República ha sido en cierta manera un período de extraordinaria vitalidad. Fue durante estos años que la estructura administrativa del Estado francés fue reacondicionada, y que la elite tecnócrata que hoy domina los negocios y la política del país tomó forma. Mientras el cuerpo ministerial rotaba, los funcionarios públicos aseguraban la continuidad en las políticas intervencionistas que modernizaron la economía francesa (duplicando prácticamente la tasa de crecimiento de Gran Bretaña). Arquitectos franceses –Monnet y Schumann– sentaron las bases de la integración europea, y fueron los políticos franceses quienes dieron el cierre final al Tratado de Roma: el nacimiento de la Comunidad Europea, justo antes de que la Cuarta República pereciera, se debió más a Francia que a cualquier otro país. La literatura francesa, en los días de Sartre, Camus y De Beauvoir, disfrutó de un círculo de lectores internacionales probablemente sin igual en el mundo de la posguerra, mucho más allá de la posición alcanzada en el período de entreguerras.

Así, cuando De Gaulle llegó al poder, llevado por la ola de la revuelta militar en Argelia, el Estado ruinoso que heredó ofreció, en efecto, bases sólidas para la recuperación nacional. Desde luego, él prometió mucho más que eso. Francia –había anunciado– era inconcebible sin grandeza. En su vocabulario, la palabra tenía connotaciones que escapan a las vulgares pretensiones de “grandeza” atribuibles a Gran Bretaña; se trataba de un ideal más arcaico y abstracto, incluso para muchos de sus compatriotas de aquella época. No obstante, es difícil negar que el hombre y la reconstrucción que presidió no pasaron la prueba. Es usual compararlo con Churchill, como estatuas del panteón nacional. Pero, más allá de cualquier leyenda romántica, existe una discrepancia entre ellos. El logro histórico de De Gaulle fue mucho mayor. Aunque colorido, el rol de Churchill en la Gran Bretaña del siglo XX demostró ser en comparación bastante limitado: un liderazgo inspirador de su país, crucial por un año, en una guerra ganada por las tropas soviéticas y la riqueza americana, y un breve epílogo de una inclasificable gestión en tiempos de paz. La imagen que dejó fue enorme; la impronta, modesta. Poco en la Gran Bretaña de posguerra, a excepción de las persistentes ilusiones imperiales, es atribuible a él.

En el exilio, el liderazgo de De Gaulle en tiempos de guerra fue puramente simbólico, y su acomodamiento a la paz, a la cual dio una mano mayor que la de Churchill, un poco más exitoso. Pero él era una generación más joven, con una actitud más reflexiva y una menta-

lidad más original. Cuando volvió al poder una década después, había dominado las artes de la política, y demostró una habilidad política moderna extraña y singular. En Occidente, ningún otro líder de posguerra se acerca a su récord. Hábilmente, puso fin al mayor conflicto colonial del siglo –en su apogeo, el ejército francés en Argelia contó con 400 mil soldados, mientras que fueron asesinados un millón de argelinos–, y dobló la resistencia de aquellos que antes lo habían llevado al poder. Se fundó una nueva República, con instituciones –sobre todo, un Ejecutivo presidencial fuerte–, diseñada para otorgar al país estabilidad política. La modernización de la economía, de la mano de la alta tecnología, procedió a buen ritmo, con importantes programas de infraestructura y un rápido aumento del nivel de vida en las ciudades, a medida que el crecimiento se aceleraba. La agricultura de gran escala fue protegida por la Common Agricultural Policy (CAP)⁶, una construcción francesa, mientras el campo comenzó a vaciarse y la capital recobraba su prístino esplendor.

Más sorprendente aún fue la transformación de la posición del Estado francés en el mundo. Como la Guerra Fría continuaba, De Gaulle hizo de Francia el único poder verdaderamente independiente en Europa. Sin romper con EE.UU., construyó un disuasivo nuclear con el cual no le debía nada al país del Norte, que lo “amartilló” *à tous azimuts*⁷. La decisión de retirar las fuerzas francesas del mando de la OTAN, el boicot a las operaciones de EE.UU. bajo el aparente disfraz de la ONU en el Congo, el acopio de oro a fin de debilitar el dólar, su condena a la guerra norteamericana en Vietnam y a la arrogancia israelí en Medio Oriente, su veto a la entrada británica al Mercado Común son acciones impensables en el medroso mundo de hoy, como lo eran para los gobernantes de Gran Bretaña en aquel momento. Ningún país del período tenía claramente tan poco que ver con cualquier noción de decadencia. Dotada de una vigorosa economía, un Estado excepcionalmente fuerte y una política exterior intrépida, Francia desplegó un ímpetu mayor que el de cualquier momento desde la *belle époque*.

El resplandor del país fue también cultural. La llegada de la Quinta República coincidió con el pleno florecimiento de las energías intelectuales que distinguen a Francia por dos generaciones después de la guerra. Mirando retrospectivamente, la gama de obras e ideas que lograron influencia internacional es asombrosa. Podría afirmarse que no se había visto nada semejante en un siglo. Tradicionalmente,

6 N. de la T.: En castellano, Política Agrícola Comunitaria o Política Agrícola Común.

7 N. de la T.: En francés en el original. En castellano, “por todas partes”.

la literatura siempre ha ocupado la cima en las cumbres de prestigio dentro de la cultura francesa. Justo debajo yace la filosofía, rodeada de sus propios nimbos, ambas adyacentes desde los días de Voltaire y Rousseau hasta aquellos de Proust y Bergson. En niveles inferiores se encontraban las ciencias humanas, siendo la historia la más prominente de ellas, la geografía o etnografía no demasiado lejos, y la economía más abajo. Bajo la Quinta República, esta jerarquía consagrada sufrió cambios significativos. Sartre rechazó un Premio Nóbel en 1964; luego de él, ningún escritor francés jamás adquirió la misma autoridad pública, ni en el país ni en el extranjero. El *nouveau roman* permaneció

CyE
Año I
Nº 1
Junio
2008

***Ningún otro país, ni siquiera Italia,
se arrimó al esplendor del cine
francés de esos años.***

como un fenómeno más restringido, de atractivo limitado dentro de la propia Francia, y más limitado aún en el exterior. Las letras en el sentido clásico perdieron su posición dominante dentro de la cultura en general. Lo que ocupó su lugar fue una exótica alianza de pensamiento filosófico y social. Fue justamente el producto de esta unión lo que dio a la vida intelectual, en la década del reinado de De Gaulle, su esplendor e intensidad peculiares. En estos años, Lévi-Strauss se convirtió en el antropólogo más célebre del mundo; Braudel se estableció como su historiador más influyente; Barthes se transformó en su crítico literario más distintivo; Lacan comenzó a adquirir su reputación como el mago del psicoanálisis; Foucault, a inventar arqueología del saber; Derrida, a convertirse en el filósofo antinómico de la época; y Bourdieu, a desarrollar los conceptos que harían de él el sociólogo más conocido del país. La explosión concentrada de ideas es asombrosa. En sólo dos años (1966 y 1967) aparecieron: *Du miel aux cendres*, *Les mots et les choses*, *Civilisation matérielle et capitalisme*, *Système de la mode*, *Ecrits*, *Lire le Capital* y *De la grammatologie*, por no hablar –proveniente de otra latitud– de *La société du spectacle*. Independientemente de la diferente relación entre estos y otros escritos, no parece del todo sorprendente que una fiebre revolucionaria haya absorbido la atención de la sociedad misma al año siguiente.

PERRY ANDERSON

La recepción de esta efervescencia en el extranjero varió de un país a otro, pero ninguna de las principales culturas de Occidente, por no hablar de Japón, estuvo realmente exenta de ella. Esto se debió en parte al tradicional prestigio de cualquier cosa que fuera parisina, con sus tonalidades tanto en el modo como en el espíritu. Pero fue también efecto de la novedosa elisión de géneros en gran parte de este pensamiento. Porque si la literatura perdió su posición en el ápice de la cultura francesa, el efecto no fue tanto un destierro como un desplazamiento. Consideradas comparativamente, la característica más destacada de las ciencias humanas y la filosofía que contaba en este período era la medida en que llegaron a ser escritas cada vez más como ejercicios de estilo virtuosos, utilizando los recursos y las licencias artísticas en lugar de las formas académicas. Los *Ecrits* de Lacan, con su sintaxis más próxima a Mallarmé que a Freud, o *Glas* de Derrida, con su doble columna entrelazando Hegel y Genet, representan las formas extremas de esta estrategia. Pero los misteriosos gestos de Foucault mezclando los ecos de Artaud y Bossuet, las construcciones wagnerianas de Lévi-Strauss, las coqueterías eclécticas de Barthes, pertenecen al mismo registro.

Para entender este desarrollo, es preciso recordar el papel formativo de la retórica, filtrándose a través de la disertación, en los niveles superiores del sistema educativo francés en el cual todos estos pensadores –*khâgneux* y *normaliens*– fueron formados, como un guión que unía potencialmente literatura y filosofía. Incluso Bourdieu, cuyo trabajo tomó como uno de sus principales objetos esta tradición retórica, no pudo evitar su propia versión de sus cadencias; mucho menos incluso que Althusser, cuyas oscuridades denigró el sociólogo. El costo potencial de una concepción literaria de las disciplinas intelectuales es bastante obvio: argumentos sin lógica, proposiciones sin pruebas. Los historiadores eran menos propensos a tal sustitución de importación de literatura, pero incluso Braudel no resultaba inmune a la pérdida de controles en una elocuencia demasiado extravagante. Es este rasgo de la cultura francesa de la época el que tan a menudo ha polarizado las reacciones extranjeras ante la misma, en un balancín entre la adulación y la sospecha. La retórica está diseñada para proferir un hechizo, y surge fácilmente un culto entre aquellos que caen bajo su manto. Pero también puede repeler, aunando acusaciones de prestidigitación e impostura. Un juicio equilibrado nunca será sencillo. Lo que queda claro es que la fusión hiperbólica de las formas imaginativas y discursivas de escritura, con todos sus vicios, era también inseparable de todo lo que hizo de este cuerpo de trabajo el más original y radical.

La vitalidad de la cultura de Francia bajo De Gaulle no respondió solamente a estas superioridades. Otro indicio en este sentido

estaba relacionado con lo que más tarde fue el periódico más prestigioso del mundo, *Le Monde*. Bajo el austero régimen de Hubert Beuve-Méry, París disfrutó de un diario cuya cobertura internacional, independencia política y calidad intelectual lo ubicaron en un espléndido nivel sin competencia alguna en el mundo de la prensa occidental de la época. El *New York Times*, el *Times* o el *Frankfurter Allgemeine* eran en comparación periodicos provinciales. En el mundo académico, este fue también el momento en que los *Annales*, todavía un asunto relativamente modesto durante la Cuarta República, se convirtieron en la fuerza dominante en la historiografía francesa, adquiriendo por ello un papel más central dentro de la cultura pública –algo de lo que alguna vez habían gozado, pero que habían perdido hacía mucho tiempo– y un gran arco de influencia en el exterior. El hecho de que Braudel estuviera al mando de la Sixième Section de la École Pratique des Hautes Etudes le permitió rejuvenecer a las ciencias sociales, y sentar las bases de lo que se convertiría en la Maison des Sciences de l'Homme, reagrupando disciplinas y talentos de una manera digna del Consulado. Por último, pero no por ello menos importante, estaba, por supuesto, el cine. En este caso, como en muchos otros, el origen de una espectacular explosión de creatividad reside en las subculturas de la Cuarta República. Una de sus características, todavía sin merma a través de la década del sesenta, había sido el número y la variedad de sus revistas de ideas, que desempeñaron un rol mucho más importante en la vida intelectual que en cualquier otro lugar en Occidente. *Les temps modernes* de Sartre, *Critique* de Bataille y *Esprit* de Mounier fueron sólo las más conocidas de ellas. Fue en este contexto que *Cahiers du cinéma* de Bazin tuvo su lugar, como el crisol en el cual se formaron las pasiones y convicciones de los futuros directores de la *Nouvelle Vague*.

El debut de estas películas coincidió con la llegada de De Gaulle al poder. *Les quatre cents coups* y *Les cousins* se lanzaron en el año 1959; *A bout de souffle*, en 1960. Notoriamente, después de la guerra, París había dejado de ser la capital de la pintura moderna, una posición que había mantenido durante un siglo. Sin embargo, dentro de las artes visuales en su conjunto, podría decirse que Francia recuperó el brío en imágenes conmovedoras. O si, con la misma verosimilitud, consideramos al cine como el arte que ha ocupado el lugar de la novela como la forma narrativa dominante de la época, Godard podría ser visto como el equivalente contemporáneo de los grandes escritores franceses del pasado, produciendo una proeza tras otra –*Le mépris*, *Bande à part*, *Une femme mariée*, *Pierrot le fou*, *Deux ou trois choses, La chinoise*, *Weekend*, resaltando la década como alguna vez lo hicieran

los últimos volúmenes de Balzac o Proust. Ningún otro país, ni siquiera Italia, se arrimó al esplendor del cine francés de esos años.

Hoy, todo esto ha pasado. El sentimiento extendido es que la Quinta República, a medida que se acerca a su medio siglo, presenta un paisaje arruinado. La economía, luego de avanzar lentamente al 1,3% anual durante los noventa, está hundida en otra depresión, con un déficit que se profundiza, una deuda pública creciente y niveles muy altos de desempleo. Más del 9% de la mano de obra, reducida por las altas tasas de jubilación anticipada, se encuentra sin trabajo. Una cuarta parte de la juventud francesa está desocupada; dos quintos, entre las familias de inmigrantes. La enseñanza secundaria, alguna vez la mejor de Europa, se ha deteriorado sin cesar; una gran cantidad de quienes provienen de ella apenas sabe leer y escribir. Aunque Francia todavía gasta más en un alumno en sus *lycées* (gasto que por primera vez fue superado, excepto en el nivel más alto, por las escuelas privadas) que en un estudiante en sus universidades, cuenta con una de las tasas más bajas de lectura de la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico (OCDE). La investigación científica, medida por la financiación o los descubrimientos, ha caído en picada; la emigración, prácticamente desconocida en el pasado, drena ahora los laboratorios del país.

Existe un creciente desprecio público hacia un sistema político plagado de corrupción. Casi un tercio del electorado se negó a emitir su voto en la primera vuelta de las elecciones presidenciales de 2002; el beneficiado obtuvo menos de un quinto de los votos; el 40% del padrón se abstuvo en las elecciones legislativas. La Asamblea Nacional es el parlamento más débil del mundo occidental, con más de un parecido a las *cámaras de eco* del Primer Imperio. El actual gobernante del país estaría en el banquillo de los acusados por malversación si una corte constitucional no se hubiese apresurado a otorgarle inmunidad judicial: un pisoteo de la igualdad ante la ley que ni siquiera su colega italiano –en lo que se suele pensar como una cultura política aún más cínica– ha sido capaz de garantizar. La política exterior es una parodia abigarrada del gaullismo: explícita oposición al pretexto de entrar en guerra en Medio Oriente, seguida de una práctica disposición del espacio aéreo y rápidos deseos de victoria una vez que el ataque se había iniciado; luego impaciencia por reparar la deslealtad con un golpe conjunto para derrocar a otro insatisfactorio gobernante en el Caribe, y consentimiento para instalar un régimen títere en Bagdad. En el país, el prestigio de las obras públicas, que incluso hasta fines de los noventa fueron una piedra de toque de orgullo nacional, yace en el depósito de polvo y escombros de Roissy.

La tensión económica y la corrosión política pudieron, a pesar de todo –se podría argumentar–, dejar intactos los valores esenciales de Francia, tanto desde su propia mirada como la del mundo. Después de todo, ninguna otra nación, ha basado su identidad tan notoriamente en la cultura, entendida en el sentido más amplio. Pero aquí también, tanto o más que en los asuntos relativos a la industria o el Estado, el panorama en general es triste: ante los ojos de muchos, una auténtica *dégringolade*. Los días de Malraux se marcharon hace tiempo. No se podría encontrar ningún símbolo mejor de las condiciones vigentes que el destino de su desventurado descendiente como filósofo de la corte, el *salonnier* Luc Ferry, ministro de Educación bajo el gobierno de Chirac –bombardeado por su último opúsculo y silbado por los profesores cuando intentó recorrer las escuelas para persuadir a sus miembros respecto de las últimas medidas de recorte presupuestario, y luego sumariamente desplazado como una vergüenza para su protector.

En un sentido amplio, una sensación de empobrecimiento y degradación, el entrelazamiento de la corrupción política o financiera con la intelectual, se ha vuelto dominante. La prensa y la televisión, por mucho tiempo manejadas por las prácticas incestuosas de la *renvoi d'ascenseur* –¿existe un equivalente tan exacto y claro en algún otro idioma?– han perdido las restricciones anteriores, no sólo en cuanto a su abordaje de las ideas, sino con los negocios y el poder. El deterioro de *Le Monde* es emblemático. En la actualidad, el periódico es una parodia del diario creado por Beuve-Méry: estridente, conformista y parroquial, cada vez más hecho a imagen y semejanza de su sitio web, que asedia al usuario con más vanidosos *pop-ups* y estúpida publicidad que un tabloide norteamericano. El disgusto que muchos de sus lectores –atrapados dada la ausencia de una alternativa– sienten por aquello en que se ha convertido se reveló cuando una polémica sumamente desigual contra el trío de gerentes que lo pervirtieron –Alain Minc, Edwy Plenel y Jean-Marie Colombani– vendió 200 mil ejemplares, en el marco de amenazas legales contra los autores, luego retiradas para evitar una mayor ofuscación hacia ellos en el tribunal.

*La face cachée du "Monde"*⁸, unas seiscientas páginas que mezclan documentación perjudicial con no pocas inconsistencias e irrelevancias, revela maniobras económicas rapaces, adulaciones y *vendettas* políticas, un atroz compadreo cultural y –por último, pero no por ello menos importante– un autoenriquecimiento voraz, repug-

|||||

8 N. de la T.: Juego de palabras entre la cara oculta del mundo y la "cara oculta" del diario *Le Monde*.

nante desde cualquier punto de vista. “Desde que se fundó *Le Monde*”, comentó Beuve-Méry luego de retirarse, “el dinero ha estado esperando abajo, al pie de la escalera, para poder entrar a la oficina del editor. Espera allí, paciente como siempre, convencido de que al final tendrá la última palabra” (Péan y Come, 2003: 604). El conglomerado de medios de comunicación montado por Colombani y sus asociados da cuenta de que ha subido la ocupación. Sin embargo –un motivo poderoso más allá de lo extrema que pueda ser la codicia en la parte superior–, el periodismo que representan es demasiado penetrante como para explicarlo simplemente de este modo. Un enfoque más profundo puede encontrarse en la exposición de Serge Halimi sobre las complicidades entrelazadas –de un extremo a otro del espectro– de los comentarios del *establishment* en relación con los asuntos públicos, en *Les nouveaux chiens de garde* (1997)⁹. Lo que este sardónico estudio de adulación y fachada mutuas entre las cabezas parlantes y los sabios editoriales de la sociedad parisina muestra es un sistema de connivencia, basado tanto en inversiones ideológicas como materiales en el mercado.

El mundo de las ideas está apenas en mejor estado. La muerte se ha llevado prácticamente a todos los grandes nombres: Barthes (fallecido en 1980), Lacan (1981), Aron (1983), Foucault (1984), Braudel (1985), Debord (1994), Deleuze (1995), Lyotard (1998), Bourdieu (2002). Sólo Lévi-Strauss, a los 95 años, y Derrida, a los 74, sobreviven¹⁰. Ningún intelectual francés ha adquirido una reputación internacional comparable desde entonces. Semejante carencia no es necesariamente una medida de valor. Pero mientras se continúa produciendo un trabajo individual de características distintivas, la condición general de la vida intelectual es sugerida por la estafalaria prominencia de Bernard-Henri Lévy, por lejos “el pensador” por debajo de los 60 años más conocido en el país. Sería difícil imaginar una inversión más extraordinaria de las normas nacionales de gusto e inteligencia que la atención concedida a este tonto insensible en la esfera pública de Francia, a pesar de las innumerables pruebas de su incapacidad para postular una idea clara y de peso. ¿Podría semejante personaje caricaturesco prosperar hoy en alguna de las otras culturas occidentales principales?

Si esto es lo que establece la reivindicación de la filosofía, la literatura no está tan lejos. El principal novelista de hoy, Michel



⁹ Esta maravillosa pequeña disección ha conocido diecisiete ediciones y ha vendido 300 mil ejemplares. No existe equivalente inglés, aun cuando diarios como *The Guardian* y consortes reclamaran uno.

¹⁰ N. del E.: Jacques Derrida murió el 9 de octubre de 2004, pocas semanas después de que se publicara este artículo.

Houellebecq –el “Baudelaire de los supermercados” a los ojos de sus admiradores–, ocupa una posición no muy diferente a la de Martin Amis en las letras inglesas, como el escritor por quien a los lectores más les gusta sentirse conmocionados, aunque, más allá de los lugares comunes del sexo y la violencia, sus formas de *épater* son asimétricas: extravagancia de estilo y *bienséance*¹¹ de sentimientos en Amis, provocación de ideas y banalidad de prosa en Houellebecq. Desde una perspectiva intelectual, la versión francesa es menos convencional –capaz del ocasional e inquietante, aunque no muy profundo, apotegma– pero, como puede anticiparse desde sus comienzos, más pobre en imaginación lite-

Históricamente, ni la derecha ni la izquierda –si bien apasionadamente divididas en torno a otras cuestiones– confiaron nunca en el mercado como principio organizador del orden social.

raria. En principio, el constante monólogo de oraciones vacuas y vagas reproduce, no tanto los límites del talento del escritor, como el mundo desmoralizado que representa. Pero una mirada a los versos ramplones de la poesía de Houellebecq sugiere que la correspondencia entre ellos es tan sólo demasiado natural. Que la escritura de esta calidad pudiera dominar la aclamación oficial dice algo sobre otra vieja debilidad de la cultura francesa. Notoriamente, la crítica tiene muy poco lugar en ella. La idea estándar de una crítica literaria –ver *La Quinzaine Littéraire*, *Le Nouvel Observateur*, *Le Monde des Livres*, *Libération*– es lo que en otros sitios sería considerado no mucho más que un soplo. La regla tiene sus excepciones, pero estas tienden a una simple inversión, la infamia como otro ritual. No existe equivalente del *Times Literary Supplement* o la *London Review of Books*, de *L'Indice* o de la sección libros de *The New Republic*, incluso de las aburridas de *Die Zeit*: el compromiso verdadero, sostenido y exigente, con una obra de ficción, de ideas o de historia se ha vuelto inusual.

No siempre fue así. La cultura de la Cuarta República y los primeros años de la Quinta, cuando las divisiones políticas eran mayo-

11 N. de la T.: En francés en el original. En castellano, “decoro”, “conveniencia”.

res y más profundas y los conflictos entre, y dentro de, los periódicos eran más animosos, acarreó discusiones y críticas mucho más auténticas que las que pueden encontrarse hoy en día. *Cahiers du cinéma* constituye un caso asombroso en este punto. ¿Qué hay ahora? Otra revista comercial en el registro de Colombani, que podría confundirse en los quioscos de diarios con *Elle*. Si el cine francés no ha caído a estos mismos niveles, se debe principalmente al continuo flujo de obras por parte de sus transformadores originales: Godard, Rohmer y Chabrol están tan activos como cuando comenzaron. En lo que refiere a su producción contemporánea, en años recientes Francia ha exportado con éxito *Amélie*, un *kitsch* lo suficientemente empalagoso como para hacer retorcer hasta a Hollywood.

El actual escenario francés no puede, por supuesto, ser reducido a sus expresiones menos atractivas. Ningún mero inventario de deficiencias podría capturar las realidades desiguales de una sociedad en movimiento; deben considerarse aún otras características y fuerzas. Es cierto también que todas las comparaciones intertemporales están sujetas a la distorsión y la ilustración selectiva. En el caso de Francia, todavía atormentada por la regencia segura de sí del General, probablemente más que en otros sitios. Pero el malestar actual no es una quimera, y requiere de una explicación. ¿Qué subyace detrás del aparente hundimiento de las instituciones, ideas, formas y normas? Una primera hipótesis obvia sería que la vida de lo que alguna vez fue la “excepción francesa” –esto es, todos aquellos modos en que esta sociedad y su cultura escaparon de las mediocres rutinas del ecumene Atlántico que las rodeaban– ha sido gradualmente desplazada del país por dos fuerzas irrefrenables: el avance mundial del neoliberalismo y el surgimiento del inglés como idioma universal. Indudablemente, ambos han golpeado los cimientos de las concepciones tradicionales de Francia. Históricamente, ni la derecha ni la izquierda –si bien apasionadamente divididas en torno a otras cuestiones– confiaron nunca en el mercado como principio organizador del orden social: el concepto de *laissez-faire* es una expresión francesa que fue siempre ajena a la realidad del país. Aún hoy, tan profundo es el recelo hacia este concepto que aquí, únicamente, el término “neoliberal”, con todas sus connotaciones negativas, tiene poca actualidad, como si fuera redundante: en el contexto de una considerable gama de opiniones, el término “liberal” a secas sigue siendo suficiente para señalar el encono. La *gleichschaltung*¹² de la economía occidental, que comenzó en la era de Thatcher y Reagan, estaba así des-

tinada a ser especialmente dolorosa en el marco de una herencia nacional caracterizada por la intervención económica y la protección social, común tanto a la Cuarta como a la Quinta República.

Coincidiendo con la presión económica de los mercados financieros desregulados, llegó la victoria del inglés como el instrumento global irresistible para el intercambio comercial, científico e intelectual. Para los países más pequeños de Europa del Norte, Benelux y Escandinavia, esto no hacía sino confirmar un bilingüismo ampliamente extendido. Las elites políticas e intelectuales de la República Federal Alemana habían sido siempre tan esclavas de EE.UU., como el salvador de un pasado vergonzoso, que las pretensiones de los alemanes luego de la guerra eran insignificantes. Los italianos, por ejemplo, nunca consideraron que su idioma tuviera importancia más que para ellos mismos. Francia se encontraba en una situación completamente diferente. El francés había sido alguna vez el idioma común de la Ilustración, hablado por las clases altas de todo el continente, e incluso a veces algunos –Prusia, Rusia– lo preferían al propio. Siguió siendo el modismo estándar de la diplomacia durante el siglo XIX. Era todavía el principal medio de la burocracia europea de la Comunidad, hasta la década del noventa. Por largo tiempo identificada con la idea de la civilización francesa –algo más que una cultura simplemente–, se trataba de una lengua con un sentido de su propia universalidad.

Los fuegos artificiales intelectuales de los *trente glorieuses*¹³, sonando en lo alto y explotando mucho más allá de las fronteras de Francia, sostuvieron esta noción. Pero las condiciones que los produjeron dependieron de la capacitación de una elite monolingüe enormemente segura de sí misma, espiritual y práctica, en la École Normale y en los *lycées* parisinos clave que formaron generaciones y generaciones de talentos.

El surgimiento de la École Nationale d'Administration, fundada en 1945 con el objetivo de transformarse en el semillero de los individuos ambiciosos en materia de política y negocios (Pompidou fue el último *normalien*¹⁴ en gobernar el país), ya había intentado convertir a una educación privilegiada y bien dotada en una con dirección más tecnócrata. Luego, con posterioridad a 1968, las reformas en las universidades y escuelas siguieron el mismo patrón en otros lugares: ampliación del acceso a la educación, sin los recursos necesarios para mantener los estándares de un sistema más cerrado.

13 N. de la T.: En francés en el original. La expresión “los treinta gloriosos” pertenece a Jean Fourastié y designa la treintena de años (1945-1973) en que el mundo occidental experimentó una notable expansión económica.

14 N. de la T.: Último dirigente egresado de la École Nationale.

La democratización a bajo precio inevitablemente socavó el espíritu y la cohesión de una institución nacional que había sido el orgullo de la Tercera República. El prestigio de la *instituteur* cayó en picada; los programas de estudio eran reajustados y degradados sin cesar; el promedio de los alumnos de institutos de segunda enseñanza recibían sólo nociones elementales y miserables de los clásicos franceses; las escuelas privadas se propagaron para ocupar semejante vacío. Esta es una historia con tinte familiar, que podría ser contada para referirse prácticamente a toda la sociedad occidental. Lo determinante en Francia fueron los brutales golpes a la autoestima cultural por la invasión del inglés, a través de los circuitos de negocios, el entretenimiento y el periodismo. En las últimas dos décadas, la proporción de películas francesas proyectadas cada año disminuyó de la mitad a un tercio: en la actualidad, el 60% de los films son norteamericanos. El *Le Monde* ahora distribuye una adecuada selección del *New York Times* los fines de semana. Uno de los soportes más importantes de identidad nacional se encuentra bajo grave tensión. Ante estas condiciones, era de esperarse cierto grado de desintegración en el desempeño intelectual.

Pero mientras las presiones económicas y culturales por parte de la angloesfera¹⁵ han impuesto crecientes restricciones sobre una amplia gama de tradiciones e instituciones francesas, los cambios políticos dentro de la sociedad francesa también resultaron fundamentales a la hora de conducir al país bajo las aguas. En este punto, una clara coincidencia llama la atención. De Gaulle presidió el apogeo del renacimiento de la posguerra de Francia. Su mandato culminó en la explosión de mayo-junio de 1968. Un año más tarde se había ido. Pero, para entonces, las energías sociales liberadas en aquella crisis, al borde de la agitación, habían sido derrotadas. Ningún ímpetu equiparable resurgió alguna vez. Desde aquel momento, según esta interpretación, Francia fue hundida en la larga depresión posparto de una revolución abortada —este debería haber sido el punto decisivo de su historia moderna pero, como ya había sucedido en 1848, fracasó en cambiar de dirección.

Por más seductora que semejante conjetura pueda parecer, la secuencia real de los acontecimientos fue más complicada. Aunque el inmediato impulso revolucionario de 1968 se rompió, las energías que lo acompañaron no se extinguieron de la noche a la mañana. Políticamente hablando, aquellos ánimos desembocaron por un tiempo



15 N. de la T.: Angloesfera es una expresión utilizada para referirse a los cinco países que comparten la cultura anglosajona: Canadá, EE.UU., Gran Bretaña, Australia y Nueva Zelanda.

en canales más convencionales de la izquierda. Los primeros años de la década del setenta registraron un rápido crecimiento en las afiliaciones al Partido Comunista, la reunificación del Partido Socialista y el acuerdo, en 1972, de un Programa Común –que parece sepultar de esta manera las divisiones de la Guerra Fría. Aunque Giscard ganó la presidencia en 1974 con escaso margen, los sondeos indicaron que las elecciones legislativas previstas para el otoño de 1978 darían una clara victoria a la izquierda, creando así el primer gobierno socialista-comunista desde la guerra, sobre una plataforma de repudio al capitalismo y exigencias de barrer con las nacionalizaciones de bancos e industrias.

***Aunque el inmediato impulso
revolucionario de 1968 se rompió, las
energías que lo acompañaron no se
extinguieron de la noche a la mañana.***

Fue esta perspectiva, desencadenando algo cercano al pánico en la derecha, la que precipitó la verdadera ruptura en la historia intelectual y política de la Francia de posguerra. La movilización para detener la entrada del fantasma del marxismo al Hôtel Matignon fue rápida, radical y de gran amplitud. Los disparos más ruidosos los efectuaron los antiguos intelectuales izquierdistas, lanzados por los medios de comunicación como los *nouveaux philosophes* entre 1975 y 1977, advirtiendo acerca de los horrores del totalitarismo soviético y su ascendencia teórica. Si una línea recta podía establecerse de Engels a Yezhov, ¿estarían lo suficientemente locos los franceses como para permitir que Marchais y Mitterrand la extendieran a sus propios hogares? Agrupados bajo escabrosos títulos –*La cuisinière et le mangeur d’hommes*, *La barbarie à visage humain*– y patrocinados por el Elysée, el mensaje recibió un oportuno refuerzo de la traducción francesa del *Archipelago Gulag*, la obra de Solzhenitsyn, en 1976. Carente en gran medida de tradición académica en el estudio de la Unión Soviética y sus gobiernos, Francia había quedado por largo tiempo a la zaga de EE.UU., el Reino Unido o Alemania, en cuanto a la conciencia pública sobre los pormenores del régimen de Stalin: lo que era de dominio público en otra parte durante la Guerra Fría podría constituir una revelación para toda París durante la *détente*.

Durante un breve período, Solzhenitsyn pudo así ejercer, como lo manifestara un admirador local, “un magisterio moral” (Grémion, 1999: 75) tradicionalmente conferido por los franceses a uno de sus propios grandes escritores: un rol que caducó cuando sus opiniones poco complacientes sobre Occidente y otros inconvenientes salieron a la luz. Pero mientras duró, el efecto fue considerable, ayudando a colocar en órbita a BHL¹⁶ y a sus colegas pensadores. Luego, en medio del creciente susto por el peligro comunista, el mismo Partido Comunista Francés (PCF) permitió a sus oponentes tomar un respiro al abandonar repentinamente su alianza con el Partido Socialista (PS) por temor a transformarse en un socio menor, y por tanto destruyendo toda chance de la izquierda de obtener una mayoría en la Asamblea Nacional. Hacia 1981, cuando Mitterrand finalmente obtuvo la presidencia, el Programa Común era cosa del pasado, y el partido, una fuerza agotada. La izquierda obtuvo las *epaulettes*¹⁷ del poder luego de haber perdido la batalla de las ideas.

A causa de las incertidumbres de fines de los setenta, se había impulsado un frente “antitotalitario” que dominaría la vida intelectual durante las próximas dos décadas. El sabio ruso y los *nouveaux philosophes* eran sólo los pregoneros anticipados de fuerzas mucho más fuertes y duraderas activadas en aquellos años. En 1977, Raymond Aron –que acababa de incorporarse a *L'Express* para poder intervenir más activamente en política– estaba preparando una nueva revista, *Commentaire*, para defender la Quinta República contra lo que parecía ser la fatal amenaza de un régimen socialista-comunista que llegaba al poder sobre un programa casi revolucionario. Al momento en que apareció el primer número de la revista, en vísperas de las elecciones de marzo de 1978, se había producido la “sorpresa divina” de la ruptura entre el PCF y el PS. No obstante, como lo explicó en un formidable ensayo inaugural, *Incertitudes françaises*, existían buenas razones para la sospecha y la vigilancia. Los factores que habían hecho a Francia tan inestable y propensa a violentos alzamientos en el siglo XIX –la ausencia de cualquier principio de legitimidad generalmente aceptado; la aceptación por parte del campesinado de todo régimen que dejara intactas las reformas agrarias de 1789; el rol de polvorín jugado por París– podrían de hecho haber perecido en la próspera e industrializada democracia de Pompidou y Giscard. Pero la profundidad y la predecible duración de la crisis económica que se inició en los primeros años de la década del

16 N. de la T.: Sigla con la que se suele designar a Bernard-Henri Lévy.

17 N. de la T.: En francés en el original. En castellano, “insignias”.

setenta, cuando comenzó la recesión mundial, fue subestimada por los franceses, mientras –incluso con la afortunada división de la izquierda reciente– el socialismo francés no había abandonado aún toda tentación maximalista. Si el PS fuera todavía tras los votantes del PCF y a introducir a los comunistas en el gobierno, “Francia atravesará años de revuelta quizá revolucionaria, quizá despótica” (Aron, 1978: 15).

Commentaire pasó a convertirse en el ancla de los diarios de la derecha liberal, distinguida no sólo por su peso intelectual, sino también por sus horizontes internacionales –derivados de sus relaciones y conexiones cercanas, bajo la dirección del jefe de gabinete de Raymond Barre, con funcionarios, políticos y empresarios, así como con la academia. Dos años más tarde se le agregó un *partenaire* en el centro liberal, que pronto lo superó. *Le Débat*, lanzada en un elegante formato por Pierre Nora bajo los auspicios de Gallimard, tenía una agenda más ambiciosa. Nora abrió la revista con un programa de reforma intelectual. En el pasado, la cultura francesa, inmersa en tradiciones humanistas, había sido dominada por un ideal de retórica que ha dado lugar, a partir del rol de *instituteur*, al culto del gran escritor, y ha permitido todo tipo de extravagancias ideológicas. Ahora, sin embargo, la legitimidad de los intelectuales yace en el conocimiento positivo acreditado por las instituciones competentes –esencialmente, la universidad. Este cambio no podía eliminar las agonísticas relaciones inherentes a la vida intelectual, pero confrontó a los intelectuales con una nueva serie de tareas: no sólo promover la democracia en la sociedad en general, sino practicarla dentro de la esfera del pensamiento mismo, como una “república *en las letras*”. El objetivo de la nueva publicación sería entonces el de organizar lo que aún era una rareza en Francia, el debate genuino. El terreno para ello había sido despejado por la desaparición de los tres principales esquemas para comprender la historia vigente desde el siglo XVIII. Las ideologías de la Restauración, del Progreso y de la Revolución estaban ahora igualmente muertas, dejando finalmente el camino libre para las ciencias sociales modernas. *Le Débat* simbolizaría “información, igualdad, pluralismo, apertura y verdad”, contra todo tipo de irresponsabilidad y extremismo (Nora, 1980: 33-19).

Atendiendo a la incesante pregunta francesa *Que peuvent les intellectuels?*, el manifiesto no abordaba directamente la cuestión política, más allá de indicar que una “democracia íntegra” debía encontrarse en EE.UU., no en Francia. Cuando Mitterrand llegó a la presidencia un año después, Nora elaboró una nota cautelosa, acentuando el carácter personal de su victoria. Si bien no es sospechoso de sentir ningún afecto hacia el totalitarismo, ¿extraerá este antiguo aliado de los comunistas las necesarias consecuencias que se desprenden del

“gran cambio de mentalidad acontecido en los últimos cuatro años que ha transformado por completo la imagen del régimen soviético”, y adoptará la política exterior requerida para enfrentar al principal enemigo? (Nora, 1982: 3-10). Estas eran preocupaciones compartidas por *Esprit*, un periódico que alguna vez había sido la voz de una izquierda católica anticolonial y neutral pero que, con la retirada en 1976 de su editor de la posguerra, Jean-Marie Domenach, se había repositionado como un combatiente de primera línea en la lucha antitotalitaria. En estos años, como Nora lo advertiría más tarde, *Commentaire*, *Le Débat* y *Esprit* constituyeron un eje común de lo que en otros sitios se habría denominado liberalismo de Guerra Fría, cada uno con sus inclinaciones y circunscripción propias.

De los tres, *Le Débat* era la creación mayor. No simplemente por tratarse de la publicación de la empresa de Gallimard, con recursos que iban más allá de los que poseía cualquiera de sus rivales, sino porque representaba una verdadera modernización de estilos y temáticas en la vida intelectual francesa. Sumamente bien editado –con el tiempo Nora entregó el manejo cotidiano a Marcel Gauchet, un desertor proveniente del ala *Socialisme ou Barbarie* de la extrema izquierda–, dedicaba sus ediciones a una investigación generalmente conservadora en torno a tres áreas principales de interés –historia, política y sociedad–, con ejemplares o presentaciones especiales frecuentes sobre una amplia gama de tópicos contemporáneos: ciencias biológicas, artes visuales, seguridad social, instituciones de patrimonio, posmodernismo y más. Si era menos internacional de lo que originalmente se había propuesto ser, raramente era parroquial. No fue nunca un foro imparcial donde desarrollar debates objetivos, como su prospecto lo había sugerido; y de haberlo sido, se hubiera tratado de un asunto desabrido. Era, por el contrario, una *machine de guerre* de una gran urbanidad.

Detrás de su proyecto político se encontraba una figura dominante. El cuñado de Nora era el historiador François Furet, cuya obra *Penser la Révolution Française* –publicada en la encrucijada política de 1978– lo había convertido, en un abrir y cerrar de ojos, en el intérprete de la Revolución Francesa más influyente del país¹⁸. Proveniente, al igual que Nora, de una familia del sector bancario acomodada, Furet se había formado en el Partido Comunista de posguerra en el apogeo de la Guerra Fría, cuando este incluía entre sus filas a un grupo de futuros historiadores –entre ellos, Emmanuel Le Roy Ladurie, Maurice



18 N. del E.: Hay traducción castellana: *Pensar la Revolución Francesa* (Madrid: Petrel, 1980).

Agulhon, Jacques Ozouf– para competir con su homólogo británico. En Francia, asimismo, fueron el XX Congreso del Partido en Moscú y la rebelión húngara los que despedazaron este plantel de talentos. Furet abandonó el partido en 1956, y al tiempo que se dedicaba a la investigación histórica –inicialmente bastante convencional– se transformó en un colaborador frecuente del *France-Observateur*, el semanario independiente de izquierda que era el principal órgano de oposición a la Guerra de Argelia y al gobierno de De Gaulle en la Quinta República. En 1965 escribió, en coautoría con otro cuñado, una ilustrada crónica de la Revolución Francesa diseñada para un círculo de lectores generales, que argumentaba que había sido “desviada” (*dérápée*) en 1792 por una serie de accidentes trágicos, destruyendo el orden liberal al que originalmente apuntaba, e inaugurando en cambio la dictadura jacobina y el Terror (Furet y Richet, 1965-1966)¹⁹.

Trece años más tarde, *Penser la Révolution Française* era una propuesta más potente: un ataque directo, invocando a Solzhenitsyn y la coyuntura política actual, al catecismo de las interpretaciones marxistas de la Revolución. Furet ofreció en cambio las ideas de dos pensadores liberales conservadores católicos, Tocqueville a mediados del siglo XIX y Augustin Cochin a principios del XX, como las claves para alcanzar una comprensión verdadera del “núcleo conceptual” de la Revolución: no la interacción de las clases sociales, sino la dinámica de un discurso político que esencialmente intercambiaba las abstracciones de la voluntad popular por aquellas de poder absolutista, y al hacerlo, generaba la fuerza aterradora de la nueva clase de sociabilidad en curso en los clubes revolucionarios de la época. Presentado con gran vigor polémico, este pronunciamiento condujo, lógicamente, a una manifiesta toma de distancia de la Escuela de los *Annales* –su superficial noción de *mentalités*, “a menudo un mero sustituto galo del marxismo y el psicoanálisis”– como incapaz ya de lidiar con la agitación de 1789 y lo que siguió. En lugar de ello, era necesaria “una historia intelectualista que construyera sus datos explícitamente a partir de preguntas conceptualmente elaboradas” (Furet, 1982: 24-25, 29).

La aplicación principal que Furet hizo de este credo, que apareció en 1988, fue una extensa historia política de Francia, de Turgot a Gambetta, concebida como la interpretación a lo largo de un siglo de la dialéctica explosiva de principios desatados por el ataque sobre el Antiguo Régimen (Furet, 1988a). Mientras que en sus anteriores escritos

|||||

19 N. del E.: Hay traducción castellana: *La Revolución Francesa* (Madrid: RIALP, 1988).

había sostenido que “la revolución estaba terminada” con el golpe de Estado de Napoleón en 1798, ahora extendía su duración al desvanecimiento final del monarquismo como una fuerza activa bajo la Tercera República, en 1879. Sólo entonces la República y la Nación estaban finalmente reconciliadas, y los objetivos originales de 1789 materializados en un orden parlamentario estable. El atormentado camino desde el punto de partida hasta el término final, hilando su recorrido a través de las conmociones de 1815, 1830, 1848, 1851 y 1871, representaría un indicio en torno a cómo trabajar las tensiones y contradicciones del primer experimento histórico en la creación de una democracia.

El motor de la historia de Furet es esencialmente una genealogía de ideas. Pero él no era un historiador intelectual en el sentido que Pocock o Skinner le han dado al término. Aunque capaz de comentarios perspicaces sobre los pensadores que le interesaban, casi no hay en su obra análisis detallados de corpus textuales ni la menor atención al lenguaje discursivo en la tradición de Cambridge. Las ideas son atendidas más bien como fuerzas estilizadas –cada una de ellas encarnada en sujetos particulares– alrededor de las cuales se teje una historia de grandes conflictos políticos. Furet estaba también fascinado por los actos ceremoniales, como la simbolización pública de las ideas, y *La France révolutionnaire 1770-1880* está adornada con un conjunto de piezas descriptivas de ellos, desde la coronación de Napoleón al funeral de Thiers. En el otro extremo de su imaginación se encontraban las personalidades, y en este punto poseía una destacada facultad para la realización de mordaces caracterizaciones. Fuera de este trío de elementos –ideas-rituales-personas– Furet produjo una historia indefectiblemente elegante y penetrante de la construcción de la Francia moderna, ampliamente depurada de sus dimensiones sociales y económicas, y casi completamente aislada de su registro imperial en el extranjero, que publicó con una conclusión completamente centrada en la política contemporánea. Si bien no fue un gran historiador del calibre de Bloch o Braudel, representó una fuerza excepcional en la vida pública francesa, alcanzando una intensidad que aquellos no habían logrado.

Su obra histórica fue parte de una iniciativa más amplia. Ningún historiador moderno ha sido tan intensamente político. Existía una unidad prácticamente uniforme entre su trabajo en el pasado y sus intervenciones en el presente, y era un organizador institucional e ideológico sin igual. Debía aquel rol a su persona, una combinación entre lo gallardo y lo reservado. Tal como lo expresara un colega extranjero alguna vez, había una huella de Jean Gabin en su taciturno encanto. Ya en 1964, estaba orquestando la unión de un declinante *France-Observateur* con un staff estable de periodistas provenientes de

L'Express, más orientado a la derecha, escogiendo al editor necesario de modo de asegurar que el periódico a fundarse a partir de la fusión tendría la política correcta. Jean Daniel, quien aún preside *Le Nouvel Observateur* (durante cuatro décadas la voz incondicional de las conveniencias de la centroizquierda) recordaría 25 años más tarde:

No voy a olvidar el pacto que hicimos; la elección a favor de su controversial tesis sobre la Revolución y el marxismo que me propuso; y la sorpresa en su rostro al encontrarme un cómplice tan animado y decidido a estar de su lado. Quiero registrar la deuda que le debo, y a su familia de pensamiento, por la verdadera seguridad intelectual que me han prodigado (Daniel, 1999: 917-921).

Esta conciliadora confesión, de parte de uno de los periodistas más poderosos del país –Daniel incluso añade, con total inocencia: “un día nos encontramos, sin saberlo, corriendo detrás de Augustin Cochin porque Furet estaba empujándonos por la espalda”– podría haber sido repetida por muchos otros líderes del *establishment* parisino en los años venideros. El circuito de colocaciones de Furet con el tiempo fue mencionado en la prensa simplemente como “la galaxia”.

Si *Le Nouvel Observateur* brindó a Furet un lugar central en los medios, su control de la École des Hautes Etudes en Sciences Sociales –que ayudó a crear fuera de la vieja Sixième Section de Braudel, y de la cual se convirtió en director en 1977– lo colocó al mando de la institución más estratégica de la academia, reuniendo a una elite investigadora en variadas disciplinas en el Boulevard Raspail, la construcción subvencionada por Rockefeller, libre de las pesadas enseñanzas y las taras administrativas de la universidad francesa –“como ir al cine sin pagar la entrada”, como él mismo lo expresó alegremente. El lanzamiento de *Commentaire* y *Le Débat*, en las que ejerció un activo rol desde un primer momento, lo dotó de actitudes defensivas en el mundo de las publicaciones. Luego, en 1982, con posterioridad al acceso de Mitterrand al poder, ayudó a crear la Fundación Saint-Simon, una alianza de intelectuales y empresarios industriales de confianza, formada para resistir cualquier tentación socialista en el nuevo régimen y dirigirla hacia un entendimiento más actualizado del mercado y el Estado. Financiada por las grandes empresas –el jefe del conglomerado Saint-Gobain fue un espíritu activo junto con Furet, quien adquirió una butaca en el consejo de una de sus compañías–, la fundación operaba como un *think tank* político, tejiendo lazos entre académicos, funcionarios, políticos; organizando seminarios; publicando ensayos de política; y, por último pero no menos importante, organizando cenas cada mes para Schmidt, Barre, Giscard, Chirac, Rocard, Fabius y otros estadistas afines.

Dos años más tarde, Furet instaló –o le fue concedido– el Institut Raymond Aron, un puesto comprometido de avanzada de reflexión antitotalitaria del cual se convirtió en presidente y que, a su debido momento, sería incorporado en las filas de la EHESS²⁰ misma. Luego, en 1985, amplió su campo de acción a través de una conexión transatlántica, asumiendo una posición temporal con el Comité de Pensamiento Social en la Universidad de Chicago, donde obtuvo respaldo financiero por parte de la Olin Foundation para dedicarse a la investigación sobre las revoluciones americana y francesa. El Bicentenario de 1789 se asomaba, y Furet expresaba su temor a que ello podría representar una ocasión para el régimen de Mitterrand –en el cual aún había ministros comunistas– de organizar una consagración oficial de las mitologías del jacobinismo y del Año II de la República. Con su colega Mona Ozouf, se puso a trabajar para asegurarse de que aquello no sucediera.

En vísperas del año potencialmente peligroso, apareció *Dictionnaire critique de la Révolution Française*, una obra inmensa de 1.200 páginas que cubría “acontecimientos”, “actores”, “instituciones” e “ideas”²¹. Sus cien entradas, escritas por una veintena de colaboradores cuidadosamente seleccionados, ofrecían una amplia refutación de leyendas de la izquierda y de conceptos tradicionales equivocados del episodio fundador de la democracia moderna²². El inmenso impacto de este compendio –maravillosamente diseñado y realizado– eliminó cualquier riesgo de que se produjeran festividades neojacobinas en 1989. La caída del comunismo en el Este ofreció una adicional y contundente reivindicación del impulso original de la Revolución, contra sus consiguientes perversiones. Cuando el Bicentenario llegó, Furet era el indiscutido maestro de ceremonias intelectual, y Francia rindió homenaje a los principios inspiradores –apropiadamente clarificados– de 1789, dando la espalda finalmente a las atrocidades de 1793-1794²³.

Despachar el erróneo pasado, y recuperar el correcto, era parte de la tardía llegada del país al puerto seguro de una democracia moderna. A la par del *Dictionnaire critique* y en el mismo año, Furet escribió en coautoría *La République du centre* para la Fundación Saint-

20 N. de la T.: École des Hautes Études en Sciences Sociales (Escuela de Estudios Superiores en Ciencias Sociales).

21 N. del E.: Hay traducción castellana: *Diccionario crítico de la Revolución Francesa* (Madrid: Alianza, 1989).

22 El mejor análisis crítico de este *Diccionario* se encuentra en Woloch (1990: 1.452).

23 Para una evocación plena de vida del rol jugado por Furet en 1989, ver Englund (1993).

Simon, obra cuyo subtítulo fue *La fin de l'exception française*^{24*}. Después de las absurdas nacionalizaciones de su primera fase, el régimen de Mitterrand había terminado con el socialismo, al abrazar en 1983 al mercado y su disciplina financiera, y luego sepultó al anticlericalismo, al saludar las demostraciones a favor de las escuelas católicas en 1984. Al hacerlo, finalmente transformó al país en una sociedad democrática normal, purgada de doctrinas radicales y conflictos teatrales. Francia había encontrado ahora su equilibrio en un centro moderado (Furet et al., 1988: 13-16). Tan completo parecía el triunfo liberal que en el décimo aniversario de su publicación, en 1990, Nora –regocijándose porque

Ningún historiador moderno ha sido tan intensamente político [como Furet]. Existía una unidad prácticamente uniforme entre su trabajo en el pasado y sus intervenciones en el presente.

“la nación estaba ahora liberada de la pesada capa del gaullo-comunismo”– pudo anunciar con satisfacción hegeliana: “el espíritu de *Le Débat* se ha convertido en el espíritu de la época” (Nora, 1990: 3-11).

II. *Union Sucrée*²⁵

En Gran Bretaña, los albores de la década del noventa presenciaron la caída del régimen Thatcher y el pasaje a una agenda neoliberal menos estridente de la mano de la atónica administración del primer ministro John Major. En Francia, la tendencia se orientó en la dirección opuesta. Allí, el predominio de un consenso de pensamiento de mercado alcanzó su máxima expresión en los primeros años de la segunda presidencia de Mitterrand. La victoria del arco de opinión representado por François Furet y sus allegados era notoria. Francia era finalmente liberada de las tentaciones totalitarias. Las sombras de la Revolución por fin se disipaban. La República había encontrado su sustento firme en la seguridad del centro. Solamente el legado del pasado requería aún una profunda purga de sus ambigüedades: la nación. Esta tarea fue

24 N. de la T.: En castellano, “El fin de la excepción francesa”.

25 N. de la T.: En francés en el original. En castellano, “Unión Azucarada”.

asumida por Pierre Nora. En su editorial sobre el décimo aniversario de *Le Débat* en 1990, Nora había aclamado el “nuevo paisaje cultural” del país y, un par de años después, concluyó su monumental contribución. Originado en el seno de un seminario dictado en la École des Hautes Etudes en Sciences Sociales entre 1978 y 1980 (dentro de la misma coyuntura que la propia *Le Débat*), el primer volumen de *Les lieux de mémoire* salió a la luz bajo su dirección en 1984. Para el momento de la última publicación, en 1992, la empresa había crecido a siete volúmenes, contenía alrededor de 5.600 páginas y sextuplicaba el número de colaboradores del *Dictionnaire critique de la Révolution Française*, entre una variedad de académicos más ecuménicos. Según las declaraciones de Nora en la presentación del proyecto, su objetivo era la realización de un inventario de todos los dominios de remembranza en los que podía decirse que la identidad francesa había experimentado una cristalización simbólica.

Bajo este amplio programa, 127 ensayos (la mayoría de ellos de gran calidad) exploraban un desconcertante popurrí, desde temas tan obvios como la Tricolor, la *Marsellesa* y el Panteón, pasando por el bosque, la generación y la empresa, hasta la conversación, la era industrial y los linajes medievales, por no nombrar, obviamente, la gastronomía, la vid y Descartes. Como explicaba Nora, el nexo común entre todos ellos era que “a diferencia de los objetos de la historia, los dominios de la memoria carecen de referentes en la realidad”; ellos son “signos en estado puro” (Nora, 1984: 41). El advenimiento del posmodernismo no debe ser tomado con tanta seriedad, dado que lo que estos signos realmente representaban era, de distintos modos, la República, la Nación o el francesismo en general. Pero como estos eran demasiado simbólicos, la exploración ofrecida por *Les lieux de mémoire* sería la historia de Francia “en segundo grado”, es decir, una historia centrada no en las causas, los actos o los acontecimientos, sino en los efectos y las huellas.

Ello no significaba que fuera menos ambigua que sus antecedentes. Los *Annales* apuntaban a una historia total en reacción a la estrechez de las narrativas políticas tradicionales. Sin embargo, dado que los símbolos unían los hechos materiales y culturales y la verdad última de la política bien podía encontrarse en su dimensión simbólica, el estudio de los dominios de la memoria convirtió a la política en el registro de una historia paradójicamente más totalizadora que el *Analismo* que venía a reemplazar (Nora, 1986: 19-21). Ello fue posible gracias al abandono de la visión del futuro como un horizonte de control para la interpretación del pasado, a favor de un apoyo consensual a las instituciones del presente. En un momento en que los franceses

habían perdido ya el estoicismo de morir por la patria, “el descubrimiento de su interés y afecto por ella fue unánime”, en todo el espectro de sus múltiples expresiones. Fue como si “Francia dejara de ser una historia que nos divide para convertirse en una cultura que nos une, un patrimonio cuya propiedad compartida es tratada como un legado familiar” (Nora, 1992. 28-29). Apartados de las formas tradicionales de nacionalismo, como la lamentable dupla del gaullismo y el jacobinismo, lejos de debilitar los sentimientos de pertenencia nacional, estos se vieron fortalecidos a medida que los franceses ingresaban a los dominios curativos de la memoria común²⁶.

Les lieux de mémoire fue un rotundo éxito de crítica y de público y, en su momento, pasó a ser modelo de numerosas imitaciones en el extranjero. Pero siempre ha quedado claro que constituye uno de los programas más radicalmente ideológicos de la historiografía de la posguerra, en cualquier lugar del mundo. Fue Renan, después de todo, quien señaló que una nación se define tanto por lo que hay por olvidar –y nombra como ejemplos la matanza de protestantes en el siglo XVI y de cátaros en el XIII– como lo que hay por recordar: una advertencia que podría considerarse difícil de ignorar un siglo después. Aun así, Nora introdujo su proyecto con júbilo en los siguientes términos.

Aun dentro de un margen de análisis aceptable, de acuerdo con la tipología exigida, el estado del conocimiento científico de los hechos y de las competencias disponibles, la elección de los temas contiene un elemento de arbitrariedad. Aceptémoslo. Esta condescendencia en nuestros imaginarios favoritos conlleva, indiscutiblemente, un riesgo de regresión intelectual y el regreso al galocentrismo que, afortunadamente, la historiografía contemporánea se empeña en trascender. Debemos ser conscientes de esto y mantenernos en guardia. Pero por el momento, permítámonos olvidarlo [sic] y añorar, para este puñado de ensayos frescos y joviales, a los que pronto se sumarán muchos otros, una primera lectura inocente (Nora, 1986: 13).

La consecuencia de estos protocolos *ad hoc*, como señaló un grupo de historiadores anglófonos²⁷, fue la represión de los recuerdos, no sólo

26 Las reservas de Nora hacia el gaullismo eran consistentes: en la última oración de la primera parte de este ensayo, un error tipográfico dio lugar a su frase característica “gaullo-comunismo” como “galo-comunismo”. Uno de sus aportes más interesantes a *Les lieux de mémoire* combina gaullismo y comunismo como vehículos, cada uno a su manera, de una poderosa ilusión.

27 Ver, entre otros, Englund (1993) y Beld (1997).

de las clases sociales, sino también, en gran medida, de los inevitables símbolos del pasado político (cuyos monumentos literalmente invaden la capital de la nación), tales como Napoleón y su sobrino, figuras presumiblemente irrelevantes en la Francia “moderna y descentralizada”, serenamente asentada dentro de una Europa “pacífica y plural” celebrada por Nora. Con mayor amplitud, toda la historia imperial del país, desde las conquistas napoleónicas, pasando por el saqueo de Argelia durante el dominio de la Monarquía de Julio, hasta el ataque a Indochina durante el Segundo Imperio y el vasto pillaje africano de la Tercera República, se torna *non-lieu* en el seno de estas suaves reminiscencias. Tanto Nora como Furet habían sido en su juventud críticos empedernidos de la Guerra de Argelia²⁸. Pero al momento de inmortalizar a la nación treinta años después, eliminaron virtualmente toda referencia del registro externo de sus retrospecciones. En la historia de Furet del siglo XIX, apenas podría saberse que Francia poseía un imperio colonial, muchos menos que su héroe, Jules Ferry, fue el Cecil Rhodes de la Tercera República. Los siete volúmenes de Nora redujeron todos estos fatídicos hechos a una exhibición de adornos tropicales en Vincennes. ¿Cuáles fueron los *lieux de mémoire* que excluyeron a la ciudad de Dien Bien Phu²⁹?

Ocho años más tarde, al concluir los detalles finales del proyecto, Nora advirtió estas críticas e intentó desvirtuarlas alegando que, si bien concebidos como una “contraconmemoración”, sus siete volúmenes integraban una cultura de legado autocomplaciente, cuyos vicios conocía, pero que perdurarían hasta tanto Francia lograra un nuevo paso firme en el mundo (Nora, 1992: 997-1.012). Este ingenioso sofismo no podía ocultar que la empresa de *Les lieux de mémoire* constituía una elegía: la antítesis de todo lo que Roland Barthes, no menos fascinado por los íconos pero más abocado a su teoría crítica, había ofrecido en su *Mythologies* (1957)³⁰, en una reconstrucción de los emblemas del francesismo (una acuñación que Nora en un punto incluso toma, aunque despojada de su espíritu), con una mordaz ironía ajena a la erudición de la pacificación patriótica, publicada con expresiones de gratitud al ministro de Cultura y Comunicaciones (ver Barthes, 1957:



28 Ver Nora (1961) y, para un breve resumen de la obra de Furet, ver una selección de textos realizada por Mona Ozouf que no se extiende a sus primeros años (Furet, 1999).

29 N. de la T.: Ciudad del noroeste de Vietnam, escenario de la batalla entre el Vietminh y las fuerzas francesas. Significó el fin de la guerra de Indochina, que desembocaría en la formación de Vietnam del Norte y Vietnam del Sur.

30 N. del E.: Hay traducción castellana: *Mitologías* (México DF: Siglo XXI, 1980).

322 y ss.)³¹. Claramente, el objetivo subyacente del cometido, del que nunca se apartó, era la creación de una *union sucrée*, en la que las disidencias y las discordias de la sociedad francesa desaparecieran en los tiernos rituales de la remembranza posmoderna.

Las limitaciones intelectuales de un proyecto son una cosa; su eficacia política, otra. El programa orquestado por Nora y Furet en estos años puede describirse sencillamente como la coronación del liberalismo en tanto paradigma totalizante de la vida pública francesa. Dentro de este diseño contemporáneo, ellos podían bosquejar el legado de los grandes pensadores liberales franceses de principios del siglo XIX: principalmente, Constant, Guizot y Tocqueville, cuyos trabajos aguardaban ser redescubiertos y dispuestos para su uso moderno³². No fue esta una tarea menor del frente antitotalitario, y dio lugar a un buen trabajo académico en pos de la construcción de una estirpe perfectamente legítima. A pesar de eso, existía un irónico contraste entre ancestros y descendientes. Durante la Restauración y la Monarquía de Julio, Francia produjo un cuerpo de pensamiento político liberal sustancialmente más rico que el de Inglaterra y, de más está decir, que el de EE.UU. en el mismo período. Sin embargo, como fuerza política, el liberalismo era incomparablemente más débil. Las desavenencias de sus líderes, el reiterado contraste entre ideas nobles y acciones ruinosas, eran claros síntomas de discrepancia: Constant, disidente de los Cien Días, y Tocqueville, verdugo de la República Romana, dos paladines de la libertad que confabularon en las sucesivas tiranías napoleónicas; Guizot, el frío mecánico de la exclusión y la represión, perseguido desde el país, en medio de la reprobación universal. El descrédito de dichas profesiones constituyó un motivo para el abandono de sus escritos tras su muerte. Pero aun en su propio tiempo, nunca cautivaron la imaginación de sus contemporáneos. El liberalismo clásico francés era un retoño frágil en un suelo ingrato. Ciento cincuenta años después, la situación sería completamente diferente. La rehabilitación global de los temas y actitudes liberales iniciada a mediados de la década del setenta produjo una camada de pensadores liberales no comparables, incluso, a Aron. Pero lo que estos carecían en originalidad de pensamientos lo contrastaban con su gran alcance organizativo. La frase *la*

31 Es significativo que el ejemplo utilizado por Barthes para analizar la naturaleza del mito sea un ícono de francesidad imperial tomado de *Paris Match*, exactamente lo que *Les lieux de mémoire* busca olvidar.

32 Un ejemplo elocuente es la obra de Pierre Manent, *Histoire intellectuelle du libéralisme*, que concluye con este trío. Es característico de buena parte de esta discusión francesa que no se haga mención a John Stuart Mill.

pensée unique, acuñada veinte años después –aunque, como todos estos términos, un tanto exagerada–, no resultaba inapropiada como indicador de su amplio dominio.

La coyuntura internacional brindaba un entorno altamente favorable para este cambio: el predominio global del neoliberalismo angloamericano ofrecía un trasfondo formidable para la escena francesa. Ningún país occidental presenció una victoria intelectual más decisiva. El logro era un éxito nacional, el fruto de una campaña coordinada iniciada con habilidad y determinación por Furet, Nora y sus aliados a lo largo de dos décadas. La penetración institucional y la construcción ideológica se combinaban en una sola empresa para definir los significados aceptables del pasado del país y las fronteras permisibles de su presente. Aquí, como en ningún otro lugar, la historia y la política se anclaron en una visión integrada de la nación, proyectada a través de los dominios del espacio público. En este contexto, aun cuando sus miembros no se hallaban menos activos políticamente y producían una historia mucho más innovadora, el Grupo de Historiadores del Partido Comunista de Inglaterra eran principiantes en comparación con sus contemporáneos franceses. Existen pocos ejemplos tan vívidos como este de lo que Gramsci entendía por hegemonía. Gramsci hubiese estado fascinado por cada recoveco de *Les lieux de mémoire*, y por el asiento de nombres de calles –uno de sus temas favoritos– en el registro notarial local; y también habría admirado la energía e imaginación con las que el legado de sus héroes jacobinos fue liquidado: proezas de una “revolución pasiva” más efectiva que las mismas Restauraciones originales del siglo XIX, en torno a las cuales construyó la mayoría de la teoría plasmada en sus *Cartas desde la cárcel*. Como una señal, realmente, Furet concluyó su carrera con un obituario del comunismo ante la restauración del capital en Rusia, cerrando el “paréntesis socialista” del siglo.

En comparación con el resto de la producción de Furet, *Le passé d'une illusion* –en un seductor flirteo con las ideas de Ernst Nolte en su asociación del bolchevismo al nazismo, temas con los que había tomado ínfimo contacto anterior– era una obra menor (Furet, 1995b)³³. Aparecido en 1995, el libro repasaba tantos temas de la Guerra Fría mucho tiempo después de su acaecimiento, que mereció el ingenioso comentario de que la misma entrañaba el equivalente intelectual de una demanda por reembolso del empréstito ruso (Berger

|||||

33 N. del E.: Hay traducción castellana: *El pasado de una ilusión. Ensayo sobre la idea comunista en el siglo XX* (México DF: FCE, 1995).

y Maler, 1996: 187). Sin embargo, esto no afectó de modo alguno su éxito en Francia. Aclamado por los medios como una obra maestra, pronto se convirtió en un *best seller*, trazando el alcance de la fama de Furet. Con esta piedra cimera en su lugar, el arco del triunfo antitotalitario parecía completo.

Nueve meses más tarde, Francia era convulsionada por la mayor ola de huelgas y manifestaciones desde 1968. En un intento por lograr la aprobación de una reestructuración neoliberal estándar de los compromisos de la seguridad social, el gobierno de Juppé había provocado un nivel de cólera tal que paralizó gran parte del país. La crisis política se prolongó durante seis semanas y dividió en dos a la clase intelectual. Con Furet a la vanguardia, casi toda la coalición antitotalitaria respaldó los planes de Juppé, como una iniciativa necesaria para modernizar lo que se había tornado en un sistema arcaico de privilegios de bienestar. Alineado en contra de tales sucesos, por primera vez se materializaba un espectro consistente de opinión alternativa. Dirigido por Bourdieu y otros, esta corriente defendía a los huelguistas en oposición al gobierno.

Desde la perspectiva política, la confrontación entre el palacio y la calle concluyó con la caída total del régimen. Juppé se vio obligado a retirar sus reformas. Chirac se deshizo de Juppé y los electores lo castigaron dándole la mayoría a Jospin. En el entorno intelectual, el clima nunca volvió a ser el mismo. Unas semanas más tarde, durante un partido de tenis con Luc Ferry en su casa de campo, Furet cayó muerto en la cancha. Apenas electo miembro de la Academia Francesa, nunca llegó a enarbolar su espada para ser recibido entre los Inmortales.

Sin embargo, mucho antes del final, Furet había comenzado a expresar sus recelos. Ciertamente, el gaullismo y el comunismo se hallaban extintos para todo fin práctico. El Partido Socialista había abandonado sus absurdas nacionalizaciones y la *intelligentsia* había renunciado a sus falsas ilusiones marxistas. La República del centro ansiada por Furet por fin veía la luz. Pero el arquitecto político de dicha transformación, cuyo régimen había coincidido con los triunfos políticos del liberalismo moderado y que, en parte, dependía de él, era François Mitterrand. La opinión de Furet sobre este último era severa. Como genio de métodos y yermo de logros, Mitterrand había destruido el PCF, forzando al PS a aceptar la lógica de la empresa y el mercado. Pero también había abusado del espíritu de la Constitución al instalar el simulacro de una corte real en el Elíseo; Mitterrand presidía un régimen cuyo “electroencefalograma intelectual era absolutamente plano” y que fracasó en su intento de ganar un lugar en la historia universal cuando colapsó el comunismo soviético (Furet, 1995a: 84-97). Era im-

posible sentir cualquier tipo de afecto por una presidencia tan cínica y escasa de ideas. Barre o Rocard, admirados por la Fundación Saint-Simon, hubiesen sido totalmente preferibles.

Sin embargo, detrás de esta desafección yacía una duda más profunda acerca del rumbo que estaba tomando la vida pública francesa. Ya para fines de los ochenta, Furet había comenzado a manifestar reservas sobre los discursos de derechos humanos que se tornaban cada vez más prominentes en Francia, al igual que en el resto del mundo. Por más impecablemente liberal que pudiese parecer –después de todo, había sido la pieza de resistencia en el banquete ideológico del Bicentenario–, la ideología de los derechos humanos no equivalía a una política. Un sustituto contemporáneo de los que alguna vez habían sido los ideales del socialismo, menoscababa la coherencia de la nación como una forma de ser colectivo, y dio lugar a exigencias inherentemente contradictorias: el derecho a la igualdad y a la diferencia, proclamados en el mismo hálito. Sus seguidores harían bien en releer las ideas de Marx sobre este tema (Furet et al., 1988: 58-62). El culto de los derechos humanos acortaba, cada vez más, la diferencia entre la vida política de Francia y EE.UU.

Un mejor conocimiento de la realidad de EE.UU. agudizó, más que atenuó, estas ansiedades. Furet continuó siendo un adalid acérrimo del gran poder que siempre había sido el bastión del Mundo Libre. Sin embargo, desde su puesto de observación en Chicago, gran parte de la administración Clinton resultaba chocante, si no perturbadora. Paradójicamente, la integración racial había desarticulado las comunidades de negros más antiguas, dejando a los ghettos en una miseria siniestra, pocas veces vista en Europa. La igualdad sexual avanzaba en EE.UU. (así como en Europa, si bien compasivamente, sin los mismos absurdos) y pronto habría de modificar las sociedades democráticas. Aun así, nunca transformaría su naturaleza ni produciría nuevos hombres o mujeres. La corrección política era una forma de parodia académica de la lucha de clases. Atravesado por los excesos de un feminismo ambicioso, había dejado muchos departamentos universitarios en condiciones ante las cuales sólo un Aristófanes o un Molière podrían hacer justicia. El multiculturalismo, en la mayoría de los casos combinado con lo que debería ser su opuesto, es decir, la jurisdicción estadounidense de todo asunto, desembocó en un inevitable relativismo blando. En el desierto de ideas políticas de otro astuto pero irreflexivo presidente, la peculiar variante liberal de utopía que representaba tendía a propagarse (*Le Débat*, 1992: 80-91; 1997: 3-10).

Las reflexiones finales de Furet eran todavía más oscuras. Su último texto, concluido justo antes de su muerte, examinaba la Francia

posterior a las elecciones convocadas por Chirac que, inesperadamente, dieron al PS una mayoría legislativa: en su opinión, un error garrafal de un político que alguna vez consideró un gobernante apto. Sin embargo, la alternativa ofrecida por Jospin no difería sustancialmente de la de Juppé. Derecha e izquierda se unían en la evasión de los desafíos reales que enfrentaba el país: la construcción de Europa; las tensiones en torno a la inmigración; la persistencia del desempleo, cuya reducción sólo era posible mediante el recorte del gasto social. Durante la presidencia de Mitterrand, la vida pública se había convertido en un “espectáculo deprimente”, en medio de la degradación general de partidos e ideas. La menti-

CyE
Año I
Nº 1
Junio
2008

***En la historia de Furet del siglo XIX,
apenas podría saberse que Francia
poseía un imperio colonial, muchos
menos que su héroe, Jules Ferry,
fue el Cecil Rhodes de la Tercera
República.***

ra y la impostura constituían la norma política, a medida que los votantes exigían dosis de demagogia jamás vistas, sin creer en ellos, en un país que se empecinaba en “ignorar las leyes de fin de siglo” (Furet, 1997a: 43-49).

¿Cuáles eran estas leyes? Históricamente, la izquierda había tratado de escindir capitalismo y democracia. Sin embargo, ambos eran parte de la misma historia. La democracia había triunfado desde 1989, y con ella el capital. Pero su victoria estaba ahora teñida de malestar, en tanto era acompañada por una desconexión aún mayor entre sus ciudadanos y la vida pública. Era imposible presenciar el repliegue sin un dejo de melancolía. Tras la caída del comunismo, la ausencia de un ideal alternativo de sociedad quitaba a la política su pasión, sin brindar en su reemplazo ninguna creencia superior en la justicia del *statu quo*. El capitalismo era, ahora, el único horizonte de la humanidad, pero, cuanto mayor era su predominio, mayor también su abominación. Furet concluyó que “esta condición es demasiado austera y contraria al espíritu de las sociedades modernas como para perdurar”. Y así terminó con idéntico destino que Tocqueville, lúcidamente resignado a la posibilidad de aquello que había resistido. “Puede ser que un día sea necesario”, admitió, “ir más allá del horizonte del capitalismo, más allá del universo de los ricos y los pobres”. Por más difícil que fuera concebir una sociedad ajena a la nuestra, “en virtud de su propia

PERRY ANDERSON

existencia, la democracia crea la necesidad de un mundo más allá de la burguesía y el capital” (Furet, 1995b: 572).

Inadvertidamente, entonces, la desaparición de una ilusión fue, en sí misma, la fuente de una decepción. Podía haber sido el vencedor de la Guerra Fría, pero el capitalismo existente era un asunto poco estimulante. Era comprensible que los sueños utópicos de una vida sin él no se hubieran desvanecido. En su último ensayo histórico, Furet se olvidó de sí mismo al extremo de escribir una vez más respecto de la “burguesía revolucionaria” que había llevado a Francia fuera del Antiguo Régimen, casi como si ahora viera méritos en la doctrina que tanto había defenestrado (Furet, 1997b: 28-29). Dos siglos después, el desenlace añorado finalmente llegaba, pero yacía entre sus manos como muchos otros fracasos. Un Midas liberal quedó con la vista clavada en lo que una vez había soñado.

De las dos fuentes de este desarreglo final –el capitalismo y el Estado de su propio país–, fue el segundo el que fomentó su prédica póstuma. Siempre había existido tensión, dentro del nuevo liberalismo francés, entre su lealtad política a EE.UU. y su apego emocional a Francia. Su proyecto concebía una unión ideal de los principios de las repúblicas hermanas de la Ilustración. Sin embargo, sus consignas de guerra eran *e pluribus unum* y “uno e indivisible”. ¿Qué era más importante para los liberales? ¿Un individualismo atomístico e ilógico que escindía la nación en un sinnúmero de microculturas rivales cuya unificación debía tornarse aún más formal y frágil? ¿O una identidad colectiva anclada en obligaciones comunes e instituciones rigurosas que sostuviesen a la nación firmemente, aunque quizá también opresivamente unida?

Fue justamente este dilema el que causó la división del frente antitotalitario. El primer enfrentamiento tuvo lugar a comienzos de la década del ochenta, cuando Bernard-Henri Lévy anunció la existencia de una ideología francesa genérica, expandiéndose de izquierda a derecha a lo largo del siglo XX, que saturaba a la nación de antisemitismo y cripto-fascismo. Esto fue demasiado para *Le Débat*, que demolió los errores crasos y las atrocidades de Lévy en dos abrasadoras piezas, una liderada por Le Roy Ladurie y la otra, por Nora (“*un idéologue bien de chez nous*”)³⁴, reprimiendo los intentos de desacreditar a la República en pos de la cuestión judía (Le Roy Ladurie, 1981; Nora, 1981: 97-103)³⁵. La siguiente

34 N. de la T.: En francés en el original. En castellano, “un ideólogo bien de los nuestros”.

35 Un año antes, Nora había escrito que BHL, “recusado por sus pares, pero a quien cien mil compradores proyectan un auténtico deseo de saber, dispone de una legitimidad surgida de un tipo de sufragios que se puede discutir, pero que no dan derecho a rechazar” (Nora, 1981: 9).

ocasión para la controversia fue, como era predecible, planteada por la cuestión musulmana, con el primer asunto de los *foulards*, a fines de los ochenta. ¿Podía utilizarse el *hiyab* en las escuelas sin socavar los principios de la educación secular fundada por la Tercera República? Esta vez la división revestía mayor gravedad, en tanto rivalizaba a los partidarios de un multiculturalismo tolerante, el estilo americano, con los defensores de las normas republicanas clásicas de una nación de ciudadanos.

Los rencores reprimidos en torno a estos asuntos estallaron finalmente. En 2002, Daniel Lindenberg, historiador allegado a *Esprit*, desató un violento ataque contra el integrismo autoritario, hostil a los derechos humanos y opuesto al multiculturalismo de tantos ex compañeros en la lucha por el liberalismo francés –entre ellos, los líderes intelectuales de *Le Débat* y *Commentaire*. Estas tendencias representaron un nuevo *rappel à l'ordre*³⁶, el eterno lema reaccionario. Si bien se trataba de una cruda e imprudente fusión de sus varios objetivos, el panfleto de Lindenberg no sólo recibió una cálida bienvenida en *Le Monde* y *Libération*, sino que también fue deliberadamente incluido en una serie editada por el colega de Furet, Pierre Rosanvallon, arquitecto asociado de la Fundación Saint-Simon, coautor de *La République du centre*, recientemente ascendido –no sin cierto recelo de algunos sectores– al Collège de France. Esta señal desató una virtual guerra civil en el campo liberal, con la clásica conmoción parisiense de cartas abiertas y manifiestos rivales, como Marcel Gauchet –colega de Nora en *Le Débat*– y sus allegados, que contraatacaron desde *L'Express* y las columnas de prensa más cercanas a ellos. La desintegración del frente de fines de los setenta era ya completa (Lindenberg, 2002)³⁷.

Para entonces, sin embargo, había ocurrido un cambio mucho más drástico en su posición. Los celos de Furet sobre el final de la modernización fueron un murmullo contra el trasfondo de sonidos más intimidantes provenientes de las profundidades del país. El liberalismo *à la française* no había logrado extenderse entre estas masas. Desde 1983, cuando Mitterrand tomó el rumbo decisivo hacia la lógica de los mercados financieros, el electorado francés ha rechazado sistemáticamente todo gobierno que intentara administrar esta medicina. El patrón se mantuvo invariable. Durante una presidencia de izquierda, Laurent Fabius, el primer premier socialista en abrazar

36 N. de la T.: En francés en el original. En castellano, “llamamiento al orden”.

37 Para conocer la postura contraria, ver: Alain Finkielkraut, Marcel Gauchet, Pierre Manent, Philippe Muray, Pierre-André Taguieff, Samuel Trigano, Paul Yonnet en *Manifeste pour une pensée libre* (Finkielkraut et al., 2002). Para un comentario irónico de esta disputa, ver Halimi (2003: 3).

la nueva “cultura de la empresa”, fue destituido en 1986; Chirac, quien lanzó la primera ola de privatizaciones para la derecha, fue rechazado en 1988; Pierre Bérégovoy, pilar socialista del *franc fort*³⁸, fue expulsado en 1993; Édouard Balladur, representante de la moderación orleanista en la persecución de la libertad económica, cayó en las elecciones de 1995. Durante un gobierno de derecha, Juppé –el más osado de estos tecnócratas, que lanzó un ataque más directo a las prestaciones sociales– primero fue anquilosado por las huelgas, para ser finalmente expulsado del cargo en 1997; Jospin –quien realizó más privatizaciones que todos sus antecesores juntos– creyó haber roto la regla luego de cinco años de gobierno autosatisfecho, hasta la aplastante derrota en las elecciones de 2002. En el presente, tras dos años de tenaces intentos por retomar el lugar que abandonó Juppé, Jean-Pierre Raffarin ha perdido el control de toda la administración regional del país a excepción de Alsacia, para ser arrastrado por las encuestas de opinión pública al fondo más profundo que cualquier otro primer ministro haya visto en la historia de la Quinta República. En veinte años, siete gobiernos, un promedio menor a tres años cada uno. Todos ellos dedicados, con ligeras variaciones, a las mismas políticas. Ninguno reelecto.

Ningún otro país de Occidente ha presenciado tal nivel de desafecto con su gobierno político. En parte, esta ha sido una función de la estructura constitucional de la Quinta República, cuya presidencia casi real, con sus (hasta ayer) siete años de gobierno, ha alentado y neutralizado las continuas expresiones de descontento electoral dentro de una estructura de poder demasiado estable. La Cuarta República combinó la inestabilidad de sus gabinetes con la rigidez de los bloques electorales: la Quinta invirtió el patrón, uniendo políticas aparentemente inamovibles con un electorado congénitamente volátil³⁹. Dicho desasosiego no ha sido un simple derivado de la excesiva protección institucional, sino que, cada vez con mayor claridad con el curso de los años, fue además el reflejo de un descrédito en las panaceas de la reforma neoliberal que cada gobierno, de derecha o izquierda, propuso invariablemente a sus ciudadanos.

Esto no quedó simplemente plasmado en los papeles. Por más de veinte años, la liberalización ha modificado la imagen de Francia. La liberación alcanzó, primero y principal, a los mercados financieros. El valor de capital de los mercados bursátiles se vio triplicado en proporción al Producto Bruto Nacional (PBN). El número de accio-

38 N. de la T.: En francés en el original. En castellano, “franco fuerte”.

39 Es René Remond, de algún modo un crítico de las consecuencias del liberalismo, quien hizo esta constatación en un artículo titulado “Inestabilidad legislativa, continuidad política” (Remond, 2002: 198-201).

nistas entre la ciudadanía se cuadruplicó. Hoy en día, dos tercios de las compañías francesas de mayor envergadura están total o parcialmente privatizadas. La propiedad extranjera de capital accionario francés se incrementó del 10% a mediados de los ochenta a casi el 44% en la actualidad –cifra que supera, incluso, a la del propio Reino Unido⁴⁰. El arrollador impacto de estas transformaciones se hará sentir durante años. Si estos cambios no han sido aún acompañados de una desarticulación sustancial de los sistemas franceses de prestación social, ello se debe a la precaución más que a la convicción de un gobierno plenamente consciente de los peligros de despertar la ira del electorado y dispuesto a negociar concesiones como la semana laboral de 35 horas por prioridades tales como la privatización. A la luz de los parámetros angloamericanos, Francia continúa siendo un país sobre-regulado y excesivamente indulgente, como *The Economist* y el *Financial Times* nunca dejan de recordar a sus lectores. Sin embargo, para los patrones franceses, el país ha dado grandes zancadas hacia normas internacionales más aceptables.

No obstante, este progreso no logró apaciguar la suspicacia popular y el desagrado por las correlativas ideas anglosajonas. La década del noventa presenció el suceso arrasador de una literatura detractora del nuevo capitalismo desenfrenado, con una proliferación de éxitos editoriales: la acusación masiva de las consecuencias sociales plasmada en *La misère du monde* de Pierre Bourdieu (1993); el apasionado tratado de la novelista Viviane Forrester titulado *L'horreur économique* (1996); la giralda de Emmanuel Todd en *L'illusion économique* (1998), un violento embate contra el *laissez-faire* de quien fuera, alguna vez, ardiente guerrero a favor del Mundo Libre. Al promediar la década del noventa, la creciente ola de descontento con las doctrinas neoliberales era tan evidente entre el electorado que el mismo Chirac, abocado a las elecciones de 1995, hizo de la denuncia contra *la pensée unique* y la fractura social creada por este, el enfoque central de su campaña. Cuando, una vez en el gobierno, readoptó esta doctrina –al igual que sus antecesores– el resultado fueron, casi de la noche a la mañana, los temblores industriales que desequilibraron a Juppé. Al remover entre los escombros, un cronista de *Le Débat* expresó su lúgubre conclusión: “El injerto liberal no prendió” (Grémion, 1999).

Pero en el divorcio entre las políticas oficiales y los sentimientos populares existía aún otro elemento, de índole social más que política. Desde De Gaulle, los líderes de la Quinta República se habían



40 Nicolas Véron propone un balance complaciente y satisfactorio de estos cambios en “Les heureuses mutations de la France financière” (2004).

convertido en la casta gobernante más hermética de Occidente. El grado de poder social concentrado en una institución única y reducida, capaz de producir una elite política, administrativa y comercial unificada, probablemente no tenga parangón en ningún lugar del mundo. La École Nationale d'Administration aceptaba solamente entre 100 y 120 estudiantes al año –en total, 5 mil personas desde su fundación, en una población de más de 50 millones de habitantes. Pero estos no sólo dominaban los peldaños superiores de la burocracia y la administración de las empresas más grandes, sino que también integraban el corazón mismo de la clase política. Giscard, Fabius, Chirac, Rocard, Balladur, Juppé y Jospin son, todos ellos, “enarcas”, al igual que 11 de los 17 ministros del último gobierno socialista; Strauss-Kahn y Hollande, principales rivales en la lucha por la sucesión de Jospin en la izquierda, sin mencionar al delfín de Chirac en el ala derecha, Dominique de Villepin, recientemente ministro de Relaciones Exteriores y actual ministro del Interior.

La endogamia de esta oligarquía llevó, inexorablemente, al nacimiento de una corrupción global. Por un lado, la práctica del *pantouflage* (altos funcionarios deslizándose silenciosamente de la administración a los negocios y la política, o viceversa) brindó a muchos una oportunidad para el desvío de fondos públicos o privados para propósitos partidistas. Por otro, dada la carencia de miembros masivos de los principales partidos políticos, estos dependieron del agotamiento de los presupuestos y el tráfico de favores para financiar sus operaciones. El resultado fue una maraña de corrupción que, sin duda únicamente a medias, surgió a la luz en los últimos años, de la que el gobierno de Chirac como alcalde de París fue el máximo exponente sometido a los *juges d'instruction*.

Independientemente del peso abrumador de las pruebas, el Poder Judicial ha sido hasta ahora incapaz de llevar a un político de peso tras las rejas. Chirac se aseguró la inmunidad de fueros con el respaldo de una Corte Constitucional domesticada, que actualmente protege a Juppé; el ministro de Asuntos Exteriores de Mitterrand, Roland Dumas (él mismo, antiguo miembro de la Corte), fue absuelto luego de un juicio; mientras que Strauss-Kahn eludió su responsabilidad, incluso sin un proceso judicial. Pocos ciudadanos franceses pueden dudar de que estas figuras, al igual que muchas otras, violaron la ley en pos de su propio beneficio político, o –como en el caso de los diamantes de Giscard– en su beneficio personal. Pero, dado que derecha e izquierda se hallan igualmente implicadas, e igualmente ajenas a cualquier castigo, la corrupción de la clase política es impermeable a la asignación de responsabilidad dentro del sistema. La cultura francesa posee una

endebles tendencia moralizadora y menor indignación vocal ante la corrupción que la italiana. Pero ello no indica mera indiferencia. Lo que ha nutrido es una profunda alienación de la elite que lidera el país y el desdén por su casta circular de funcionarios gubernamentales.

La abstención electoral, en un nivel muy superior al promedio estadounidense, ha sido un síntoma de este desencanto, aun cuando la Gran Bretaña gobernada por el Nuevo Laborismo haya derrotado hace poco a los recién llegados. Otra fue la tristemente célebre situación francesa. Desde mediados de los ochenta, el Frente Nacional (FN) atrajo al menos a un 10% del electorado, dando a Le Pen casi el

***El programa orquestado por
Nora y Furet en estos años puede
describirse sencillamente como la
coronación del liberalismo en tanto
paradigma totalizante de la vida
pública francesa.***

15% en la contienda presidencial de fines de la década. Para entonces, la magnitud de la adhesión a un partido abiertamente xenófobo organizado por veteranos de la extrema derecha separó a Francia de cualquier otro país europeo. Ampliamente considerado fascista, el FN pareció una peculiar mancha nacional y una amenaza potencial a la democracia francesa. ¿Cómo podría explicarse esta extraordinaria reincidencia? En realidad, las condiciones iniciales para el éxito del FN eran perfectamente inteligibles y pertenecientes a la peculiaridad local. Ninguna otra sociedad europea había recibido una comunidad colona de tales dimensiones proveniente de su imperio colonial: un millón de *pied-noirs* (“pies negros”) expulsados del Magreb con toda la acritud del exilio. Ninguna otra sociedad europea había recibido tal afluencia de inmigrantes de la misma región una vez colonizada: dos millones y medio de magrebíes. Esa combinación fue siempre propensa a liberar una toxina política.

El FN también pudo contar, además de su base original en las comunidades de pies negros, con focos de nostalgia por Vichy —el activo menguante de los votantes de Tixier Vignancour en la década del cincuenta— o la lealtad a la liturgia del cardenal Lefebvre. Sin embargo, las condiciones de su despegue real radicaban en algún otro lado. El despunte electoral de Le Pen tuvo lugar en 1984, un año después de

que Mitterrand eliminase abruptamente la visión social del Programa Común para abrazar el monetarismo ortodoxo. El giro neoliberal de 1983 no llevó al Partido Comunista, que ocupaba cuatro cargos secundarios en el gabinete, a romper con el gobierno. Por el contrario, como sucedería una vez más durante el mandato de Jospin, este se aferró a las migajas del gobierno, ignorando el costo político de esta actitud y, aún más, sus propios principios. La recompensa por aportar a los desatinos del Tercer Período los propios del Frente Popular –primero, el sectarismo ciego de los años 1977 y 1978, y luego su oportunismo endeble– fue la autodestrucción por el continuo alejamiento del electorado de la clase obrera del partido. Fue la brecha creada por la comprensión resultante del espectro político lo que brindó una oportunidad al FN, al captar un número creciente de electores descontentos de los deteriorados suburbios proletarios y pequeños pueblos. Para muchos, el sistema de *la pensée unique* no había dejado más que una alternativa de sabor amargo.

La arrogancia y el ostracismo de la clase política hicieron el resto. Al excluir al FN de cualquier presencia en la Asamblea Nacional mediante la eliminación de la representación proporcional y al escudarse a sí mismo contra cualquier arreglo de cuentas con la corrupción, el *establishment* simplemente confirmó las denuncias de Le Pen que lo veían como una conspiración de privilegio, lanzada con un don de oratoria que ninguno de sus trajes pudo igualar. Cuanto más se unían derecha e izquierda para tratar al FN de paria, más crecía su atractivo como excluido del sistema. El racismo explícito contra los inmigrantes árabes y un antisemitismo de algún modo más amortiguado tomaron su lugar en el repertorio generalizado de un populismo estridente. Los dos hitos que finalmente quebraron la hegemonía liberal –el multiculturalismo y el republicanismo enfrentados en una relación de tensión y la resistencia de la opinión pública a las virtudes del mercado– fueron precisamente el terreno propicio para su florecimiento, en el punto de cruce más sensible entre ambos.

Los límites del FN como fenómeno político fueron, al mismo tiempo, siempre claros. Eludido por la derecha luego de furtivas propuestas de Chirac y dependiente en extremo de la personalidad de Le Pen, carecía de un cuadro de profesionales y nunca adquirió experiencia administrativa, vegetando entre elecciones en una subcultura resentida. Su estilo pendenciero en las campañas electorales resultaba, a la vez, alarmante y cautivador. Especialmente, su carta maestra (la cuestión de la inmigración) era inherentemente restrictiva. El atractivo del fascismo entre las guerras se había asentado sobre una desarticulación social masiva y el espectro de un movimiento obrero revolucio-

nario, una gran distancia con el pulcro paisaje de la Quinta República. Casi por definición, la inmigración es un fenómeno de minorías, mientras que la lucha de clases, ciertamente, no lo era. En consecuencia, las respuestas xenófobas a este fenómeno, por desagradable que ello sea, poseen un mínimo poder de multiplicación política. Aron, quien había presenciado el advenimiento del nazismo en Alemania y hablaba con fundamento, lo comprendió desde un principio, criticando la sobrestimación del pánico generado por el FN. En efecto, a partir de los ochenta, sus resultados electorales oscilaban dentro de un rango fijo, nunca muy por debajo del promedio nacional del 10%, ni por encima del 15.

En 2000, el sistema político atravesó su cambio más radical desde la época de De Gaulle. Chirac y Jospin, cada uno de ellos esforzándose por obtener ventaja en las elecciones presidenciales de 2002, confabularon para reducir la duración del mandato presidencial de siete años a cinco, con Girard como intermediario. Al parecer, el objetivo de esta modificación radicaba en reducir la posibilidad de “convivencia”, la posesión del Elíseo y de Matignon por partidos rivales, bastante frecuente desde 1986, para otorgar así mayor unidad y eficacia al gobierno, muchas veces comprometido por las tensiones entre el presidente y el primer ministro. De hecho, el objetivo real era el incremento masivo del poder presidencial, con la promesa de una personalización extrema del sistema político en línea con el uso americano, dado que resultaba claro que, si las elecciones para los cargos de los poderes Ejecutivo y Legislativo tenían lugar el mismo año, en la sociedad altamente centralizada de Francia, el mandatario electo podría casi automáticamente crear una mayoría doblegada a su favor en la Asamblea Nacional, en el mismo momento de su propia elección, como ha sucedido siempre desde 1958. El resultado sólo podía ser el debilitamiento de una Legislatura ya suficientemente inerte y la acentuación del excesivo poder del Ejecutivo, que Furet había dado en llamar una patología nacional. El gobierno convocó un plebiscito para ratificar la pretendida reducción del sistema constitucional de pesos y contrapesos. Apenas se hizo presente el 25% del electorado, dos quintos del cual votaron a favor de un cambio pregonado por el poder institucional como un paso adelante en la democracia francesa, en sintonía con los países desarrollados del resto del mundo.

Sin embargo, quedaba aún un problema potencial. El calendario electoral existente requería que las elecciones de representantes de la Asamblea se celebraran a fines de marzo de 2002 y la elección presidencial entre los meses de abril y mayo, lo que alteraba el orden de las cosas, al permitir la posibilidad de que el voto de legisladores pudiese determinar el voto del Ejecutivo, al contrario de lo esperado. Convencido de la estima del electorado, Jospin propugnó una prórroga

de tres meses del mandato de la Asamblea actual, con el fin de remover los obstáculos en el camino por la conquista del Eliseo. Pocas manipulaciones constitucionales en rédito propio fueron tan calamitosas.

La campaña presidencial de la primavera de 2002 tenía como principales candidatos a Chirac y Jospin, cuyas plataformas presentaban una retórica casi indistinguible. Cuando se dieron a conocer los resultados de la primera vuelta, la dispersión de votos de la izquierda pluralista (integrada por socialistas, comunistas, verdes y radicales de izquierda) entre las candidaturas constituyentes –todas ellas simbólicas, salvo la del primer ministro– dejaron a Jospin fuera de carrera con un humillante 16,18% de los votos; ello permitió a Le Pen, con 195 mil votos más, pelear la segunda vuelta contra Chirac, quien había obtenido un miserable 19,88%, un nadir para cualquier presidente en ejercicio. Si las elecciones legislativas hubiesen precedido a las presidenciales, casi con certeza la coalición de Jospin hubiera resultado vencedora, en tanto que el voto combinado de la izquierda que podría haber recibido –si el resultado obtenido en abril fuera un indicio– superaba en más de un 10% el resultado de la derecha, lo que habría sido un pasaje directo al Eliseo.

No obstante, el rasgo más desconcertante de la elección presidencial no radicó en el grosero error de cálculo del PS, ni en la ventaja de Le Pen sobre Jospin. De hecho, no se registró un incremento neto del voto combinado de la ultraderecha, en comparación con las cifras de 1995⁴¹. La nota destacada fue la profundidad de la antipatía popular hacia las instituciones políticas en general. El voto de cualquiera de los candidatos fue superado ampliamente por el número de abstenciones y de votos en blanco o nulos, que alcanzó cerca del 31%. Otro 10,4% del electorado se inclinó por los candidatos rivales trotskistas de extrema izquierda; mientras que el 4,2% fue para la causa de la caza y la pesca. En total, casi dos de cada tres electores franceses rechazaron el ajeo menú de consensos en oferta.

La reacción institucional fue unánime. Lo que importaba era únicamente un hecho apocalíptico. Según se afirmó en una declaración emblemática, “A las ocho en punto del 21 de abril, una mortificada Francia y un mundo estupefacto fueron testigos de un cataclismo: Jean-Marie Le Pen había derrotado a Lionel Jospin” (Chevallier et al.,

41 Le Pen obtuvo 230 mil votos más que en 1995 y el partido disidente de su viejo lugarteniente Bruno Mégret computó 670 mil, lo que implica un aumento total de 900 mil votos. Pero, en 1995, Philippe de Villiers, que apuntaba al mismo electorado, había obtenido 1.440.000 votos; en 2002, su Movimiento por Francia, no ingresó en la carrera a la presidencia.

2002: 448)⁴². Muchas eran las manos que se refregaban con nerviosismo. Los medios rebalsaban de editoriales, artículos, reportajes y sollicitadas que vaticinaban a los franceses un futuro oscuro y que, ahora, debían unir sus fuerzas a Chirac para salvar a la República. La juventud se manifestaba en las calles, la izquierda oficial corrió al lado del presidente e, incluso, muchos representantes de la extrema izquierda decidieron que era el momento del “no pasarán” y que ellos también debían respaldar al candidato de la derecha. Temeroso de ser derrotado en un debate con Le Pen, Chirac –quien se aseguraría de avergonzar a su rival mediante la revelación de negociaciones secretas del pasado entre ambos– rechazó toda propuesta de debate televisivo y, sabiendo el resultado de antemano, apenas se dedicó a su campaña electoral.

Como es debido, en segunda vuelta obtuvo una mayoría del 82%, digna de un presidente mexicano en el apogeo del PRI. En su margen izquierdo, sus votos casi alcanzaron la talla de Albania. En el término de quince días, los medios pasaron de la histeria al éxtasis. El honor de Francia había sido magistralmente restaurado. Tras una incomparable demostración de responsabilidad civil, el presidente podía ahora ponerse a trabajar con un nuevo sentido de propósito moral y el país otra vez mostraba su frente en alto al mundo. Los comentaristas versados observaron que esta era la mejor hora de Francia desde 1914, cuando la nación se reunió en una sagrada unión contra otro enemigo mortal.

En realidad, si se permite la analogía, la unanimidad de 2002 guardaba más estrecha relación con la de Bordeaux en 1940, cuando la Asamblea Nacional de la Tercera República votó abrumadoramente para otorgar el poder a Pétain, convencida de que era una necesidad patriótica para evitar una catástrofe. En esta oportunidad, la tragedia se repitió a sí misma como una farsa, ya que no existía siquiera señal de una emergencia para garantizar la consagración de Chirac. En la primera vuelta electoral, el voto combinado de la derecha era ya 75% más alto que el del FN y su escisión, lo que representaba más de cuatro millones de votos. Al mismo tiempo, la ausencia de un contraste mayor en las ideas y políticas de Chirac y Jospin dejó en claro que muchos de los votos a favor del último, de todos modos, migrarían al primero en la segunda vuelta. Nunca existió ni la menor oportunidad de que Le Pen ganara la presidencia. Los frenéticos llamados de la izquierda para alinearse detrás de Chirac fueron perfectamente inútiles y sólo sirvieron para asegurarse un triunfo arrasador en las elecciones legis-

|||||

42 *La V République. 1958-2002. Histoire des institutions et des régimes politiques en France*, es una “obra de referencia” según sus propios editores.

lativas de junio, cuando, como recompensa por su propia degradación, la derecha asumiría el control de la Asamblea Nacional con la mayoría más amplia en la historia de la Quinta República y Chirac adquiriría una plenitud de poder del que nunca antes había gozado. Fue esta una *journée des dupes*⁴³ para guardar en la memoria.

Las salvajes oscilaciones del voto en este carrusel ideológico –con Chirac transformado de un símbolo de inutilidad y corrupción, con el crédito de menos de un séptimo del electorado, en un ícono de autoridad y responsabilidad nacional en un abrir y cerrar de ojos– pueden ser tomadas, sin embargo, como síntoma de un patrón subyacente de la cultura política del país. Durante la Quinta República, los franceses resistieron crecientemente su organización colectiva. Actualmente, menos de un 2% del electorado integra algún partido político, por mucho, la cifra más baja en la Unión Europea. Aún más impactante es el extraordinariamente bajo nivel de sindicalización. Tan sólo un 7% de la fuerza de trabajo forma parte de una asociación sindical, cifra muy por debajo incluso de EE.UU., donde (todavía en caída) es del 11%; muy por debajo de Austria o Suecia, donde los sindicatos aún representan entre dos tercios y cuatro quintos de la población activa. El reducido tamaño de las organizaciones industriales y políticas habla, sin lugar a dudas, de rasgos individualistas fuertemente arraigados en la cultura y la sociedad francesas, ampliamente remarcados por nativos y extranjeros por igual: en muchos aspectos más sólidos que sus más celebrados pares estadounidenses, debido a la menor presión de la conformidad moral.

No obstante, la aversión francesa a las formas convencionales de asociación civil no significa, necesariamente, privatización. Por el contrario, la paradoja de esta cultura política es que los bajísimos índices de organización permanente coexisten con una propensión excepcional a la combustión espontánea. Una y otra vez, formidables movilizaciones populares pueden fácilmente materializarse de la nada. La gran revuelta de mayo y junio de 1968 –aún la más grande e impresionante manifestación de entidad colectiva de la historia europea de posguerra– es el ejemplo moderno emblemático, que ningún gobernante posterior de Francia ha olvidado.

Las calles han desafiado y confrontado a sucesivos gobiernos desde entonces. En 1984, Mauroy perdió el poder luego de que un intento por reprimir la educación privada desatara una movilización confesional masiva en defensa de las escuelas religiosas, que reunió a

medio millón de manifestantes en Versalles y un millón en los bulevares de París. En 1986, las protestas encabezadas por cientos de miles de estudiantes, de universidades o liceos indistintamente, que se batían contra la policía antidisturbios y que tuvieron como saldo la muerte de un joven manifestante, obligaron a Chirac a abandonar sus planes de “modernización” de la educación superior. Su gobierno nunca se recuperó. En 1995, los proyectos de Juppé tendientes al recorte y la reorganización de la seguridad social chocaron con seis semanas de huelgas que paralizaron todo tipo de servicio público y desataron un clima de turbulencia nacional que concluyó en una rotunda victoria para el movimiento. En poco más de un año, también Juppé estaba fuera del poder. En 1998 fue el turno de los camioneros, los jubilados y los desempleados de amenazar el régimen de Jospin. Conscientes de que esta clase de tornados sociales podían surgir de repente en su contra, en medio de un cielo claro, los gobiernos aprendieron a ser cautos.

Las señales de esta dualidad característica –la coexistencia de atomización civil y la inflamabilidad popular– pueden encontrarse en las estructuras profundas de gran parte del pensamiento francés. Ellas constituyen uno de los antecedentes de la teoría de Jean-Paul Sartre sobre el contraste entre la dispersión de las “series” y la soldadura del “grupo juramentado” –y los intercambios entre ambos– incluida en su *Critique de la raison dialectique*⁴⁴. Sin embargo, el efecto más distintivo del problema ha sido producir una línea de pensadores para los que, básicamente, los lazos sociales nacen siempre de la fe más que de la razón o la voluntad. Los orígenes de esta concepción se retrotraen a la insistencia de Rousseau –en reveladora oposición a su propia interpretación voluntarista de la voluntad general– en que una sola religión civil podría fundar la estabilidad de una república. El sarcasmo en que cayó el Culto del Ser Supremo con posterioridad a la derrota de los jacobinos no desprestigió el tema, que atravesó una serie de metamorfosis conservadoras a lo largo del siglo XIX. Alexis de Tocqueville asumió la convicción de que las creencias dogmáticas eran la fundación indispensable de todo orden social, pero especialmente de las democracias como la de EE.UU., donde la religión era omnipresente de un modo en que nunca lo fue en Europa. Auguste Comte concibió la misión del positivismo como el establecimiento de una Religión de la Humanidad que podría atemperar la división de clases desbaratando el mundo de la Revolución Industrial. Antoine Cournot sostenía la imposibilidad

|||||

44 N. del E.: Hay traducción castellana: *Critica de la razón dialéctica* (Buenos Aires: Losada, 1963).

presente y futura de una construcción racional de la soberanía, dado que los sistemas políticos siempre se asentaban, en última instancia, en la fe o la fuerza. En algunos aspectos, desde la postura más radical, Durkheim invirtió los términos de la ecuación con su famosa idea de que la religión es la sociedad proyectada al infinito.

Lo que todos estos pensadores rechazaban era la idea de que la sociedad pudiese ser el resultado de la acumulación racional de intereses de actores individuales. La rama de la Ilustración que produjo la tradición utilitaria en Inglaterra se tornó en una rama mustia en la Francia posrevolucionaria. No ha surgido desde entonces una concepción similar de la vida política. Benjamin Constant, quien sostuvo las ideas más próximas a esta hipótesis, apenas trascendió como un semiextranjero perdido en la memoria. En el siglo XX, la misma visión subyacente de lo social resurgió entre las guerras, con un tinte semi-surrealista, en las teorías de lo sagrado propuestas por Roger Caillois y Georges Bataille en el Collège de Sociologie. A fines de siglo, esta línea intelectual ha enfrentado aún más avatares en la obra de dos de los pensadores más originales del ala izquierda, en conflicto con toda la ortodoxia circundante. A comienzos de los ochenta, Régis Debray anticipaba una teoría de la política fundada en la necesidad constitutiva y la incapacidad de toda agrupación humana de autoproverse una identidad y continuidad internas, con la consecuente dependencia de una autoridad superior –por definición, religiosa, en su sentido más amplio– como condición esencial de su integración.

En esta versión, expuesta en su *Critique de la raison politique* (1981), la teoría buscaba explicar el motivo por el cual el nacionalismo, con sus cultos característicos de la eternidad de la Nación y la inmortalidad de sus mártires, constituía una fuerza histórica más poderosa que el socialismo por el que Debray había luchado alguna vez en Latinoamérica. Para el momento de la publicación de *Dieu, un itinéraire* (2001), se había tornado en una relación comparativa de cambios en las ecologías, las infraestructuras y las ortodoxias del monoteísmo occidental, desde el 4000 AC hasta el presente, que considera a la religión como una constante antropológica de todos los tiempos, no obstante la variabilidad de sus formas históricas, el horizonte permanente de cualquier cohesión social duradera. Continuó acompañando estas especulaciones tendientes a una reconciliación con el *statu quo* con intervenciones políticas consideradas escandalosas por el consenso parisino –comentario mordaz sobre la guerra de la OTAN en Yugoslavia, aún una referencia de la sensibilidad *bien-pensant*, tanto en París como en Londres. Quizá en un acto de redención personal, Debray se ha comprometido, desde entonces,

a preparar el terreno para el golpe franco-americano en Haití, aunque el *establishment* apenas puede contar con él.

Un caso similar es el jurista más incisivo de Francia, Alain Supiot. Fundándose en el trabajo del filósofo legal independiente Pierre Legendre, Supiot ha renovado la idea de que todos los sistemas de creencias significativos requieren una fundación dogmática fuertemente sustentada en sus cimientos, para malestar de sus devotos, en dos de los credos más apreciados de nuestros tiempos: el culto del libre mercado y el culto de los derechos del hombre⁴⁵. Aquí también la lógica del argumento –brillantemente expuesto en cada caso– es ambigua:

***Un país que apenas ha traducido a
Fredric Jameson o a Peter Wollen
[...] puede bien denominarse una
retaguardia en el intercambio
internacional de ideas.***

al mismo tiempo que desmitifica los dos credos, considera también a cada uno de ellos como un último ejemplo de una norma universal, una necesidad más allá de la razón, de la misma coexistencia humana. Interviene aquí un pensamiento francés habitual. El hecho de que la genealogía de dichos reclamos sea tan distintivamente nacional no los descalifica en sí mismos: toda verdad general tiene un origen local. Pero la dificultad que señalan es un conflicto arquetípicamente francés. Sin la asociación libre de agentes independientes para forjar o alterar su condición: ¿cuál será el *pneuma* que pueda transformarlos inesperadamente, de un día para otro, en una fuerza colectiva capaz de sacudir a la sociedad de sus raíces?

Para los custodios del *statu quo*, estos son pensamientos vespertinos, que se diluyen rápidamente con las primeras luces de un excepcional amanecer en la historia francesa. “Nunca antes el país ha tenido tanto poderío económico o tanta riqueza”, festejaba Jean-Marie Colombani en *Les infortunes de la République* (2000). “Nunca antes el dinamismo del país ha estado tan bien equipado para ser la locomotora económica de Europa”. O lo que es aún mejor: “nunca antes se ha senti-

45 Para mayores consideraciones, ver su obra *Homo Juridicus* (Supiot, 2005).

do en Francia una ‘alegría de vivir’ tan palpable como en estos albores del siglo XXI” (Colombani, 2000: 165). Con frecuencia, las grandilocuencias de este tipo son barridas por fuertes corrientes subterráneas. Gran parte del contenido de esta obra, que concluye con esta perorata, se aboca a advertir sobre el daño causado por críticos como Debray o Bourdieu a la sana comprensión que los franceses tienen de sí mismos. De hecho, el editor de *Le Monde* podría haber dirigido la vista hacia el interior de su casa. El retroceso de la ola liberal en Francia dejó una variedad de objetos perturbadores sobre la playa.

Entre ellos se encuentra el notorio éxito de la antítesis diaria en la publicación mensual que lleva su nombre: *Le Monde diplomatique*, con tanto en común con el diario de Colombani como, en el extremo opuesto, lo que tiene hoy el *Komsomolskaya Pravda* con el original. Bajo la dirección editorial de Ignacio Ramonet y Bernard Cassen, ha sido un percutor enérgico de cada máxima del repertorio neoliberal y neoimperial, ofreciendo una cobertura crítica del mundo de la política en tajante contraste con el mermante perímetro de atención de *Le Monde*. Con casi un cuarto de millón de lectores en Francia, *Le dipló* se ha convertido en una institución internacional, con más de veinte ediciones impresas en idiomas locales en el extranjero, desde Italia hasta América Latina y desde el mundo árabe hasta Corea, a las que se suman veinte publicaciones más en Internet, que incluyen a Rusia, Japón y China: en total, una audiencia de un millón y medio de lectores. Ninguna otra voz francesa contemporánea ha logrado este alcance global.

Asimismo, el periódico no sólo fue un antídoto contra la sabiduría reinante, sino también un organizador. Con posterioridad a la crisis financiera asiática de 1997, creó ATTAC, una “asociación para la educación popular” –actualmente con sucursales en toda la Unión Europea– para estimular los debates y las propuestas rechazadas por el Fondo Monetario Internacional y la Comisión Europea. Para cualquier publicación, el desempeño de una función organizacional implica pagar un costo –habitualmente, una aversión a enfadar a sus lectores, revés del cual *Le dipló* no ha podido escapar. Con todo, su función inspiradora ha sido notable. Cuatro años después, *Le Monde diplomatique* y ATTAC fueron factores esenciales en la creación del Foro Social Mundial de Porto Alegre, en el lanzamiento del movimiento altermundialista, que desde entonces se ha convertido en el principal punto de unión de los opositores al orden existente en las diferentes latitudes. Aquí, en un escenario transnacional desconocido, Francia retomó parte de su lugar histórico como territorio de vanguardia de la izquierda, actuando como propulsor de ideas y fuerzas radicales más allá de sus fronteras.

Una fusión similar de efectos nacionales y globales puede encontrarse en cualquier lugar en la *gauche de la gauche* surgida en la década pasada. La bigotuda figura de José Bové simboliza otra de sus facetas. ¿Qué mejor arquetipo de Francia que este fabricante de Roquefort de Larzac, adversario de General Motors y McDonald's? Si el movimiento alterglobalizador cuenta con sus héroes internacionales, el carismático granjero que fundó la Confederación Campesina dentro del país y ayudó a la creación de Vía Campesina a nivel internacional –en actividad desde el Macizo Central hasta Palestina y Río Grande do Sul– se encuentra entre ellos. Típicamente, los medios franceses toleraron su presencia mientras pudieron tratarlo como una pieza de folklore inofensiva. Pero cuando tuvo el coraje de criticar a Israel, otra fue la situación. De la noche a la mañana, Bové se convirtió en un *bête noire*, un demagogo de mala reputación que daba al país una mala imagen en el exterior.

El rol de Pierre Bourdieu en estos años pertenece a la misma constelación. Hijo de un cartero en una remota villa de Béarn, en la frontera con España, su trayectoria presenta gran similitud con la de Raymond Williams, hijo de un ferroviario en la frontera con Gales, y que era además consciente de la afinidad. Bourdieu y Williams compartían el duro ascenso desde sus orígenes hasta un cargo de elite en la academia y, también, el sentimiento común de una aguda enajenación en el mundo de los *cumulard* y de la *hight table*, que los hizo más radicales tras adquirir una reputación estable. Incluso las objeciones típicas a su prosa –que los críticos, con su mirada aguzada por la hostilidad política, caracterizaban como de una densidad reiterativa y sobre-elaborada?– tenían similitud. Para ambos, la experiencia central que establecía toda la agenda de una vida de trabajo era la desigualdad. En el caso de Bourdieu, las refinadas páginas de su *Esquisse pour une auto-analyse*⁴⁶ –que escribió justo antes de su muerte– son sus recuerdos del mundo oscuro y violento de sus años escolares en el liceo de Pau (Bourdieu, 2004: 117-127).

Luego de su iniciación en la sociología en Argelia –es sorprendente la cantidad de líderes intelectuales franceses que, de un modo u otro, fueron marcados por su estadía en la colonia: Braudel, Camus, Althusser, Derrida, Nora–, Bourdieu desarrolló su línea de trabajo en dos direcciones principales: el estudio de los mecanismos de desigualdad en la educación y la estratificación en la cultura. Estas fueron las

|||||

46 N. del E.: Hay traducción castellana: *Autoanálisis de un sociólogo* (Barcelona: Anagrama, 2006).

investigaciones –*Homo Academicus*, *La distinction*, *Les règles de l'art*– que lo hicieron famoso. Sin embargo, en la última década de su vida, desanimado por el trato de los sucesivos gobiernos a los pobres y desprotegidos, Bourdieu dirigió su atención al destino de los perdedores en Francia y a los sistemas político e ideológico que los confinaban a ese lugar. *La misère du monde*, que apareció dos años antes de la explosión social de fines de 1995, puede leerse como un documental anticipado de esta. En su momento, Bourdieu asumió el liderazgo en la movilización de apoyo intelectual a los huelguistas, en contra del gobierno y sus defensores en los medios y en el ámbito académico. Pronto se ubicaría al frente de las luchas sobre la inmigración ilegal, en defensa de los “sin papeles”, convirtiéndose en la voz más autorizada de la opinión no subyugada en Francia. *Raisons d'agir*, la guerrilla intelectual que creó para desestabilizar al consenso, se especializó en flanquear ataques contra la prensa y la televisión: *Les nouveaux chiens de garde* de Hamili y el propio *Sur la télévision* de Bourdieu fueron dos importantes armas dentro de su arsenal. En la época en la que murió, Bourdieu estaba planeando los Estados Generales de los Movimientos Sociales en Europa. Su amigo Jacques Bouveresse –líder filosófico semianalítico, un pensador atractivo pero de distinta clase– brindó a Bourdieu el que fuera, quizá, el mejor de los tributos, no sólo al escribir bien sobre él, sino también contribuyendo a un proyecto común, ofreciendo en *Schmoeck* (2001) sus reflexiones agudas sobre Karl Kraus y el periodismo moderno.

La intransigencia de Bourdieu consistió en una negación a la reflexión sometida al marco de las ciencias sociales. Una tendencia similar puede apreciarse en el mejor cine francés de los últimos años: películas como *L'emploi du temps* de Laurent Cantet o *La vie rêvée des anges*⁴⁷ del también sociólogo Eric Zoncka, que muestran las crueldades y la destrucción del *vivre heureux*⁴⁸ de Colombani. Francia presenció, quizás también, el intento más ambicioso hasta ahora de definir la forma global de las mutaciones del capitalismo de fines del siglo XX, en una obra cuyo título recuerda, deliberadamente, el clásico de Weber en sus orígenes. *Le nouvel esprit du capitalisme* (1999) de Luc Boltanski y Eve Chiapello⁴⁹ vincula la sociología industrial, la economía política y la investigación filosófica en un amplio panorama de las formas en que las relaciones entre el capital y el trabajo se han reconfigurado a fin de

47 N. del E.: Ambos filmes fueron estrenados en América Latina como *El empleo del tiempo* y *La vida soñada de los ángeles*.

48 N. de la T.: En francés en el original. En castellano, “vivir feliz”.

49 N. del E.: Hay traducción castellana: *El nuevo espíritu del capitalismo* (Madrid: Akal, 2002).

absorber la revolución cultural de la década del sesenta y concebir una nueva dinámica de lucro, explotación y emancipación de todos los sedimentos de la ética que preocupaba a Weber. Esta síntesis crítica carece de parangón en los países anglófonos. Sin embargo, al igual que el trabajo de Bourdieu, también sugiere una extraña asimetría dentro de la cultura francesa de las últimas décadas. A excepción de su objeto teórico general, toda su información empírica y casi todas sus referencias intelectuales son nacionales. Esta introversión no ha sido confinada a la sociología. La involución de la tradición de los *Annales* luego de Bloch y Braudel ofrece otro sorprendente ejemplo. Mientras que los historiadores británicos de los últimos treinta o cuarenta años se han distinguido entre sí conforme el alcance geográfico de sus trabajos —a punto tal que apenas existen países europeos que no hayan contado con una contribución sustancial al sentido de su propio pasado, sin mencionar a muchos fuera de Europa⁵⁰—, los historiadores modernos de reputación en Francia se han concentrado predominantemente en su país. Le Roy Ladurie, Goubert, Roche, Furet, Chartier, Agulhon, Ariès: la lista podría extenderse indefinidamente. Los días de Halévy llegaron a su fin.

En un sentido más amplio, si se centra la atención en las ciencias sociales, en el pensamiento político e incluso en algunos aspectos de la filosofía francesa, la impresión es que, por largos períodos ha habido un notable grado de clausura e ignorancia de los desarrollos intelectuales fuera del país. Los ejemplos del atraso resultante son numerosos: un encuentro tardío e incompleto con la filosofía analítica o el neocontractualismo anglosajones; con la Escuela de Frankfurt o el legado de Gramsci; con la estilística alemana o el New Criticism americano; la sociología histórica británica o la ciencia política italiana. Un país que apenas ha traducido a Fredric Jameson o a Peter Wollen y que, incluso, ha sido incapaz de hallar un editor para *Ages of extremes* de Eric Hobsbawm puede bien denominarse una retaguardia en el intercambio internacional de ideas⁵¹.

En lo que respecta a las artes y las letras, el panorama es exactamente opuesto. La literatura francesa bien puede haber declinado su nivel, pero la recepción francesa del mundo literario es

50 Por no escoger más que un ejemplo, entre los muchos posibles para cada caso: Elliot para España; Mack Smith para Italia; Boxer para Portugal; Cartstén para Alemania; Israel para los Países Bajos; Roberts para Suecia; Davies para Polonia; Macartney para Hungría; Needham para China; Lynch para América Latina.

51 N. del E.: La obra fue finalmente traducida al francés, pero por un editor belga (Éditions Complexe de Bruselas) con el sostén de *Le Monde diplomatique*, en 1999. La edición brasileña, simultánea a la inglesa, apareció en 1994 y la castellana unos meses después, con el título *Historia del siglo XX* (Barcelona: Crítica, 1995).

un caso aparte. En este campo, la cultura francesa se ha mostrado excepcionalmente abierta al mundo, con un interés en la producción extranjera que ninguna otra sociedad metropolitana ha podido igualar. Una rápida mirada a cualquiera de las pequeñas librerías de París basta para notar la diferencia. Abundan las traducciones de ficción o poesía de las culturas de Asia, Medio Oriente, África, América Latina y Europa Oriental, a un nivel inimaginable en Londres, Nueva York, Roma o Berlín. Pero esta diferencia presenta consecuencias estructurales. La mayor parte de los escritores de lengua extranjera fuera del corazón atlántico que han ganado reputación internacional lo hicieron mediante un pasaje previo por el francés y no el inglés: desde Borges, Mishima y Gombrowicz, pasando por Carpentier, Mahfouz, Krleža o Cortázar, hasta Gao Xinjiang, escritor chino reciente ganador del Premio Nóbel.

El sistema de relaciones que ha producido este patrón de consagración parisina constituye el propósito de la innovadora obra de Pascale Casanova, *La République mondiale des lettres*, otro destacado ejemplo de una síntesis imaginativa con un fuerte objetivo crítico en los últimos años. Aquí, los límites nacionales de la obra de Bourdieu fueron decisivamente traspasados, en un proyecto que utiliza sus conceptos de capital simbólico y campo cultural para la construcción de un modelo de inequidades globales de poder entre las distintas literaturas nacionales y el espectro de estrategias utilizadas por los escritores de lenguas periféricas del sistema de legitimación, en un empeño por lograr un lugar en el centro. Ninguno de estos intentos tuvo espacio previamente. El alcance geográfico del material de Casanova –desde Madagascar a Rumania, Brasil a Suiza o Croacia a Argelia–, la claridad y agudeza del mapa de relaciones que ofrece esta autora y, no menos, la generosidad con la que explora los dilemas y trucos de los desaventajados, acercan su obra al fervor francés del Foro Social Mundial. Podría denominarse a su trabajo una suerte de Porto Alegre literario, lo que implica considerarla como un comienzo, con argumentaciones y discusiones mucho más encarnizadas por venir. Pero cualquiera sea el resultado de las críticas u objeciones resultantes, *La République mondiale des lettres* –un imperio más que una república, como sugiere Casanova– es susceptible de causar el mismo tipo de impacto liberador que el *Orientalism* de Said, con el que merece compararse⁵².

|||||

52 N. del E.: De ambas obras hay traducción castellana: Casanova, Pascal *La república mundial de las letras* (Barcelona: Anagrama, 2001); Said, Edward W. *Orientalismo* (Madrid: Produfhi/Libertarias, 1993).

Sin embargo, el enigma más grande aún perdura: ¿cómo se explica el extraño contraste entre un cosmopolitanismo literario único y un tan extenso parroquianismo intelectual en Francia? Es tentador preguntarse si la respuesta radica simplemente en la relativa autoconfianza de cada sector: la permanente vitalidad nativa de la historia francesa y la teoría que induce a la indiferencia por la producción extranjera, mientras que el declinante prestigio de las letras francesas exige compensación en el rol de intérprete universal. Podría haber algo de esto, pero de seguro no lo es todo, pues la función de París como capital mundial de la literatura moderna –la cima de un orden internacional de consagración simbólica– ha sido largamente precedida a la pérdida de reputación de los propios autores franceses, que se remonta, al menos, a los tiempos de Strindberg y Joyce, tal como lo demuestra Casanova.

Por su lado, existe un arte paralelo que contradice completamente dicha explicación. La hospitalidad francesa a los rincones más remotos de la tierra ha sido también incomparable en el cine. Cotidianamente, se proyectan en París cerca de cinco veces más películas extranjeras, actuales o pasadas, que en cualquier otra ciudad del mundo. Gran parte de lo que actualmente se denomina “cine del mundo” –iraní, taiwanés, senegalés– debe su difusión a la consagración y financiación francesas. Si directores como Kiarostami, Hou Xiao Xien o Sembene dependiesen de la recepción del mundo anglosajón, pocos fuera de sus tierras nativas tendrían alguna vez un atisbo de sus obras. Sin embargo, esta apertura a la cámara extranjera ha estado allí desde un principio. El brío de la *Nouvelle Vague* surgió del entusiasmo por los musicales y las películas de gangsters hollywoodenses, el neorrealismo italiano y el expresionismo alemán, que brindaron mucho de su vocabulario para reinventar el cine francés. La energía nacional y la sensibilidad internacional fueron inseparables desde el inicio mismo.

Estos contrastes son un recordatorio de que ninguna sociedad, cualquiera sea su envergadura, mantiene una dirección a paso uniforme. Siempre existen contracorrientes y enclaves, desvíos o retrocesos de lo que a la vista parece el camino principal. En la cultura, al igual que en la política, rigen la contradicción y la incoherencia. No impiden el juicio general, pero ciertamente lo complican. No es absurdo hablar de una decadencia francesa desde mediados de los setenta. Pero el sentido actual del término –aquel de Nicolas Baverez, entre otros– que dio origen a *le déclinisme* debe evitarse. Su enfoque se halla dirigido en extremo al desempeño económico y social, entendido como una evaluación de competencia. La historia de posguerra ha demostrado con cuánta facilidad pueden virar las posturas relativas. Los veredictos basados en ellas son, por lo general, meramente superficiales.

El declive en este sentido ha sido algo diferente. Aproximadamente veinte años después del fin de los *trente glorieuses*, el ánimo de las elites francesas no era distinto de la versión democrática de la perspectiva de 1940 y los años sucesivos: un sentimiento generalizado de que el país había sido infectado con doctrinas subversivas que debían purgarse, de la necesidad de recuperar las líneas más saludables del pasado de la nación y, principalmente, de que las formas de una modernidad necesaria debían buscarse en el Gran Poder de la hora y de que era imperiosa su adaptación o adopción para la reconstrucción interna. El modelo americano, más benigno que el alemán, tuvo una duración mayor. Pero, finalmente, incluso algunos de sus adictos se vieron invadidos por la duda. ¿No era posible que al final de esta senda aguardara una impoluta banalización de Francia? La reacción se hizo notar a partir de mediados de los noventa.

Aún dista de ser claro cuán profundo puede llegarse o cuál será el resultado final. El impulso para sujetar una camisa de fuerza neoliberal convencional sobre la economía y la sociedad ha disminuido, pero no ha flaqueado —basta con Maastricht para asegurarlo. Aquello que no pueda lograrse en forma frontal podrá llegar gradualmente, por erosión de las protecciones sociales más que por su ataque, quizá la vía más típica en cualquier caso. La aspiración consiste en una normalización gradual, similar a la que busca el gobierno actual de bajo perfil conducido por Raffarin, con menos riesgos que la normalización galopante que los admiradores esperan de Nicolas Sarkozy, el último *D'Artagnan* de la derecha, y que en las condiciones actuales de Francia podría resultar más efectiva. No será el Partido Socialista, al mando durante 16 de los últimos 24 años, quien frene esta situación. Sus monumentos culturales, la lacra de pacotilla de los *grands travaux* de Mitterrand y de la vulgaridad de las funciones estelares de Jack Lang —merecidamente aborrecidas por la opinión conservadora— fueron el epítome de todo lo que significó el progreso de la banalización.

Fuera del país, las actitudes de la pasión francófila aún común durante entreguerras habían desaparecido casi por completo. Como la mayoría de sus vecinos —o incluso más todavía—, Francia despierta hoy en día sentimientos encontrados. La admiración y la irritación con frecuencia se expresan con la misma intensidad. Pero si el país fuera a convertirse en otro morador dentro de la jaula de las conformidades atlánticas, se dejaría un gran hueco en el mundo. La desaparición de todo lo que ha representado cultural y políticamente, en su diferencia pirotécnica, sería una pérdida de magnitud difícil de asir. Es arduo determinar qué tan cercana es esta posibilidad. Esto recuerda la seca réplica de Smith a Pitt: la nación carga con innumerables ruinas.

Las estratificaciones y las complejidades ocultas del país, la turbulencia periódica subyacente a la pacificada superficie de una sociedad de consumo, los impulsos esporádicos –¿acumulativos o residuales?– que se balancean osadamente a la izquierda de la izquierda y el impaciente pasado de aburrimiento democrático son algunas de las razones para pensar que el juego aún no ha concluido. Tras explicar, lúcida y extensamente, por qué Francia ha dejado de estar sujeta a las líneas de falla revolucionarias de los siglos XIX o comienzos del XX y ha alcanzado, al fin, un orden político estable y legítimo, Raymond Aron concluye, sin embargo, su gran editorial de 1978 con una advertencia: “*Ce peuple, apparemment tranquille, est encore dangereux*”⁵³. Esperemos que así sea.

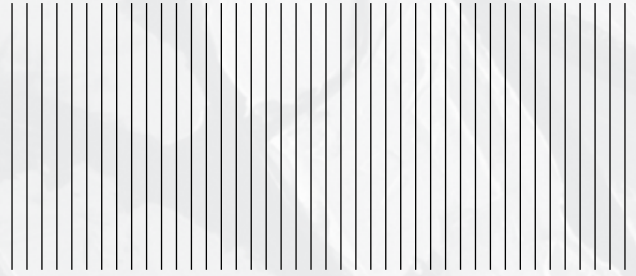
Bibliografía

- Aron, Raymond 1978 “Incertitudes françaises” en *Commentaire* (París) Nº 1.
Baverez, Nicolas 2003 *La France qui tombe* (París: Perrin).
Barthes, Roland 1957 *Mythologies* (París: Seuil).
Beld, David 1997 “Paris blues” en *The New Republic* (Washington DC) Nº 1, 1 de septiembre
Berger, Denis y Maler, Henri 1996 *Une certaine idée du communisme* (París: Éditions du Félin).
Boltanski, Luc y Chiapello, Eve 1999 *Le nouvel esprit du capitalisme* (París: Gallimard).
Bourdieu, Pierre 2004 *Esquisse pour une auto-analyse* (París: Raisons d’agir).
Chevallier, Jean-Jacques; Carcassonne, Guy y Duhamel, Olivier 2002 *La V République. 1958-2002. Histoire des institutions et des régimes politiques en France* (París: Armand Colin).
Colombani, Jean-Marie 2000 *Les infortunes de la République* (París: Grasset).
Daniel, Jean 1999 “Journaliste et historien” en *Commentaire* (París) Nº 84, invierno.
Duhamel, Alain 2003 *Le désarroi français* (París: Plon).
Englund, Steven 1993 “The ghost of Nation past” en *Journal of Modern History* (Chicago) junio.
Finkelkraut, Alain et al. 2002 “Manifeste pour une pensée libre” en *L’Express*, 28 de noviembre.
Furet, François 1982 *L’atelier de l’histoire* (París: Flammarion).
Furet, François 1988a “La France unie” en Furet, François; Julliard, Jacques y Rosanvallon, Pierre *La République du centre. La fin de l’exception française* (París: Hachette).
Furet, François 1988b *La Révolution. De Turgot à Jules Ferry. 1770-1880* (París: Hachette).

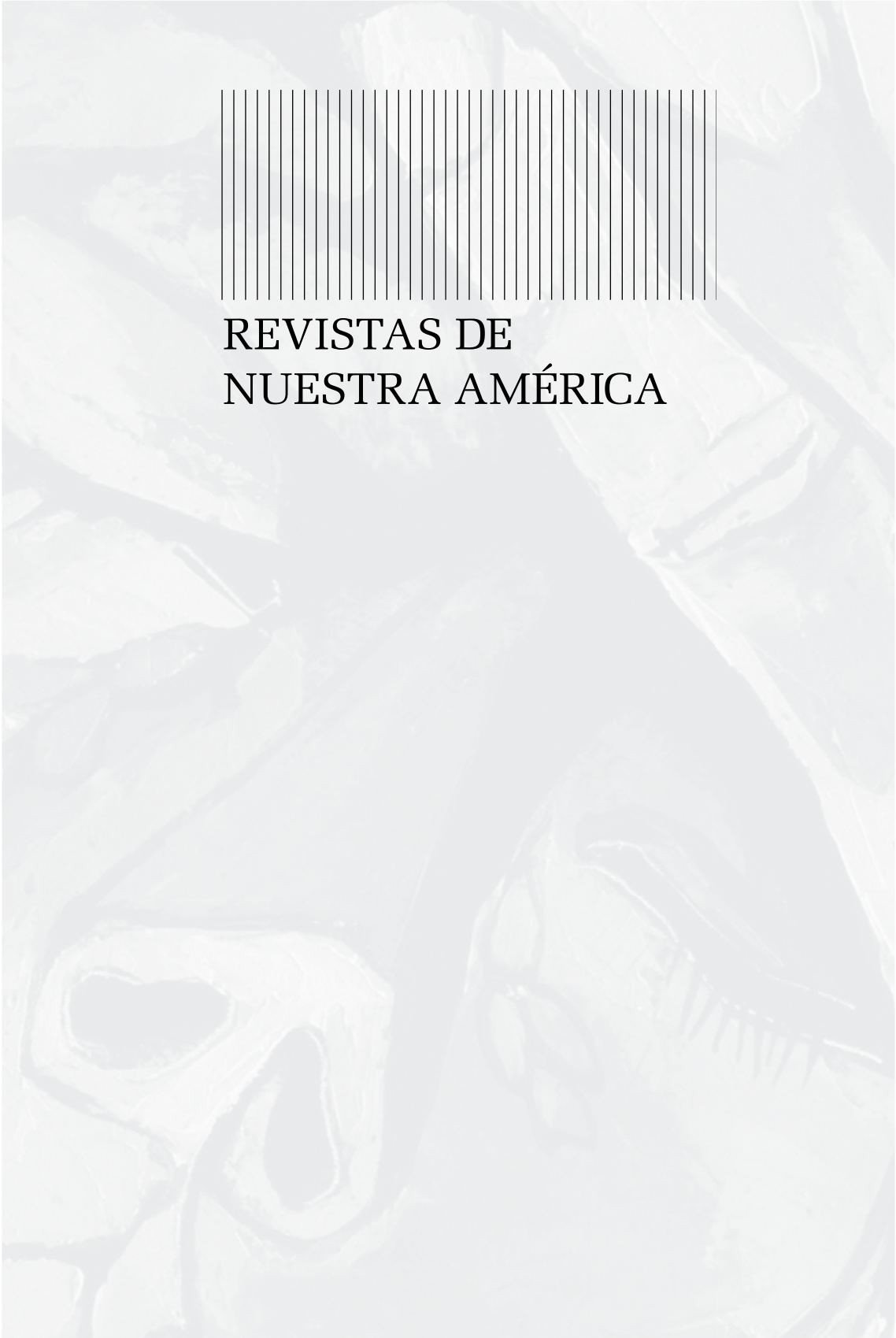
|||||

53 N. de la T.: En francés en el original. En castellano, “Este pueblo, aparentemente tranquilo, es aún peligroso”.

- Furet, François 1995a "Chronique d'une décomposition" en *Le Debat* (París) N° 83, enero-febrero.
- Furet, François 1995b *Le passé d' une illusion* (París: Robert Laffont/Calmann-Lévy).
- Furet, François 1997a "L'énigme française" en *Le Débat* (París) N° 96, septiembre-octubre.
- Furet, François 1997b "L'idée française de la Révolution" en *Le Débat* (París) N° 96, septiembre-octubre.
- Furet, François 1999 *Un itinéraire intellectuel. L'historien journaliste, de France "Observateur" au "Nouvel Observateur" (1985-1997)* (París: Calmann-Lévy).
- Furet, François y Richet, Denis 1965-1966 *La Révolution* (París: Hachette/Réalités).
- Furet, François; Julliard, Jacques y Rosanvallon, Pierre 1988 *La République du centre. La fin de l'exception française* (París: Hachette).
- Grémion, Pierre 1999 "Ecrivains et intellectuels à Paris. Une esquisse" en *Le Débat* (París) N° 103, enero-febrero.
- Halimi, Serge 1997 *Les nouveaux chiens de garde* (París: Liber/Raisons d'agir).
- Halimi, Serge 2003 "Un débat intellectuel en trope-l'oeil" en *Le Monde diplomatique* (París) enero.
- Kaplan, Steven 1993 *Adieu 89* (París: Fayard).
- Le Débat* 1992 "L'utopie démocratique à l'américaine" N° 69, marzo-abril.
- Le Débat* 1997 "L'Amérique de Clinton" N° 94, marzo-abril.
- Le Roy Ladurie, Emmanuel 1981 "L'idiologie française" en *Le Débat* (París) N° 13, junio.
- Lindenberg, Daniel 2002 *Le rappel a l'ordre. Enquête sur les nouveaux réactionnaires* (París: Seuil).
- Manent, Pierre 1987 *Histoire intellectuelle du libéralisme. Dix leçons* (París: Hachette).
- Nora, Pierre 1961 *Les français d'Algerie* (París: Gallimard).
- Nora, Pierre 1980 "Que peuvent les intellectuels?" en *Le Débat* (París) N° 1, mayo.
- Nora, Pierre 1981 "Un idéologue bien de chez nous" en *Le Débat* (París) N° 13, junio.
- Nora, Pierre 1982 "Au milieu de gué" en *Le Débat* (París) N° 21, septiembre.
- Nora, Pierre 1984 "Entre mémoire et histoire" en *Les lieux de mémoire* (París: Gallimard) Tomo I.
- Nora, Pierre 1986 "Presentation" en *Les lieux de mémoire. La Nation* (París: Gallimard) Tomo I.
- Nora, Pierre 1990 "Diz ans de Débat" en *Le Débat* (París) N° 60, mayo-agosto.
- Nora, Pierre 1992 "Comment écrire l'histoire de France" en *Les lieux de mémoire. Le France* (París: Gallimard) Tomo I.
- Péan, Pierre y Come, Philippe 2003 *La face cachée du "Monde". Du contre-pouvoir aux abus de pouvoir* (París: Mille et Une Nuits).
- Remond, René 2002 "Inestabilidad legislativa, continuidad política" en *Le Débat* (París) N° 110, mayo-agosto.
- Supiot, Alain 2005 *Homo Juridicus* (París: Seuil).
- Véron, Nicolas 2004 "Les heureuses mutations de la France financère" en *Commentaire* (París) N° 104, invierno.
- Woloch, Isser 1990 "On the latent illiberalism of the French Revolution" en *American Historical Review* (Chicago) diciembre.



REVISTAS DE
NUESTRA AMÉRICA



A cuarenta años de *Pensamiento Crítico*

Fernando Martínez Heredia

Resumen

La revista cubana *Pensamiento Crítico* lanzó su primer número en febrero de 1967. Órgano del “grupo de la calle K” del Departamento de Filosofía y Letras (La Habana, Cuba) tuvo por principal objetivo aunar teoría y práctica en el análisis concreto de los problemas que enfrentaba la revolución cubana. En este escrito, Fernando Martínez Heredia selecciona un editorial del primer número de *Pensamiento Crítico* y un fragmento del discurso que ofreciera al recibir el Premio Nacional de Ciencias Sociales. Con esta síntesis, Martínez Heredia procura valorar la revista en aquello que juzga fue su principal aporte en el combate de las ideas para la revolución cubana. “Otro es su mundo y es ella misma”, sostiene

Abstract

The Cuban Journal *Pensamiento Crítico* released its first issue in February 1967. This member of the “K Street group” at the School of Philosophy and Letters (Havana, Cuba) aimed mainly at integrating theory and practice in the specific analysis of the problems faced by the Cuban revolution. In this piece of writing, Fernando Martínez Heredia picks out an editorial from the first issue of *Pensamiento Crítico* and a fragment of the speech delivered on occasion of the National Award on Social Sciences. With this brief, Martínez Heredia seeks to appreciate the journal in what he considers its key contribution in the struggle of ideas for the Cuban revolution. “The world is another, and yet it is the same”, states Martínez Heredia.

CvE

Año I
Nº 1
Junio
2008

ne Martínez Heredia. En su proceso contemporáneo, la revolución cubana relanzó su gran desafío anticapitalista una vez más en medio de una tremenda guerra cultural.

In its contemporary process, the Cuban revolution launched its great anticapitalist challenge once again in the midst of a tremendous cultural war.

Fernando Martínez Heredia

Doctor en Derecho por la Universidad de La Habana. Profesor Titular Adjunto de la mencionada institución e investigador del Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana “Juan Marinello”. Director de la revista teórica mensual *Pensamiento Crítico* (1967-1971) y miembro de los consejos editoriales de *América Libre*, *Caminos*, *Debates Americanos* y del *Anuario de la Fondazione Che Guevara*.

Doctor of Law at the Universidad de La Habana (1963). Since 1991, Full Professor of said institution, and researcher at the Center for Research and Development of Cuban Culture “Juan Marinello”. Editor of the monthly theoretical journal Pensamiento Crítico (1967-1971) and member of the editorial boards of America Libre, Caminos, Debates Americanos and the Yearbook of the Fondazione Che Guevara.

Palabras claves

1| Pensamiento Crítico 2| Revolución 3| Socialismo 4| Comunismo 5| Capitalismo

Keywords

1| Critical Thinking 2| Revolution 3| Socialism 4| Comunism 5| Capitalism

Cómo citar este artículo [Norma ISO 690]

MARTÍNEZ HEREDIA, Fernando. A cuarenta años de *Pensamiento Crítico*. *Crítica y Emancipación*, (1): 237-250, junio 2008.

A cuarenta años de *Pensamiento Crítico*

CyE
Año I
Nº 1
Junio
2008

El 22 de diciembre de 2007 se conmemoró en La Habana el 40º aniversario de la aparición de la revista cubana *Pensamiento Crítico*, en el Instituto Cubano de Investigación Cultural “Juan Marinello”. Durante casi cuatro horas, seis participantes de aquel empeño del pensamiento revolucionario de los años sesenta conversamos con más de cien personas, en su mayoría jóvenes deseosos de tomar posesión de toda la memoria del proceso cubano, para enfrentar con más posibilidades los desafíos del presente y del proyecto. A partir de la generosa iniciativa de *Crítica y Emancipación*, reproduzco aquí mi intervención inicial. Como puede comprenderse, no constituye un análisis general ni una valoración desde hoy de aquella revista y sus circunstancias, sino una información para abrir un intercambio, en una coyuntura cargada del interés y la emoción de un hecho largamente esperado.

Para brindarle al lector más elementos, agrego dos textos. Un documento de entonces, el breve editorial del primer número de *Pensamiento Crítico*, publicado en febrero de 1967, que expone claramente nuestra posición; y el fragmento referido a aquella publicación contenido en las palabras que leí al recibir el Premio Nacional de Ciencias Sociales¹. En esas líneas valoro a la revista, lo que a mi juicio significó como parte de la sociedad cubana en revolución y su lugar en el combate de las ideas.

Marxismo y revolución²

Para mí no es nada fácil esta actividad, porque nunca hablo mucho de esto. Al inicio de 1966 fui uno de los fundadores del mensual cultural

|||||

1 El Premio Nacional de Ciencias Sociales le fue otorgado a Fernando Martínez Heredia en el marco de la Feria del Libro de la Habana (La Cabaña, 10 de febrero de 2007).

2 Intervención en la Mesa de Debate “Marxismo y revolución a 40 años de la fundación de la revista *Pensamiento Crítico*”. Actividad convocada por el Instituto “Juan Marinello”, la Cátedra “Antonio Gramsci”, la Casa de las Américas, la revista *Temas* y el Taller “Revolución Bolchevique, historia de la URSS y Cuba. Análisis crítico socialista desde el siglo XXI”.

fernando.martinez.heredia

El caimán barbudo, alianza fraternal entre el grupo al que pertenecía y algunos poetas, para tener un órgano de expresión propio. En 1996 me invitaron a una reunión con los fundadores, pero no me daban la palabra –otros compañeros eran muy entusiastas–, hasta que Guillermo Rodríguez Rivera dijo: “¿Por qué no dejan hablar a Fernando, que hasta ahora está callado?”. Entonces les dije: “Yo sé estar callado. Incluso he estado veinte años callado”. Lo cual no es una expresión poética, se corresponde con la realidad. Por eso les decía que no me es fácil.

No me haré el ingenuo diciendo que nosotros no sabíamos lo que estábamos haciendo. Sí sabíamos lo que hacíamos. Pero no creíamos que tuviera la importancia que tuvo. Cuando uno está metido en cuestiones de lucha, lo que hace es luchar. En enero pasado, con motivo del Premio Nacional de Ciencias Sociales, me preguntaron sobre la revista *Pensamiento Crítico*, y dije que no nos planteamos qué llegaría a ser, sino que la hacíamos.

La revista fue el órgano de uno de los grupos revolucionarios de aquellos años sesenta: “el grupo de la calle K”³. Saverio Tuttino, corresponsal de *L’Unitá* en La Habana, publicó un artículo en la principal revista cultural comunista del mundo de entonces, *Rinascita*, llamado “*El caimán barbudo* habla de filosofía”. Comenzaba así: “Muy cerca de los viejos muros de la Universidad de La Habana, pero convenientemente fuera de ellos, está el Departamento de Filosofía...”. Eso tampoco era una imagen. Formalmente éramos de la Universidad, pero realmente nuestra posición era independiente, porque era imprescindible. La revolución cubana no cabía, ni en sus realidades ni en sus necesidades, dentro de los marcos que existían para las revoluciones. Eso hacía que, en la práctica, fuera una herejía. Pero era necesario que fuera una herejía también en el pensamiento. Cuando ya funciona, el capitalismo siempre sigue funcionando; se autocorrigue, incluso se alimenta de lo que un tiempo fueron rebeldías contra él, para renovar su hegemonía. El socialismo funciona de otra manera, específica; no es la continuación de una evolución del capitalismo. Eso lo tuvimos que aprender una y otra vez; después se nos ha olvidado, pero sigue siendo cierto. El socialismo parece monstruoso: es la pretensión de que la gente deje de regirse por el dinero, por el egoísmo, por el individualismo; pretende crear personas y relaciones sociales nuevas.

La revolución cubana realizaba unas prácticas extraordinarias, pero no tenía un pensamiento organizado, estructurado, que



³ El “grupo de la calle K” del Departamento de Filosofía estaba en la calle K 507, en El Vedado.

pudiera satisfacer aquella necesidad. La transición socialista –que es como la llamo a esta época, porque el comunismo sólo puede ser mundial– no puede vivir si no es capaz de pensar lo que quiere hacer; planear, inclusive, algo de lo que quiere hacer, aun si después no le sale bien el planeamiento. Y sobre todo está obligada a inventar, crear, ser original: a no imitar. Eso era muy duro y difícil. El Che había emprendido una campaña muy radical en el Ministerio de Industrias y en el conjunto de su actividad, una conspiración dentro de la propia revolución. Su Sistema Presupuestario de Financiamiento era sólo la punta de un iceberg. ¿Cómo hacer que el pensamiento de Cuba fuera

CyE
Año I
Nº 1
Junio
2008

¿Cómo hacer que el pensamiento de Cuba fuera idóneo para empujar a la revolución hacia adelante, para forzarla a revisarse ella misma, autocriticarse, renovarse, cambiarse, ser superior? [...] De esas necesidades y desafíos nació Pensamiento Crítico.

idóneo para empujar a la revolución hacia adelante, para forzarla a revisarse ella misma, autocriticarse, renovarse, cambiarse, ser superior? Y a la vez, ¿cómo multiplicar las fuerzas con que contaba, que eran tan pequeñas comparadas con las fuerzas del imperialismo, o con las del capitalismo mundial y las capacidades que ejerce sobre cada persona?

De esas necesidades y desafíos nació *Pensamiento Crítico*. Es un punto nada más dentro de aquel momento. Afortunadamente, nos dimos cuenta de lo que debíamos hacer. Por eso dije al inicio que no éramos ingenuos. Muchos compañeros buenos no se dan cuenta de lo que tienen que hacer. Hacen lo que les dicen, lo que está por hacerse o lo que creen que es correcto. No está mal, pero así nunca se solucionan los problemas fundamentales. Al menos, nosotros comprendimos lo que era necesario y, como corresponde, tratamos de hacerlo. En alguna medida, no tan grande, lo logramos. Uno de los logros que precisábamos era el de multiplicar nuestra influencia y comunicación, porque esto no podía ser para un grupo. Me hace muy infeliz constatar cómo en la actualidad existen en Cuba elites formadas por personas profundas que saben mucho y abrigan buenas ideas e intuiciones, al mismo tiempo que existe una masa enorme de la población que consume productos culturales verdaderamente lamentables. Eso da lugar a una división profunda.

fernando martinez heredia

El primer paso que dimos no provino de nosotros, nos expandió súbitamente y nos marcó. A inicios de noviembre de 1965, Fidel Castro invitó a nuestro grupo a acompañarlo en una subida de universitarios al Pico Turquino. La noche del 7 de diciembre visitó la calle K y nos habló de una tarea urgente, indispensable para el país: producir libros de calidad en Cuba, tomados de donde existieran, que sirvieran para el salto gigantesco que había que dar en educación y conocimiento. Fidel nos dio la tarea de materializar ese salto, y la asumimos con una enorme disposición y conciencia, que era casi lo único con que contábamos para hacerlo. El Departamento entero trabajó día y noche, sin dejar de realizar ninguna de las labores que ya hacíamos; en la propia casa de K 507 pusimos las “oficinas”, y el primer almacén. Así nació Edición Revolucionaria, que a inicios de septiembre de 1966 se convirtió en el Instituto del Libro de Cuba. En aquellos años “fusilamos” los derechos de autor de un gran número de libros extranjeros que publicamos. Es decir, no les pagábamos nada. Ahora se estima que los derechos de autor son una de las cuestiones fundamentales del capitalismo actual, y numerosos especialistas estudian ese tema. Nosotros los fusilamos, sencillamente, y no pasó nada. Entre otras cosas, porque nadie tenía ninguna soberanía sobre nosotros. Algún provecho le sacamos a ser un pequeño país libre. Buscamos lo más reciente de las ciencias y lo publicamos en Cuba. Los alumnos y los profesores cubanos dieron un salto tremendo en sus posibilidades y conocimientos.

Con *El caimán barbudo* tuvimos la rotativa de un diario para salir una vez al mes, con tiradas grandes. Pero *Pensamiento Crítico* fue un paso decisivo. Lo que nos planteamos entonces fue: “Vamos a hacer una revista ‘seria’, más grandota, que influya de otro modo”. A fines de 1966 organizamos y comenzamos aquel trabajo. El primer título que pensamos era muy desabrido: *Revista de Revistas* –por suerte no se llamó así. Respondía a la idea de una revista para publicar lo más interesante que encontráramos por ahí, propósito que fue superado muy rápidamente. Discutíamos mucho. *Pensamiento Crítico* fue un nombre mucho más feliz, porque atañía a las cuestiones fundamentales: al pensamiento y la crítica. No es que fuéramos brillantes. Nos alivió tener al fin un título porque sucede que después la gente se acostumbra a ver el logo...; sin embargo, lo que dio fuerza a ese título fue lo que se hizo.

Del primer número se editaron cuatro mil ejemplares. A partir del segundo pasamos a seis mil, y desde el número cinco a diez mil. Rápidamente subimos a quince mil ejemplares mensuales, que no es poco, y en esa cifra nos mantuvimos hasta el final. A la librería “Lalo Carrasco”, del Hotel Habana Libre, le enviábamos una gran cantidad, y se acababa en 24 horas. Nuestra tirada se agotaba. Hoy nadie tira esas cantidades;

Temas y *Casa de las Américas* tenían un tiraje de tres mil, *Casa* igual. Asumimos directamente la mayor parte de la distribución para lograr que esta fuera eficiente; aunque el sistema de distribución de entonces, con muy pocos trabajadores, era más eficaz que el que vino después. Cuando creamos Edición Revolucionaria se llevaban a cabo esas tareas con sólo cuatro personas. No los abrumaré con el sistema de distribución de la revista, por lugares, en librerías, por suscripciones. Teníamos también distribución legal e ilegal en América Latina. Por ejemplo, en Colombia era legal, a pesar de la guerrilla y la represión; en Uruguay era ilegal, porque aunque era una democracia la quemaban en la propia Casilla del Correo Central. En Cuba se vendía al público en La Habana y en varios puntos seleccionados del país, como las universidades de Oriente y Las Villas y algunas ciudades; en el resto de Cuba no la vendíamos, para evitar perder ejemplares por mecanicismos en la distribución. Pero aceptábamos toda solicitud de suscripción que no fuera de La Habana, lo que les permitía suscribirse a las cubanas y cubanos “del interior”.

Con *Pensamiento Crítico* nuestro grupo hizo realidad su propósito de comunicarse muy ampliamente. ¿Qué comunicábamos? Nuestra idea era presentar los principales problemas del pensamiento en relación con los de la práctica. Por ello, el tema de los movimientos revolucionarios fue una línea principal de la revista. Los tres primeros números se dedicaron a los movimientos revolucionarios de América Latina, África y Asia. Esa línea se mantuvo siempre. Por cierto, el diseño gráfico de la revista –en portadas e interiores– fue de vanguardia y desempeñó papeles sumamente importantes; valdría la pena dedicarle un intercambio a ese aspecto. Aquí estamos proyectando al menos un grupo de portadas, para dar una idea; la última que vimos expresaba, en su lenguaje pop, la identidad y decisión de combatir de un guerrillero palestino.

El primer número se iniciaba con un texto de sociología de Camilo Torres Restrepo⁴: “La violencia y los cambios sociales”. El segundo artículo, “La revolución verdadera, la violencia y el fatalismo geopolítico”, era del venezolano Fabricio Ojeda⁵, comandante guerrillero del frente Fuerzas Armadas de Liberación Nacional, asesinado

4 Camilo Torres Restrepo (1929-1966) fue un sacerdote católico colombiano, predecesor de la Teología de la Liberación y miembro del grupo guerrillero Ejército de Liberación Nacional (ELN).

5 Fabricio Ojeda (1929-1966) fue político y periodista venezolano. Reportero del periódico *El Nacional* desde los tiempos del régimen de Marcos Pérez Jiménez (1952-1958). Fue jefe de la “Junta Patriótica” en la clandestinidad, organización que derrocó la dictadura perezjimenista, el 23 de enero de 1958.

en julio de 1966. El tercer autor firmó con un seudónimo, Américo Pumaruna. En realidad, era el peruano Ricardo Letts Colmenares, de la dirección de Vanguardia Revolucionaria, un compañero que aún vive, que analizaba los movimientos insurreccionales recientes de su país. Lo precedía una Nota de la Redacción muy dura, contra su posición, argumentos y criterios generales sobre la lucha armada, a los que nos oponíamos. Pero lo publicamos, y ocupa la tercera parte del número. Porque si nada más existe lo que pensamos nosotros, estamos perdidos. Entre otras cosas, porque es mentira que siempre se tenga toda la razón. El cuarto era un análisis de gran calidad, del guatemalteco comunista Julio del Valle –no era su nombre verdadero, lo mataron después–, acerca de la tendencia conservadora de su partido, contra la vía armada y socialista de la revolución guatemalteca.

Dediqué algún detalle a este número en particular porque fue nuestro primer número. De inmediato comenzamos con otro género que también era fundamental: la teoría. Especialmente, el pensamiento social, aunque no solamente. En el segundo número, dos autores debatían acerca de si el arte es o no una forma de conocimiento. Y en un tercer artículo se explicaba quién era Antonio Gramsci. Sin ser una revista teórica –calificativo que se le ha aplicado–, *Pensamiento Crítico* publicó un gran número de textos teóricos; varias veces ocuparon y fueron el tema de la sección principal, pero en la mayoría de los números apareció alguno. Siempre fueron seleccionados con el ánimo de cubrir los campos de pensamiento y ciencias sociales desde una concepción crítica, ayudar al desarrollo del marxismo y satisfacer la necesidad de formación teórica que era tan sentida entonces.

Otra dirección que consideramos imprescindible eran las investigaciones acerca de las estructuras, el sistema de dominación, las clases sociales y otros temas importantes de América Latina. El continente se estaba pensando a sí mismo, y la revista participó de lleno en esa aventura intelectual. Si revisan la colección encontrarán una multitud de textos de los más disímiles asuntos y especialidades, desde diferentes perspectivas. Cierta número de las tesis principales que se manejaron en aquella época llegaron a un público amplio a través de *Pensamiento Crítico*. Junto a los contingentes de luchadores que conocimos –con varios de ellos entablamos relaciones entrañables–, teníamos muy activas y cálidas relaciones con los estudiosos que estaban produciendo un salto en el conocimiento del continente y en los instrumentos de ciencia social desde América Latina y mantenían un compromiso real con la causa revolucionaria.

Le dedicamos un gran espacio a la historia del pensamiento cubano, desde una posición forzosamente hereje. En “el grupo de la

calle K” nos planteamos que era ineludible abordar y comprender la historia de Cuba según las luchas de clases. No fue porque estuviéramos empachados de “marxismo-leninismo”. No hay nada más lejano a ese supuesto marxismo-leninismo que las luchas de clases. Durante los casi cinco años que duró la revista, publicamos gran número de textos de pensadores cubanos revolucionarios, documentos, fragmentos de entrevistas, presentaciones y editoriales de la revista y trabajos de investigadores. Uno de estos podría haber impulsado una línea de trabajo de historia: “La revolución pospuesta” de Ramón de Armas. Una de sus tesis debió esperar casi treinta años por un segundo libro que la conti-

Si uno no se rinde nunca, si no se amarga ni se torna una pieza de museo, conserva intacta su humanidad y puede servir más.

nuara y profundizara⁶. La tesis de Ramón era que mientras los cubanos iban ganando aquella guerra, iban perdiendo su revolución. El Centro de Estudios Martianos honró esa obra hace algunos años con una nueva edición del texto original que apareció en *Pensamiento Crítico*. El número más extenso de la revista –el 39, con 432 páginas–, dedicado íntegramente a la Revolución del ‘30, fue fruto de un trabajo descomunal que aportó mucho acerca de la menos conocida de las revoluciones cubanas; su carácter polémico acarreó consecuencias trascendentes.

No seguiré detallando porque haría muy larga esta exposición. Lo cierto es que emprendimos una tarea tremenda. Un tiempo atrás encontré uno de esos escritos en que de manera sintética alguien da cuenta de lo que se está haciendo; era acerca de la revista, y me impresionó. *Pensamiento Crítico* se convirtió pronto en un complejo de actividades. La básica era sacar una revista mensual de 224 páginas, velando por la buena selección y la calidad de los trabajos. Los problemas de fabricarla llegaban a ser angustiosos. Entonces todo era en impresión directa, lo que quiere decir con plomos, galeras, planas,

6 En referencia al texto de Ibrahim Hidalgo de Paz, *Cuba 1895-1898. Contradicciones y disoluciones*.

grabados sobre madera. Para ustedes lo anticuado es el offset. Yo tuve que aprender inclusive que un operario puede componer en plomos en doce minutos una galera de medida 20 –es esta que ven aquí–, que equivale a dos páginas y media de la revista. Esto era para evitar que los compañeros de la fábrica me engañaran al fijar los días que necesitaban para producirla, algo que ellos intentaban para cubrirse respecto a los problemas que confrontaban por falta de papel, de tinta, apagones, roturas de las máquinas, que eran muy viejas. Recuerdo que había linotipos de 1916. La gran escasez de material y la inexperiencia eran casi nuestro distintivo.

Otro aspecto era crear y mantener la infraestructura. Nos donaron enseres y materiales. Incluso algunos compañeros revolucionarios sustrajeron equipos de sus centros de trabajos para que pudiéramos tenerlos en la revista. Es decir, hicieron algo feo, pero por una buena causa. Hacíamos acuerdos de traducción con los mejores traductores que encontrábamos, tratando de pagarles lo menos posible. Con trabajo voluntario se hizo prácticamente todo. Sólo había dos o tres trabajadores pagados: una secretaria, el diseñador, y por tiempos, un auxiliar. Todas las demás tareas y responsabilidades eran voluntarias, no pagadas. Del pequeño equipo del Consejo de la revista, José Bell Lara, Aurelio Alonso y yo somos los sobrevivientes de los que estuvimos desde el principio hasta el final. Nunca olvidaremos a Mireya Crespo, de “el grupo de la calle K”, infatigable trabajadora entregada a las tareas de la revista, que formó parte del Consejo en los diez últimos números. Jacinto Valdés Dapena trabajó en la revista unos tres años. También miembro de “el grupo de la calle K”, Jacinto fue muy laborioso y responsable y sigue teniendo una vida muy activa como investigador muy distinguido. Entre otras tareas, Jacinto llevaba el canje con 92 publicaciones extranjeras, creo recordar que al final eran 103. Esto ampliaba nuestra influencia, nos daba acceso a una gran masa de información y servía de varias maneras a la calidad de la publicación.

La búsqueda, lectura, discusión y selección de artículos involucraba una masa inmensa de textos, de la que sólo una fracción se publicaría. La fatigosa revisión de las galeras y planas, y cualquier otra tarea –y eran de muchos tipos–, todo se hacía con trabajo voluntario. La mayoría del trabajo lo hicieron compañeras y compañeros del Departamento de Filosofía, como Delia Luisa López y Marta Núñez. Pero mejor es no mencionar nombres, para no olvidar a tantos que trabajaron tanto. Claro que a todos beneficiaba leer y valorar aquella masa de trabajo intelectual, conversar con visitantes o escucharlos, tener vivencias más allá de los libros, pero todo era en tiempo extra respecto al cúmulo de labores y exigencias del Departamento, las dificultades

cotidianas y las demandas que la vida les hacía a aquel grupo de jóvenes. En cuanto a derechos, en cinco años sólo le pagamos a un autor, un amigo latino escaso de fondos.

Hacer de *Pensamiento Crítico* un centro de trabajo que participara en la actividad internacional de la revolución fue una tarea muy grande. Atendimos a centenares de extranjeros, uno a uno y de manera organizada, por una vez o dándole continuidad a la relación, y al hacerlo combinamos nuestros intereses intelectuales con objetivos de órganos estatales o partidarios cubanos. En coordinación unas veces con el Departamento de Filosofía, pero la mayor parte como actividad de la revista. La mayoría de esos extranjeros eran intelectuales, otros se dedicaban a otras tareas. Mantuvimos relaciones con personas e instituciones cuyo trabajo era destacado e influyente, como *New Left Review*, del Reino Unido, *Monthly Review*, de Estados Unidos, los comunistas italianos –que tenían varias publicaciones de buena calidad–, *Les Temps Modernes*, de Francia, un número enorme de publicaciones latinoamericanas, desde *Punto Final* de Chile hasta muchas que eran pequeñas y muy poco conocidas. Confeccionamos un amplio fichero de publicaciones extranjeras, y otro de personalidades, realmente más pobre.

En la medida en que nos era posible, colaborábamos con actividades nacionales desde nuestra especificidad. Como *Pensamiento Crítico* se hizo tan conocida, teníamos acceso más fácil a eventos y otros acontecimientos intelectuales, y ello ampliaba nuestra esfera de influencia ideológica y cultural en Cuba. También fue así en medida apreciable en América Latina, y en menor medida en otros lugares.

Pensamiento Crítico tenía una política editorial. Ella estaba lejos de ser perfecta, pero siempre sabíamos lo que queríamos. Discutíamos a fondo y de manera organizada cada tema principal de un número y la mayor parte de los artículos, y debatíamos y llegábamos a acuerdo sobre los problemas que, a nuestro juicio, lo merecían. Igual sucedía con el diseño y la ejecución de las tareas tan diversas de la publicación. Teníamos normas y reglas para las operaciones, hacíamos planes y tratábamos de cumplirlos.

En aquellos cinco años, *Pensamiento Crítico* fue una dedicación principal de mi vida, aunque de ningún modo la única. Me acostumbré a dormir poco y a ser sistemático. Aunque casi no lo expresaba, viví esa etapa con tanta entrega y pasión que no me es difícil rememorarla.

Pensamiento Crítico⁷

Hoy todas las fuerzas sociales de nuestro país están en tensión creadora; lo exige la profundización y la magnitud de las metas de la revolución. Contribuir a la incorporación plena de la investigación científica de los problemas sociales a esa revolución es el propósito de esta publicación.

Nuestro punto de partida: por una parte, que las teorías surgen o se desarrollan en el análisis de las situaciones concretas; por otra, que la formación teórica es indispensable a los investigadores. De acuerdo a ello, intentaremos informar sobre las problemáticas actuales y las opiniones que sobre ellas existen, a través de artículos inéditos de cubanos y extranjeros, y de la reproducción de artículos seleccionados de las más diversas publicaciones del mundo.

En este primer número presentamos, en su aspecto latinoamericano, el problema crucial de nuestro tiempo: la lucha tricontinental antiimperialista, que se propone, en Vietnam, Guinea o Venezuela, conquistar para los pueblos la dignidad humana, sin la cual el propio oficio intelectual no tendría posibilidad ni sentido. Los nombres de algunos autores –Camilo Torres, Fabricio Ojeda– nos recuerdan que no es la crítica la gran transformadora, sino la revolución.

Opinamos que el intelectual revolucionario es, ante todo, un revolucionario a secas, por su posición ante la vida; después, aquel que crea o divulga según su pasión y su comprensión de la especificidad y el poder transformador de la función intelectual. Si la primera condición existe, le será fácil coincidir con la necesidad social. Con arreglo a esta opinión trabajaremos.

Los jóvenes de la calle K⁸

El grupo de jóvenes al que pertenecía, “el grupo de la calle K”, tomó muy en serio la tarea intelectual que emprendió. El presidente de la república, Osvaldo Dorticós, nos había reclamado en 1964 que incendiáramos el océano, aunque, decía, no se sepa cómo hacerlo. Enseguida aprendimos que para esos menesteres hay que andar con fuego. Recordaré solamente a la revista *Pensamiento Crítico*, porque en estos mismos días se cumplen cuarenta años de la aparición de su primer número.

Nosotros la hacíamos, no nos preguntábamos qué era. Recuerdo con cariño a todos los que trabajaron en la revista, a los que

7 Editorial del primer número de la revista, febrero de 1967.

8 Fragmento del discurso pronunciado por Fernando Matínez Heredia al recibir el Premio Nacional de Ciencias Sociales, La Habana, 2007.

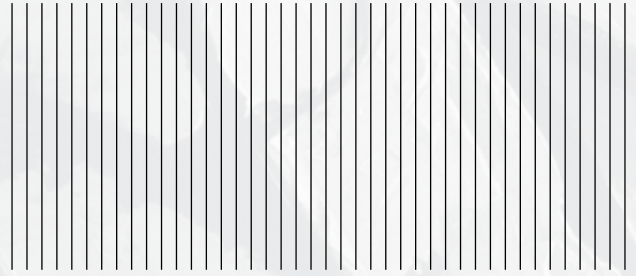
colaboraron con ella, a tanta gente tan valiosa de América Latina para las cuales *Pensamiento Crítico* fue un arma en aquel tiempo de armas, a compañeros de Estados Unidos y otros lugares del mundo. Pero como aquella publicación trascendió, y no ha sido olvidada, me permito leer algo de lo que le dije a Julio César Guanche cuando me preguntó, a nombre de mi entrañable *La Jiribilla*, acerca de *Pensamiento Crítico*:

Una de las ventajas de la revista fue la de deberse a la revolución, pero sin convertirse en una oficina determinada de una instancia específica. Eso le daba la posibilidad de expresarse como revolucionaria, pero sin otra sujeción que la del compromiso libre y abiertamente asumido con la revolución. Opino hasta hoy que sin esa condición el pensamiento revolucionario no logra aportar, y no puede satisfacer por tanto la necesidad inexorable de pensamiento que tiene la política revolucionaria. La revista era polémica, y más de una vez sumamente polémica. De no ser así, no hubiera valido la pena.

Fue un hecho intelectual protagonizado por jóvenes de la nueva revolución, que tenía como contenido los problemas principales de su tiempo, desde una militancia revolucionaria del trabajo intelectual. Combatí con ideas, con la elección de sus temas y con la presentación de hechos, problemas e interrogantes que las estructuras de dominación suelen ocultar o deformar, sin temor a la crítica de las ideas y del propio movimiento al que entregábamos nuestras vidas, en busca de la creación de un futuro de liberaciones y bienandanzas. Pensó por ser militante, no a pesar de serlo, y fue una de las escuelas de ese ejercicio indeclinable. Contribuyó a la formación de numerosos revolucionarios y su práctica significó un pequeño paso hacia adelante en la difícil construcción de una nueva cultura. Creo que hizo reales contribuciones al pensamiento y las ciencias sociales cubanos, en varias direcciones y sentidos, pero me parece mejor que sean otros los que entren a valorarlas. En aquellos tiempos, entre todos los involucrados conseguimos hacer retroceder la colonización mental. *Pensamiento Crítico* fue uno más entre los escenarios de aquel combate de ideas.

Participar en esa aventura del pensamiento fue un gran premio. Es cierto que no ganamos, que terminamos mal, pero no fuimos derrotados. Por dos razones. Si uno no se rinde nunca, si no se amarga ni se torna una pieza de museo, conserva intacta su humanidad y puede servir más. Eso he tratado de hacer en todos estos años, tanto en Cuba

como en mi patria grande, América Latina, en tareas intelectuales y en otras prácticas. Sin embargo, la segunda razón es la decisiva. La revolución cubana no se secó, como otros procesos que encontraron sus límites y se enredaron trágicamente en ellos. Sobre estas décadas de su proceso contemporáneo he escrito cientos de páginas y he hablado muchas horas, no intentaré repetirme aquí. Viva en sus contradicciones, la revolución relanzó el gran desafío en 1985-1992, y demostró su justicia y su fuerza en el peor escenario de crisis económica e internacional posible. Otro es su mundo y es ella misma, a la vez, en estos últimos años en que reafirma su carácter anticapitalista después de importantes cambios y en medio de una tremenda guerra cultural.



LECTURAS CRÍTICAS



Las promesas del proyecto decolonial o las cadenas de la esperanza

Marcel Velázquez Castro

Resumen

Velázquez Castro ofrece una reseña crítica de *La idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial* de Walter Mignolo –destacado investigador del paradigma de modernidad/colonialidad. Velázquez Castro transita el recorrido conceptual e histórico propuesto en dicha obra. Sostiene que Mignolo prueba brillantemente cómo “América” y después “América Latina” son ideas inventadas desde la lógica imperial/colonial, traza el devenir de sus cambios semánticos asociados a las nuevas geopolíticas, y logra transmitir la fuerza y vitalidad del proyecto decolonial. Destaca cómo la tesis más novedosa de todo el libro es la concepción de una América Latina producto de la reconfiguración del mundo moderno/colonial

Abstract

Velázquez Castro offers a critical review of La idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial (The idea of Latin America) by Walter Mignolo –renowned researcher of the modernity/coloniality paradigm. Velázquez Castro goes through the conceptual and historical content presented in this book. He states that Mignolo brilliantly proves how “America” and then “Latin America” are ideas that were invented from an imperial/colonial logic. He outlines the process of their semantic changes related to the new geopolitics, and succeeds in transmitting the strength and vitality of the decolonization project. He stresses as the most innovative thesis of the book the notion of a Latin America that is a product of the reconfiguration

CyE

Año I
Nº 1
Junio
2008

provocada por el doble proceso de decolonización del continente americano y emancipación del europeo. Concluye con una multiplicidad de interrogantes: ¿las nuevas formas de pensar están realmente fuera del capitalismo? ¿El proyecto decolonial necesita romper con el marxismo para enfrentar exitosamente las formas de dominación hegemónicas? ¿De qué modo el proyecto decolonial puede dialogar con los movimientos de emancipación del centro del sistema-mundo? Los interrogantes se despliegan conforme se radicaliza la aventura de pensar desde un *paradigma otro*.

of the modern/colonial world brought about by the double process of decolonization of the American continent and emancipation from the European continent. He concludes with multiple issues: Are the new ways of thinking really outside capitalism? Does the decolonial project need to depart from Marxism in order to successfully face hegemonic ways of domination? How can the decolonial project talk to emancipation movements from the center of the world-system? Questions increase as the adventure of thinking from a paradigm other becomes more radical.

Marcel Velázquez Castro

Profesor en la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM). Diplomado en Estudio de Género por la Pontificia Universidad Católica de Perú (PUCP). Magíster en Literatura Peruana y Latinoamericana (UNMSM).

Professor at Faculty of Humanities of Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM). He holds a Diploma in Genre Studies by Pontificia Universidad Católica de Perú (PUCP). Master in Peruvian and Latin American Literature (UNMSM).

Palabras clave

1| Modernidad/Colonialidad 2| Decolonialidad 3| Pensamiento Fronterizo 4| Poder 5| Teoría del Sistema Mundo 6| Herida Colonial 7| Matriz Colonial 8| Etnocentrismo 9| Imperio 10| Movimientos Sociales 11| Episteme 12| Multiculturalidad

Keywords

1| Modernity/Coloniality 2| De-Coloniality 3| Border Thinking 4| Power 5| World-System Theory 6| Colonial Wound 7| Colonial Matrix 8| Ethnocentrism 9| Empire 10| Social Movements 11| Episteme 12| Multiculturalism

Cómo citar este artículo [Norma ISO 690]

VELÁZQUEZ CASTRO, Marcel. Las promesas del proyecto decolonial o las cadenas de la esperanza. A propósito de *La idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial* de Walter D. Mignolo. *Crítica y Emancipación*, (1): 253-263, junio 2008

Las promesas del proyecto decolonial o las cadenas de la esperanza

A propósito de *La idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial* de Walter D. Mignolo¹

El proyecto de investigación de la modernidad/colonialidad ocupa el centro del debate latinoamericano contemporáneo. A pesar de sus diferentes enfoques y campos disciplinarios, Aníbal Quijano, Enrique Dussel, Boaventura de Sousa Santos, Santiago Castro-Gómez, Gloria Anzaldúa y otros comparten la exploración de problemas derivados de esa matriz conceptual. Walter Mignolo es uno de los más destacados y visibles representantes de este movimiento, uno de cuyos méritos es haber desarrollado cabalmente el concepto de decolonialidad introducido por Catherine Walsh y otros.

En su libro *Local Histories/Global Designs* (2000), Mignolo postuló que *border thinking* (pensamiento fronterizo) es un dicotómico lugar de enunciación, históricamente situado en los bordes (internos y externos) del sistema mundo moderno/colonial. El pensamiento fronterizo surge del diferencial colonial de poder y contra él se levanta. Por otro lado, también explicó cómo la noción homogénea de “América Latina” es producto del imaginario del sistema mundo moderno/colonial y planteó la necesidad de pensar América Latina de *una manera otra*, incidiendo en su heterogeneidad más que en su homogeneidad, recuperando las historias locales y sus estructuras de conocimiento surgidas en y desde la colonialidad. Finalmente, sobre todo en el prólogo a la edición en castellano, se anuncia y celebra el surgimiento de un *paradigma otro* correlacionado con el agotamiento de los ideales de la segunda modernidad tanto en zonas de subalternidad colonial como de subalternidad imperial.

Publicado en inglés en la prestigiosa serie Blackwell Manifest en el año 2005, *The idea of Latin America (La idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial)* es un libro que condensa argumentos anteriores, traza nuevas rutas de reflexión y se instala en el movetizado terreno de articular lo simbólico y lo político en los proce-

1 Editado por Gedisa (Barcelona, 2007).

sos socioculturales americanos contemporáneos. El texto formaliza las posibilidades y encrucijadas del proyecto decolonial. No estamos ante el fruto de una mera investigación académica, particular y delimitada, sino ante un libro que pretende interpelar a todos, escrito con un lenguaje claro y una lógica argumentativa depurada, cuyos abundantes ejemplos y alusiones a la historia contemporánea convierten a *La idea de América Latina* en un manifiesto filosófico y político que condensa la larga y profunda reflexión del autor en los marcos de la modernidad/colonialidad.

La naturaleza del marco discursivo (manifiesto) impone ya una estrategia de lectura. Estamos ante una declaración pública de ideas articuladas y presentadas polémicamente, donde las generalizaciones, simplificaciones y excesos verbales no son accidentes, son esenciales a esta forma discursiva. Se anuncia el final de una era epistemológica (la modernidad/colonialidad occidental atrapada en sus universales abstractos y en su vocación de dominio) y se celebra el advenimiento de las nuevas formas de pensar del proyecto decolonial que implica una ruptura epistémica que desafía desde *otros* archivos, lenguajes y sujetos la cartografía social y mental de nuestra época.

El libro propone un recorrido conceptual e histórico en torno a la construcción de la idea de América Latina desde dos espacios antagónicos: la matriz de la modernidad/colonialidad y el horizonte de la decolonialidad. Cada una de las tres partes del libro corresponde a transformaciones capitales en el significado, ubicación geopolítica y valor epistémico de la “idea” de América. Es notable el esfuerzo platónico por definir la norma conceptual, el ideal que determina estos procesos durante más de cinco siglos. En paralelo, se trazan las bases para una teoría decolonial. A partir de concebir la historia como nodos de heterogeneidad histórico-estructural (Quijano) se coloca el énfasis en la coexistencia, la simultaneidad de experiencias, subjetividades y epistemologías: la diversidad reemplazando a la universalidad. En síntesis, una teoría crítica decolonial que trasciende la historia de Europa y reflexiona en y a partir de la historia colonial de América.

¿América se inventa bajo la cruz del racismo?

En el Capítulo I se estudia la entrada de América en la conciencia europea siguiendo la categoría de “invención” propuesta por O’Gorman. El paradigma de la invención posibilita el saber decolonizador, entender la modernidad desde la perspectiva de la colonialidad y desde las voces, conocimientos y conceptos propios de los ninguneados (pueblos indígenas y afroamericanos).

Retomando las argumentaciones de Quijano, Mignolo postula que la matriz colonial del poder fue construida simultáneamente con la irrupción de América y la forja del proyecto moderno/colonial. En este marco, el continente americano se caracterizó por la explotación de la mano de obra a gran escala, la insignificancia de la vida humana y la consolidación de estructuras propias del colonialismo interno.

La herida colonial (la marca por la experiencia de la colonialidad a raíz de la conquista y la colonización) define a los “condenados de la tierra” (Frantz Fanon). La colonialidad es una consecuencia del racismo, es decir, del “discurso hegemónico que pone en cuestión

El texto formaliza las posibilidades y encrucijadas del proyecto decolonial.

la humanidad de todos los que no pertenecen al mismo *locus* de enunciación ni a la misma geopolítica del conocimiento de quienes crean y dominan los parámetros de clasificación” (p. 34).

La geopolítica del conocimiento, la base histórico local del conocimiento, nació en el siglo XVI como una postura decolonial cuando los aztecas, incas y otros pueblos indígenas debieron adaptar su cosmovisión, conocimientos y memoria a un sistema impuesto y extraño. Ellos tuvieron que pensar en un marco doble que revelaba un diferencial en las relaciones de poder, es decir, la contraposición entre el pensamiento europeo colonial y el pensamiento autóctono colonizado. Este marco doble genera el diferencial de poder existente en el contexto moderno/colonial, la *diferencia colonial*, cuya consecuencia es el *pensamiento fronterizo*.

El pensamiento fronterizo permitió la descentralización de la teopolítica del conocimiento (en Tawantinsuyo y Anáhuac, en el siglo XVI) y de la geopolítica del conocimiento (en la India colonizada por Inglaterra y en el África bajo el dominio de Inglaterra y Francia en el siglo XIX) (p. 35). El pensamiento fronterizo en la región andina asume la forma de la interculturalidad. Por ello, la idea de América nació de la intersección de la cosmología cristiana, la economía capitalista y las reacciones decoloniales de los pueblos indígenas del Anáhuac y el Tawantinsuyo, y de las poblaciones afrodescendientes.

Este primer capítulo que presenta las categorías centrales de la argumentación plantea una serie de interrogantes al lector. A continuación planteo dos observaciones críticas.

- a) La celebración de un dinámico pensamiento fronterizo antagónico a la epistemología europea occidental entre los pueblos originarios americanos y las poblaciones afroamericanas deja de lado las relaciones también muy dinámicas de asimilación, confluencia y mutuo enriquecimiento de estas dos epistemologías. ¿Acaso el llamado *pensamiento fronterizo* no termina también invadiendo y transformando áreas del pensamiento hegemónico (los predicadores que aprenden quechua y buscan una simbiosis entre la cosmovisión andina y la religión cristiana), acaso el pensamiento hegemónico no penetra en el pensamiento fronterizo y le ofrece un archivo de posibilidades para fortalecerlo (barroco andino)? El mestizaje, que es un concepto deliberadamente excluido en la línea argumentativa de Mignolo, no sólo fue físico, sino también conceptual.

No es posible aceptar la colonialidad como una estructura de dominación idéntica a sí misma durante más de cinco siglos, ni un *pensamiento fronterizo* que sólo se resiste a ser asimilado y se enfrenta constantemente a las formas de dominación hegemónicas. Los fenómenos de mutua traducción terminan reconfigurando –para decirlo en términos del autor– tanto las historias locales como los diseños globales, el pensamiento fronterizo y el pensamiento hegemónico.

- b) Según Mignolo existe un concepto de racismo implícito en la división tripartita del mundo desde el marco teológico del cristianismo. Por ello, los imperios cristianos que conquistan y dominan América la incorporan a Occidente bajo el nombre de “Indias occidentales” y simultáneamente clasifican racialmente a los indígenas y a los esclavos negros desde la perspectiva del varón blanco occidental y cristiano como modelo abstracto y universal.

Lo que Mignolo define como “racismo” puede ser considerado un proceso etnocéntrico tradicional fundado en una jerarquía socioeconómica que convierte la diferencia en desigualdad. Durante el mundo colonial, en el discurso de los españoles y portugueses, coexistieron procedimien-

tos de deshumanización, pero también procedimientos de subjetivización de las figuras sociales de indios y negros.

El Imperio era una comunidad política que incluía a los indígenas y a las castas, no existía un racismo institucionalizado contra ellos. El indígena que tributaba al Rey y tenía sus propios fueros legales para hacer valer sus derechos, o el negro libre urbano que trabajaba en actividades manuales y formaba parte de las estructuras socioeconómicas no eran víctimas permanentes de doctrinas racistas, lo que no niega la evidente existencia de algunas formas de discriminación institucionalizadas.

Que existió una subalternización del sujeto indígena y que esta derivó en una “etnificación de la fuerza de trabajo” (Wallerstein) son procesos incontrovertibles. El “racismo”, en sentido estricto, como una diferencia esencial propia de la naturaleza misma de las comunidades humanas se difunde a finales del siglo XVIII y alcanza su punto culminante con el denominado “racismo científico” del siglo XIX. En vez de “raza”, las categorías más adecuadas para analizar la construcción social jerárquica del mundo americano colonial son casta, limpieza y estado.

“América Latina”: la ilusión de la pertenencia europea

A diferencia del primer capítulo bastante tributario de textos y conceptos anteriores del propio Mignolo, lo más novedoso del libro aparece en el segundo. América Latina es una de las consecuencias de la reconfiguración del mundo moderno/colonial (historias imperiales en conflicto en el hemisferio occidental) provocada por el doble proceso de decolonización del continente americano y emancipación del europeo (p. 83).

De acuerdo con la argumentación de Mignolo, en las colonias, el barroco fue una expresión de protesta y rebeldía que evidencia la conciencia crítica de los criollos de origen español desplazados del orden social y económico de las colonias. El barroco de las colonias surgió de la diferencia colonial entre una elite hispana ubicada en el poder y una población criolla herida.

América Latina es una invención francesa para articular a los países europeos del sur frente a la creciente influencia anglosajona. Su adopción en tierras americanas significó “la triste celebración por parte de las elites criollas de su inclusión en la modernidad, cuando en realidad se hundieron cada vez más en la lógica de la co-

lonialidad” (p. 81). La tesis clave es que “la ‘idea’ de América Latina salía a luz en el proceso de transformación del *ethos* barroco criollo colonial en *ethos* criollo poscolonial” (p. 88) y esto significó la negación del propio legado crítico de los criollos. Por ello, convertirse en latinoamericanos permitía reafirmar su inclusión dentro del proyecto de la civilización europea y eliminar simbólicamente la presencia de las culturas indígenas y afroamericanas.

La “latinidad” se convirtió en el quinto lado del pentágono étnico-racial mundial. Esta identidad transnacional remitía a una conflictiva realidad distinta a las denominadas “razas” amarilla, roja, negra y blanca. Este nuevo espacio racial se consideraba “blanco” frente al resto de la población americana (conformada por indios, negros, mulatos y cholos), pero no eran percibidos como tales por los europeos del norte ni por los estadounidenses. Finalmente, estas elites criollas asumieron la metáfora del mestizaje para definirse, pero asignando al elemento europeo la posición predominante.

En los últimos años, los indios, los afrodescendientes de América del Sur y el Caribe y los latinos que viven en los Estados Unidos son los actores sociales que están asumiendo la tarea no realizada por los criollos de origen europeo, es decir, definir sus propias condiciones de identidad y asignarle sentidos originarios y originales al subcontinente.

La lectura de esta sección permite plantear las siguientes observaciones críticas.

- a) Los seductores argumentos de Mignolo funcionan plenamente en el terreno de la abstracción filosófica, pero pierden parte de su capacidad de explicación cuando son contrastados con los procesos socioculturales. El barroco hispanoamericano constituyó un momento capital de autopercepción de las elites criollas americanas, una vinculación cultural que legitimaba la diferencia dentro del modelo imperial. Por ello, el legado más perdurable del barroco criollo son las configuraciones y expresiones de una sociedad cortesana, la fiesta del poder, una cultura oral y visual que todavía habita entre nosotros. El poeta limeño Caviedes, una de las voces disidentes más representativas del barroco criollo, cuestiona desde una perspectiva carnavalizada ciertas instituciones del poder colonial, pero legitima la subordinación de indios y negros y defiende un orden social estamental. El *ethos* del barroco criollo es muy semejante al *ethos* criollo poscolonial, el potencial crítico

del barroco proviene de fenómenos como el barroco andino, que remiten a la conjunción de epistemologías, subjetividades que reformulan el mundo andino occidental o crean categorías como indígenas mestizos.

- b| Mignolo remarca que después de la independencia política, los procesos de construcción de las imágenes nacionales decimonónicas reproducen la dinámica del colonialismo convirtiendo lo socialmente mayoritario (población indígena y afroamericana) en simbólicamente inexistente. Creemos válida esta lectura, pero también hay que reconocer las enormes diferencias entre las diversas zonas: región andina, el Caribe, el Río de la Plata. Por ello, la necesidad de asumirse como “latinoamericanos” posee dinámicas diferentes de acuerdo a los deseos y fantasmas específicos que enfrentan las elites criollas decimonónicas. Por otro lado, hay una dialéctica perversa ya que las elites criollas que niegan o exterminan a sus poblaciones indígenas y afroamericanas terminan, al final del siglo XIX y a inicios del XX, apoderándose de ciertas marcas culturales de estos grupos para legitimar sus propios códigos criollos (el imaginario del gaucho en la Argentina, las formas de la cultura popular afroperuana en el caso de las elites limeñas, el indigenismo en Ecuador).
- c| La asociación entre la configuración de América Latina y su calidad de quinta “raza” plantea el problema de definir cuál es el contenido racial y cultural de esta “nueva” raza. No existe una respuesta satisfactoria, se debe reconocer que el “problema” de la heterogeneidad racial americana empieza a diluirse en la calidad de “mestizo” como lo distintivo de lo latinoamericano. La figura social del mestizo (producto de la unión entre el blanco y el indio) pierde su anclaje originario; así, el mestizaje se convierte gradualmente en un significativo vacío para cualquier mezcla racial y cultural.
- d| Hay una confianza ilimitada en los actuales movimientos sociales de pueblos indígenas y afroamericanos, principalmente en aquellos sectores no “contaminados por las tradiciones de pensamiento republicano, liberal y socialista” (p. 90) porque ellos están realizando mediante su potencial epistémico la construcción del proyecto deco-

lonial. Es difícil de aceptar que los movimientos sociales indígenas Pachakuti en Ecuador, el MAS [Movimiento al Socialismo] en Bolivia o cualquier movimiento social afroamericano representen la acción política de una población químicamente pura, exenta de los grandes discursos de la modernidad. Por el contrario, ellos parecen ser una respuesta híbrida que combina una retórica de afirmación de la identidad de pueblos originarios (alentada por la multiculturalidad de la globalización), instrumentos conceptuales de la izquierda indigenista y una práctica que los instala en el terreno de la democracia social republicana.

Después de América Latina: ¿el nuevo mito de la emancipación?

El tercer capítulo posee un claro acento político antes que histórico o filosófico. El autor nos presenta una serie de ejemplos de la adopción de una geopolítica y una política corporal del saber decolonial: la filosofía afrocaribeña ejemplificada en las ideas de Sylvia Wynter, la Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas Amawtay Wasi, la propuesta de Gloria Anzaldúa en su triple condición de fronteriza/chicana/lesbiana.

Esta construcción de un *paradigma otro* que cambia no sólo los contenidos sino los marcos del debate, se aleja de los proyectos liberadores universales y responde a las necesidades locales de los que portan la herida colonial (indígenas, afrocaribeños y afroandinos, “latinos” en Estados Unidos). Esto les permite reconfigurar identidades, conocimientos y subjetividades; por ello, la relación tradicional con “América Latina” se disuelve y surgen nuevas formas de nombrar el territorio: Abya Yala, la gran Comarca y La Frontera respectivamente. En síntesis, erosión de las fronteras étnicas (Latino/Anglo) y geográficas (Norte/Sur).

Uno de los puntos más controvertidos de esta argumentación son las singulares series de personajes que establece el autor para probar la existencia de un proyecto decolonial vivo a lo largo de cinco siglos: Guaman Poma, Bilbao y Mariátegui, o Fanon, Anzaldúa y Luis Macas. Todos ellos piensan con originalidad desde la experiencia colonial, pero se nutren también en gran medida de los discursos emancipatorios del cristianismo, liberalismo, marxismo y postestructuralismo. Cada revolución tiene el derecho de crear sus propios precursores, pero el discurso crítico debe recuperar las ambivalencias de estos hitos.

La *episteme* de la decolonialidad instala el paradigma de la coexistencia, muchos mundos son posibles; por lo tanto, “pensar en español desde la historia colonial de América del Sur es una práctica

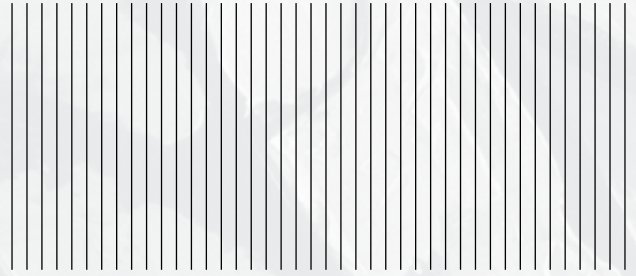
necesaria en la transformación de la geografía del conocimiento” (p. 129). No existe una correlación directa ni necesaria entre la identidad en la política y los sujetos sociales, hay una elección ética que no depende del color de la piel, de la ubicación social o de la experiencia colonial vivida. No obstante, esta postura colisiona parcialmente con la necesaria experiencia corporal del conocimiento y la subjetividad que legitiman el proyecto decolonial.

A pesar de los evidentes signos de la vitalidad del pensamiento decolonial en la coyuntura política última, es difícil aceptar el quiebre epistemológico celebrado por Mignolo. ¿Estas nuevas formas de pensar

La idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial es un manifiesto, una narrativa vibrante que pretende clausurar el paradigma epistemológico de la modernidad/colonialidad.

están realmente fuera del capitalismo global? ¿No estamos convirtiendo a determinados subalternos y a su perspectiva en los nuevos agentes privilegiados del futuro y en la única manera de leer la realidad? ¿Para enfrentarse con éxito a las formas de dominación del capitalismo global es necesario desvincular el marxismo del proyecto decolonial? ¿Cuál sería el diálogo posible entre los movimientos de emancipación que surgen en el centro del sistema-mundo y el proyecto decolonial? Como ante todos los libros de Mignolo, las preguntas se multiplican porque su radical aventura de pensar siempre descoloca y perturba a los lectores.

La idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial es un manifiesto, una narrativa vibrante que pretende clausurar el paradigma epistemológico de la modernidad/colonialidad y celebrar el advenimiento de un *pachakuti*: la decolonización del conocimiento y del ser desde los propios *damnés*. El libro prueba brillantemente cómo “América” y después “América latina” son ideas inventadas desde la lógica imperial/colonial, traza el devenir de sus cambios semánticos asociados a las nuevas geopolíticas, y logra transmitir la fuerza y vitalidad del proyecto decolonial; sin embargo, en el gran lienzo dibujado, la música de la esperanza silencia los sonidos de la complejidad del capitalismo global.



DOCUMENTOS



Desafíos de las ciencias sociales en América Latina hoy

A propósito del discurso del presidente Correa

Jorge Rovira Mas

Resumen

El autor señala, a partir del discurso del presidente de Ecuador Rafael Correa en el 50° aniversario de FLACSO, los múltiples desafíos que enfrentan las ciencias sociales latinoamericanas. La recuperación crítica de lo producido en el pasado en las ciencias sociales de la región (tradicción que se interrumpió durante los períodos de dictadura), el análisis de la dependencia académica respecto a la teoría elaborada en los países centrales y la reafirmación de la producción teórica a partir de valores de calidad, espíritu crítico y pertinencia son algunos de estos desafíos. Así, las ciencias sociales podrán ser utilizadas como herramienta teórica para influir en la modificación de la realidad concreta de la región.

Abstract

Having as a source the speech of the President of Ecuador Rafael Correa in the fiftieth anniversary of FLACSO, the author points out the several challenges faced by Latin American Social Sciences nowadays. The critical recovery of past production in Social Sciences from the region (tradition that was interrupted during dictatorships), the analysis of academic dependence regarding the theory elaborated in the central countries and the reaffirmation of theoretical production based on values such as quality, critical attitude, and relevance, are some of those challenges. Thus, Social Sciences may be used as a theoretical tool to affect the modification of the actual circumstances of the region.

CyE

Año I
Nº 1
Junio
2008

Jorge Rovira Mas

PhD en Sociología. Investigador en el Instituto de Investigaciones Sociales y docente en el Programa Centroamericano de Maestría en Sociología, Universidad de Costa Rica.

PhD in Sociology. Researcher at the Social Research Institute and teacher at the Central American Program of Master's in Sociology, University of Costa Rica.

Palabras clave

1| Ciencias Sociales 2| América Latina 3| Pensamiento Crítico 4| Dependencia
5| Producción de Conocimiento

Keywords

1| *Social Sciences* 2| *Latin America* 3| *Critical Thinking* 4| *Dependence*
5| *Knowledge Production*

Cómo citar este artículo [Norma ISO 690]

ROVIRA MAS, Jorge. Desafíos de las ciencias sociales en América Latina hoy. A propósito del discurso del presidente Correa. *Crítica y Emancipación*, (1): 267-273, junio 2008.

Desafíos de las ciencias sociales en América Latina hoy

A propósito del discurso del presidente Correa

CyE
Año I
Nº 1
Junio
2008

La exitosa realización del Congreso Latinoamericano y Caribeño de Ciencias Sociales en la ciudad de Quito (Ecuador) durante los días 29 al 31 de octubre de 2007, convocado para conmemorar los cincuenta años del establecimiento de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), contó en su acto oficial de inauguración con la presencia del presidente ecuatoriano, el Dr. Rafael Correa Delgado, cuyo discurso, mucho más que meramente protocolario, el Colectivo Editorial de *Crítica y Emancipación* ha considerado importante insertar en este primer número de la revista.

Debe destacarse el hecho de que a la fórmula oficial se le sumara la circunstancia de que el presidente hubiera colaborado con la Sede Ecuador de la FLACSO, como parte del equipo que diseñó su programa de Doctorado en Economía. Correa, quien nació en 1963, cuenta con un título en dicha disciplina por la Universidad Católica de Santiago de Guayaquil, una maestría por la Universidad Católica de Lovaina (Bélgica) y un doctorado por la Universidad de Illinois en Urbana-Champaign (Estados Unidos). Forma parte de una nueva generación de académicos y políticos que combinan una sólida y variada formación universitaria con un agudo espíritu crítico frente a los resultados alcanzados por la evolución socioeconómica de inspiración neoliberal seguida por América Latina en el transcurso del último cuarto de siglo.

El texto de Correa vuelve a plantear esa *pregunta fundamental* que de tiempo en tiempo retorna al primer plano de una comunidad científica, por más que transcurran períodos durante los cuales se den por sobreentendidas y por obvias algunas respuestas: “¿Qué es lo que en rigor justifica la existencia y desarrollo de las ciencias sociales?”. O, dicho de modo aún más acuciante y pertinente: ¿qué es lo que justifica a la ciencia social en América Latina, en particular hoy? Reconocido el hecho de que puede haber variadas contestaciones al interrogante, la más evidente de ellas, es decir, el reconocimiento de su potencial para producir colectivamente un conocimiento preciso y

JORGE ROVIRA MAS

riguroso de la realidad social y así facilitar acciones transformadoras de ella, esta respuesta, más allá de lo que sugiere Correa, no resuelve en su segunda parte el trasfondo final de la cuestión. Y no lo hace porque no puede lograrlo, porque la dirección que podría seguir la acción transformadora no se deduce meramente del diagnóstico que se haga, en última instancia, de la realidad, por más fiel que este pudiera llegar a ser. Exige más que esto, demanda concepciones del mundo y un repertorio de valores jerarquizados y constituidos a partir de ellas, desde los cuales seleccionar y orientar las alternativas de cambio social. Sin embargo, el replanteo de la pregunta que realiza Correa, que él propone como un prolegómeno para indagar sobre las condiciones de posibilidad para una ciencia social pertinente y efectiva en nuestra región, lo cual le otorgaría viabilidad a la consideración de alternativas de desarrollo mejores a las prevalecientes, reaviva en buen momento una interpelación básica y primaria a la cual es indispensable regresar una y otra vez.

Un segundo recordatorio, lleno de sentido de oportunidad que se halla en este texto, proviene de la forma en que se ha venido debilitando el proceso crítico de acumulación teórica que se había venido gestando en las ciencias sociales latinoamericanas, desde ellas y sobre la propia producción teórica regional.

Si se quisiera insinuar, aunque fuese de modo preliminar y muy grueso en sus perfiles, cuáles han sido las principales generaciones de científicos sociales habidas hasta la fecha en la región, podríamos plantear lo siguiente. La primera, la que fuera instituyente de las disciplinas bajo criterios y parámetros modernos, se conformó con figuras como Germani, Medina Echavarría, Florestan Fernandes y Prebisch, entre varios otros muy influyentes. En ella adquirió relevancia la teoría de la modernización, pero igualmente hubo algunos entre dichas figuras que generaron las primeras críticas y propuestas de alternativas a dicho enfoque del desarrollo, correspondiéndole a Prebisch un lugar sobresaliente por el alcance y la complejidad del paradigma centro-periferia en versión estructuralista que elaboró.

La siguiente generación, cuyos miembros nacieron durante los años treinta del siglo XX, la de Cardoso, Marini, dos Santos, Bambirra, González Casanova (1922), Torres Rivas, Cueva, Gérard Pierre-Charles, entre tantos que podríamos también nombrar aquí, tuvo en su haber como generación el elaborar y diseminar la que ha sido la contribución teórica crítica de mayor envergadura concebida desde la región: *la teoría de la dependencia*. Algunos de ellos realizaron su aporte precisamente por haber sido capaces de proponer una crítica de la crítica (y no sólo desde cierta perspectiva marxista).

El diálogo y la crítica, tanto intergeneracional como intrageneracional, fueron profusos, sobre todo si se toma en consideración que la academia de entonces era incipiente, con instituciones y prácticas científicas apenas emergentes, en la cual había algunos bolsones un poco más institucionalizados en ciertos lugares de la región (Santiago de Chile será siempre vinculado a esos primeros momentos, México lo sería después). Pero hay tres *valores* principales en la evolución de nuestras disciplinas que estuvieron asociados a estas primeras etapas, aunque no sin múltiples tensiones con otros: me refiero a los valores de la *calidad*, la *pertinencia* y la *crítica teórica*

¿Cuál es la forma de producción del conocimiento que parece funcionar en la academia de América Latina?

acumulativa en el proceso de desarrollo y fortalecimiento de las ciencias sociales latinoamericanas.

La tercera generación ha sido aquella nacida entre el fin de la Segunda Guerra Mundial y los últimos años de la siguiente década. Logró formarse en una academia aún en un primer estadio de maduración, al calor también de los debates políticos que atravesaban la dinámica del desarrollo regional (calificada por Theotonio dos Santos como la alternativa entre socialismo o fascismo). Sin embargo, muy pronto, bajo el contexto de la arremetida autoritaria de las fuerzas conservadoras que empezaron a dominar *manu militari* en los años setenta (tras la dictadura brasileña iniciada en 1964), esta generación vivió en carne propia la alteración del clima universitario, intelectual y cultural en una dirección muy retardataria. Dichas fuerzas buscaron incluso liquidar en varias sociedades la evolución universitaria precedente. Un rasgo de ella no fue, como podría pensarse superficialmente, la ausencia de *calidad* en sus empeños (muchos emigraron y se formaron bien en universidades del extranjero). Lo que más se debilitó entonces fue el *proceso crítico y acumulativo de producción teórica a partir de ciertos valores* (particularmente en términos de la búsqueda del desarrollo y de la construcción de una sociedad menos desigual, más justa y más equilibrada) que se había venido generando con el andar de estas disciplinas en América Latina hasta aquellos días.

La cuarta generación de científicos sociales latinoamericanos es precisamente dentro de la cual hay que situar al presidente Correa de Ecuador, aquella nacida a partir de los años sesenta. Se formó en un entorno intelectual, científico y cultural en cuyo seno la arremetida neoliberal cobraba fuerza y tendía a institucionalizarse, en términos teóricos en sus distintas variantes, en el medio académico. Su carencia destacada como generación se sustenta en el desconocimiento del mencionado proceso antecedente de desarrollo teórico y en su desvinculación acrítica de él, y desde luego en todas las implicaciones teóricas y políticas que esta clausura ha provocado tanto para el desarrollo disciplinario como para el histórico y social.

De aquí que la llamada de atención del presidente ecuatoriano, una vez abonada la debida contextualización precedente y en tanto que miembro de esta cuarta generación, posea mucha actualidad y significación: “no se trata de un retorno acrítico del pasado sino de una recuperación más justa de un legado que no ha sido suficientemente valorado”, nos dice Correa. Es fundamental para las ciencias sociales que hoy se enseñan en América Latina recuperar y procesar los vínculos y las contradicciones entre el desarrollo acumulativo pasado que hubo en ellas desde el punto de vista teórico y la enseñanza actual de las teorías sociales.

Finalmente, un tercer aspecto al cual quiero referirme y que parece surgir del discurso de Correa, íntimamente conectado con el anterior, radica en una cuestión que, si bien no aparece así literalmente en su texto, se puede colegir sin dificultad de él y a la cual habría que otorgarle toda la importancia que merece: es la ausencia de una sociología del conocimiento en América Latina. Lejos de ser exclusivamente una tarea científica, lo es con implicaciones políticas significativas. Una sociología del conocimiento que nos dé cuenta del complejo proceso histórico de *dependencia académica* que se ha venido instalando y reproduciendo en la región a lo largo de los anteriores veinticinco años y a partir del cual dos tendencias en materia teórica se han venido decantando. Por un lado, la desvinculación de la enseñanza teórica actual respecto de la producción teórica inicial y su desconocimiento, a lo cual ya se aludió; y, por otro, el predominio o la influencia desproporcionada de las distintas modalidades del pensamiento de inspiración neoliberal y de su estilo académico. Las derivaciones de ambos procesos, dicho sea una vez más, son inmensas en diversos ámbitos (científicos, intelectuales, culturales y políticos) pero los científicos sociales latinoamericanos, obnubilados como hemos estado por el aluvión neoliberal, no hemos sido capaces aún de elaborar una mejor comprensión de la dependencia académica y sus implicacio-

nes. Es a ello a lo que se refiere Correa en su discurso cuando insiste en que se conozca “la economía política de las teorías dominantes en las ciencias sociales”, sobre lo cual se hace la siguiente pregunta: “¿cuál es la forma de producción del conocimiento que parece funcionar en la academia de América Latina?”, y habría que agregar: ¿cómo es que opera?, ¿cómo es que se ha venido reproduciendo?

Quisiera concluir estos breves comentarios sobre el discurso del presidente Correa en el Congreso de Quito de la FLACSO haciendo énfasis en lo que parecen ser algunos de los desafíos fundamentales que tienen hoy las ciencias sociales en América Latina. El primero de ellos, el desentrañar los mecanismos de reproducción de la *dependencia académica* y el análisis de sus consecuencias; el segundo, la revitalización y revalorización del proceso productivo y acumulativo de índole teórica desde la región, que recupere críticamente lo que en el pasado se elaboró y que lo conecte con la producción teórica del presente; y el tercero, la reafirmación del crecimiento y la maduración de nuestras disciplinas a partir de valores como la *calidad*, el *espíritu crítico* y la *pertinencia*, que naturalmente comporta la adecuada apreciación de la producción teórica desde la región y sobre ella.

Discurso de Rafael Correa: 50^o Aniversario de FLACSO

Resumen

En este discurso, Rafael Correa Delgado propone una retrospectiva y un balance de las ciencias sociales en América Latina. En primer lugar, bosqueja un mapa de la herencia intelectual latinoamericana en la que existía una decidida preocupación por las problemáticas de la región (por ejemplo: el pensamiento económico de la CEPAL, los teólogos de la liberación, entre otros). Seguidamente, se interroga por el sentido de la labor científico-social concluyendo que, particularmente en el campo social, una teoría que no suponga corolarios de política que posibiliten mejorar la realidad es sencillamente una teoría inútil. En este sentido, el pensamiento latinoamericano colo-

Abstract

In this speech, Rafael Correa Delgado proposes a flashback and balance of Social Sciences in Latin America. In the first place, he outlines a map of the Latin American intellectual heritage, in which there existed a marked concern about the Latin American problems (for example: the economic conception of CEPAL, Liberation Theology, among others). Then, he wonders about the meaning of scientific and social work, and concludes that, especially in the social field, a theory which does not imply corollaries that enable improvement of reality, is essentially a useless theory. Therefore, Latin American thought influenced by the neoliberal hegemonic theories (positivism, rational choice, among others) faced a deep crisis. Such

CyE

Año I
Nº 1
Junio
2008

nizado por las teorías hegemónicas neoliberales (positivismo, teoría de la acción racional, entre otras) quedó sumido en una profunda crisis. Tal crisis del pensamiento se combina con el descrédito de la política y encuentra expresión en un discurso tecnocrático que confunde objetividad con neutralidad. El gran desafío pendiente es tomar la decisión de invertir tiempo, dinero y recursos humanos para la construcción de una comunidad académica latinoamericana comprometida con la emancipación de América Latina.

crisis regarding thought goes along with discredit of politics, and it is manifested through technical discourse that confuses objectiveness with neutrality. The great pending challenge is to make the decision to invest time, money and human resources in the construction of a Latin American academic community committed to the emancipation of Latin America.

Rafael Correa

Guayaquil, 1963. Presidente de la República del Ecuador (15 de enero de 2007-15 de enero de 2011). PhD en Economía por la Universidad de Illinois, Urbana-Champaign.

Guayaquil, 1963. President of the Republic of Ecuador (January 15, 2007- January 15, 2011). PhD of Economy by the University of Illinois in Urbana-Champaign.

Palabras clave

1| Ciencias Sociales 2| Capitalismo 3| Socialismo 4| Ideología
5| Producción de Conocimiento 6| Emancipación

Keywords

1| Social Science 2| Capitalism 3| Socialism 4| Ideology
5| Knowledge Production 6| Emancipation

Cómo citar este artículo [Norma ISO 690]

Discurso de Rafael Correa: 50º Aniversario de FLACSO. *Crítica y Emancipación*, (1): 275-287, junio 2008.

Discurso de Rafael Correa: 50º Aniversario de FLACSO¹

CyE
Año I
Nº 1
Junio
2008

Celebrar los cincuenta años de una institución como FLACSO supone una retrospectiva de valoración de las ciencias sociales y su incidencia en nuestro tiempo y en el devenir histórico del Ecuador y de América Latina.

Conviene recordar que los hombres y mujeres que llevaron a cabo la propuesta de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales albergaban un profundo deseo integracionista de nuestra América Latina y una decidida apuesta a la investigación y la docencia orientada a conseguir el desarrollo de nuestras sociedades.

La FLACSO nació de una idea planeada en la Conferencia General de la UNESCO en el año 1957 y fue rápidamente adoptada por diversos países que entendieron qué era lo que se estaba jugando con esta acción. Los primeros en sumarse fueron Brasil y Chile y luego se adhirieron Argentina, Bolivia, Costa Rica, Cuba, Ecuador, Honduras, Guatemala, México, Nicaragua, Panamá, Paraguay, Uruguay, Perú, República Dominicana y Surinam.

Se trataba de construir una entidad de ciencias sociales que genere un espacio de reflexión y análisis hasta ese entonces inexistente y que impulse el despliegue de un pensamiento latinoamericano ligado a las necesidades y problemas específicos de nuestra región.

La FLACSO se enmarca en un objetivo que se visualizaba como central en aquellos años: aumentar la capacidad de cooperación de los países en el campo de las ciencias sociales a través de instituciones regionales de alto nivel académico y excelencia que cooperen con los gobiernos y con las universidades nacionales preparando recursos humanos para el cambio social.

|||||

¹ Discurso inaugural del Congreso Latinoamericano y Caribeño de Ciencias Sociales en conmemoración del 50º Aniversario de FLACSO, 29 al 31 de octubre de 2007, Quito, Ecuador.
En <<http://www.presidencia.gov.ec/secciones.asp?seid=238>>.

También hay que recordar que la FLACSO surge en el contexto mundial de la Guerra Fría, en un marco regional de agitación social y política como consecuencia de la influencia de la Revolución Cubana, el surgimiento de movimientos guerrilleros y la difusión de la Teología de la Liberación. Es un momento en el que capitalismo y socialismo parecen definir el campo de lucha de las opciones del cambio social. Esto se complementa en nuestra región con una decidida preocupación por las perspectivas desarrollistas impulsadas, en buena medida, por el pensamiento económico de la CEPAL.

Así, la FLACSO, o mejor dicho las sedes que en ese momento empezaban a funcionar, asumen la investigación académica ligada a una serie de líneas. Por ejemplo, la problemática del desarrollo. Adquieren cuerpo las tesis acerca de estrategias nacionales de desarrollo regional, la concentración económica y el desarrollo, y los modos de desarrollo alternativo, etc. Investigaciones que, vale la pena recordar, trabajaban en muchos casos vinculando lo económico, lo social, lo cultural y lo político y no disociándolos como si fueran esferas escindidas y sin ningún tipo de relación.

En el campo del desarrollo la educación tampoco era ajena. El desarrollo económico se pensaba de manera integral. La teoría del capital humano, que luego fue, y por buenas razones, ampliamente criticada, planteaba conexiones importantes entre la formación de los recursos humanos y el crecimiento económico.

No era menor la preocupación por pensar las formas que adquiriría una revolución en la región y tampoco los impedimentos que permitirían consolidar el régimen democrático.

También asumen importancia los temas relativos a la sociología agraria y la reforma de este sector. La problemática del campo, el espacio rural, el actor campesino e indígena resultaban ineludibles, pero, nuevamente hay que decir, en el marco de procesos de cambio social.

Asimismo, los análisis de corte histórico tenían un importante peso. Se trataba de hacer emerger los fenómenos, su significación y productividad, en su desarrollo histórico concreto. La historia adquiere en esos tiempos una relevancia clave en los estudios latinoamericanos: se trataba de descubrir la especificidad latinoamericana así como los procesos y las relaciones de fondo que la estaban conformando.

En suma, había una decidida preocupación por construir objetos de investigación que atendieran a las problemáticas latinoamericanas y, en particular, aquellas relevantes para cada país y hasta subregión. Por ejemplo, en el caso de la FLACSO Ecuador, esta institución recogió en buena medida el interés por la problemática específicamente andina e indígena.

Ahora bien, luego de cincuenta años, y si tuviésemos que hacer un balance, podríamos decir que la FLACSO, en buena medida, sigue siendo heredera de aquellas expectativas iniciales.

En la actualidad, esta institución se ha transformado en un referente ineludible del mundo académico y político de nuestra región. Nadie podría negar que sus investigaciones, seminarios, libros, revistas y hasta la opinión informada de sus docentes e investigadores resultan ampliamente valorados, no sólo en el mundo de las ciencias sociales, sino en el espacio público y en las esferas de quienes tomamos decisiones políticas.

Sin temor a equivocarme, sostengo que los espacios académicos son espacios de disputa ideológica en pos de construir hegemonía [...] de unas visiones del mundo por sobre otras.

También la FLACSO sigue participando en la generación de recursos humanos altamente capacitados que integran muchas de las plantas docentes de universidades públicas y privadas de la región, así como altos cargos en diferentes instituciones de la administración gubernamental y no gubernamental de nuestros países.

La FLACSO sigue colaborando, a través de las diversas actividades académicas que desarrolla, en la consolidación de las disciplinas sociales, aunque –como veremos más adelante– en muchos casos bajo la dominancia ideológica de ciertas perspectivas teórico-metodológicas.

Asimismo, la FLACSO contribuye, a través de sus sistemas de becas en los programas de formación, a que muchos estudiantes de la región puedan realizar estudios, y sobre todo en países diferentes a los de su origen. Al tener sedes en diferentes naciones, el intercambio de estudiantes y de experiencias de aprendizaje, la FLACSO ha puesto su grano de arena en pos de la integración latinoamericana.

Finalmente, el carácter latinoamericano de la FLACSO se refuerza, hoy por hoy, no sólo por la procedencia de los estudiantes sino de su cuerpo académico.

Si bien podríamos organizar un seminario para ver el papel de la FLACSO en las ciencias sociales, quisiera reflexionar sobre retos que puedo percibir, en el marco de una crítica constructiva.

Principalmente trataré de centrarme en una reflexión crítica sobre lo que creo constituye uno de los principales problemas de la academia latinoamericana y al que no escapa la FLACSO: la crisis de pensamiento latinoamericano.

Una pregunta clave, que todo cientista social alguna vez se ha formulado, es la que lleva a interrogarse por el sentido de la labor científico-social: ¿qué es lo que en rigor justifica la existencia y desarrollo de las ciencias sociales? ¿Cuál es la misión que como científico social le corresponde a cada uno de nosotros ante la dinámica, contradictoria y en muchos aspectos dolorosa realidad del mundo contemporáneo?

Si bien se pueden dar múltiples respuestas, en términos generales podríamos decir que los académicos buscamos contribuir a aumentar nuestra comprensión de los fenómenos del mundo social para incrementar también nuestra capacidad de actuar en la construcción de una sociedad mejor de la que todos podamos y puedan beneficiarse. Particularmente en el campo social, una teoría que no implique claros corolarios de política para mejorar la realidad es sencillamente una teoría inservible.

No obstante, surgen algunas preguntas que esconde esta respuesta general. Cuando decimos “nuestra comprensión de los fenómenos”, ¿a quiénes nos referimos con *nuestra* comprensión? Y cuando hablamos de una sociedad mejor, ¿cómo estamos entendiendo la palabra *mejor*?

Respecto a lo primero, hay que señalar que existen diferencias entre la comprensión que realiza la academia y aquella que se da en otros espacios de saber. El tipo de explicaciones que construye el discurso académico, a diferencia de otros como el del sentido común, el del sofista o el del mismo político, se basa en un proceso específico para producir sus argumentos y verificarlos. Esto no significa menospreciar o no buscar formas de diálogo entre diferentes saberes y experiencias, ni creer que existen jerarquías entre ellos. El argumento científico-social no se justifica a través de la intuición, de la creencia o del deseo sino a través de un procedimiento reflexivo que reconozca el error, los mecanismos que lo producen, las formas de superarlo dejando intacta la capacidad de descubrimiento. Como diría Pierre Bourdieu, no se trata simplemente de una metodología abstracta que funciona como un manual –como conjunto de reglas aplicables a todos los casos– y como garantía inequívoca de científicidad. Justamente porque la obediencia incondicional a un *organon* de reglas lógicas tiende a producir un efecto de clausura prematura para el descubrimiento.

Más bien se trata de una actitud de vigilancia epistemológica en donde no sólo hay un esfuerzo por captar la lógica del error sino un esfuerzo para construir una lógica del descubrimiento de la verdad.

En este sentido, puede decirse que el académico-investigador busca el mayor grado de “objetividad” posible. El ideal sería que, a través de la transparencia de la metodología (de las operaciones realizadas y de las justificaciones esgrimidas para cada decisión) y de la democratización de la información, cualquier persona pueda lograr la reproducibilidad de los resultados y conclusiones encontradas. De esta manera, a través de un juego dialéctico, se podría seguir mejorando la calidad en el conocimiento de la realidad.

Respecto a lo segundo, es decir, qué entendemos por un mundo mejor, surge uno de los peligros más graves que se esconden bajo el discurso académico: tratar de igualar objetividad con neutralidad y, por lo tanto, deslindarse del inevitable carácter político que entraña todo quehacer docente e investigativo, especialmente en ciencias sociales. Siguiendo a Boaventura de Sousa Santos, creo que es fundamental distinguir entre objetividad y neutralidad. Debemos querer ser científicos sociales objetivos pero no neutros, y ello significa utilizar las mejores metodologías que las ciencias sociales nos ofrecen y hacerlo con la mayor rigurosidad, imparcialidad y autonomía posibles.

Pero, a su vez, hay que tener claro en qué lado estamos, es decir, cómo construimos nuestro problema de investigación, nuestro objeto de estudio, cómo formulamos nuestras hipótesis de trabajo, cómo elegimos la estrategia metodológica y hasta las mismas técnicas de investigación. Tal no neutralidad (inevitable en nuestro oficio) nos lleva indiscutiblemente a las posiciones políticas, sociales, culturales, etc. que encarnamos necesariamente y sobre las cuales es indispensable tener vigilancia constante. Pero atentos, vigilar no es lo mismo que negar.

Ejemplo: mi Patria.

Una vez que tenemos claras estas distinciones, podemos ahora preguntarnos, por ejemplo: ¿De dónde surgen los temas de investigación en las ciencias sociales actuales? ¿Desde qué lugar se construyen las preguntas de investigación? ¿Cuál es la economía política de las teorías dominantes en las ciencias sociales? Lo que nos lleva a plantear: ¿cuál es la forma de producción del conocimiento que parece funcionar en la academia de América Latina?

Estas preguntas nos ubican en un espacio de reflexión sobre lo que ha acontecido en las últimas décadas en la academia latinoamericana y de lo que la FLACSO, creo yo, no ha podido escapar. Como mencionamos anteriormente: la crisis de pensamiento latinoamericano.

Un ejemplo de máxima expresión de esa crisis: el Consenso de Washington.

Sin temor a equivocarme, sostengo que los espacios académicos son espacios de disputa ideológica en pos de construir hegemo-

nía de unos intereses por sobre otros, de unas visiones del mundo por sobre otras. Se trata de imponer significaciones sobre lo que llamamos “realidad” y de esta forma construirla, y lo que en última instancia cada uno de nosotros entendemos por un mejor mundo.

En esta línea, el espacio académico latinoamericano fue prácticamente colonizado por un conjunto de teorías y recetas metodológicas que surgieron de los países centrales.

Por ejemplo, esto pudo verse en el predominio que adquirió la economía positivista y que se aplicó acríticamente y descontroladamente al campo de la ciencia social. Se produjo una suerte de homogeneización a un nivel muy profundo del quehacer investigativo y docente y sólo marginalmente ciertos reductos lograron resistir y disputar lo que se ha transformado en una suerte de sentido común de la academia.

El argumento esgrimido fue que tales teorías y procedimientos eran los únicos que garantizaban temas “pertinentes” a estudiar, perspectivas de análisis “objetivas” (confundido este concepto con neutralidad) y metodologías “científicas”. El resto era justamente resto. Era residual.

Siguiendo con nuestro ejemplo podemos pensar en el *rational choice* aplicado al campo de la ciencia política y, en algunos casos, hasta de la sociología política.

Esto ha implicado el retorno del dominio de una metodología positivista a ultranza que sólo da valor a lo que puede “observarse” (léase preferencias) y por lo tanto “medirse”, y que menosprecia todo aquello que desde ese lugar se considera “subjetivo”.

Teoría inservible, por ejemplo, aceite de carburador.

(Entre paréntesis podríamos decir que este punto volvió a plantear de manera decidida la imagen de la academia como único espacio de saber válido y el menosprecio del diálogo con otros saberes. Así, se dejó de lado –entre otras cuestiones– aquellas perspectivas teóricas y metodológicas que hacían hincapié en la participación de los sujetos a investigar al considerar que eran ellos los principales beneficiarios de tales estudios).

También involucró la generación de explicaciones unidimensionales que tendieron a dar cuenta de los fenómenos sociales, siempre bajo un argumento similar y único: el hombre egoísta, atómico, maximizador, etcétera.

Bajo tal dominancia, la definición del “mundo mejor” que debe buscar la ciencia social pudo reducirse a la optimización maximizadora individual de las utilidades, vista esta principalmente por las preferencias expresadas en cualquier *mercado* (político, cultural, eco-

nómico, familiar, comunitario) vía el consumo (también de cualquier producto: voto, bien, dinero, amor, consumo cultural, etcétera).

Además de ser una teoría en gran parte inservible, tremendamente reduccionista, pretendió presentar a las ciencias sociales como independientes de juicios de valor. Ejemplo: teoría de mercado, agentes racionales, intercambios voluntarios y “chica perdida en el desierto”.

Una revisión de los diseños curriculares de los programas de formación en ciencia política, sociología y economía de muchas de las sedes FLACSO devela hasta qué punto esa dominancia también caló hondo en una institución que pretendía generar un pensamiento independiente y propiamente latinoamericano. Ni mencionar los programas que se conocen bajo el título de Gobierno y Asuntos Públicos o Administración y Políticas Públicas.

Hay que darse cuenta es que estas teorías y las categorías de análisis a ellas asociadas, que cooptaron el espacio ideológico, nos impiden ver otras maneras de construir los problemas de investigación y los objetos de estudio relevantes para los proyectos de cambio en los que creemos. También invisibilizan la herencia intelectual de aquella academia latinoamericana, esa que hasta hace algunas décadas atrás se enorgullecía de sus avances y de su compromiso con la emancipación latinoamericana.

No se trata de un retorno acrítico del pasado sino de una recuperación más justa de un legado que no ha sido suficientemente valorado. Con esta dominancia han desaparecido disciplinas y líneas completas de investigación, como por ejemplo la historia, la sociología en su vertiente agraria, los estudios de estructura social, de concentración económica, de desigualdad social, entre otros.

Es verdad que se han incorporado otros temas sumamente relevantes que tienen que ver con formas de exclusión social. Por ejemplo, el tratamiento de grupos conformados a partir de determinaciones de edad, como los jóvenes; de género, como las mujeres; de origen étnico, como los indígenas; de movilidad, como los inmigrantes, etc. La academia ha sido particularmente sensible a estas problemáticas y a los grupos humanos que han sido históricamente privados de su voz. Esto puede verse en los múltiples proyectos que se han desarrollado, por ejemplo, en las sedes FLACSO y sobre todo en las tesis de investigación que esas sedes promueven.

Como afirma Todd Gitlin, si bien la profusión de agentes sociales ocurrió en toda la sociedad, pensemos en la visibilidad que adquieren las minorías y los movimientos sociales en los últimos años; en ninguna parte parece haber resultado tan vigorosa como en el mundo académico. Allí, en los múltiples programas de estudio, cada mo-

vimiento pudo experimentar el regocijo de una identidad basada en el grupo. El problema radica en que la expansión de lo que se dio en llamar la “política de la identidad” fue inseparable de la fragmentación política de lo compartido que se dio primeramente.

El mundo universitario y académico ha adoptado estos nuevos temas desde un lugar poco crítico ya que en muchos casos tales líneas de investigación involucran el abandono de la preocupación por aquello que los seres humanos y grupos comparten. El estudio de la “identidad” se vuelve el estudio de una suerte de destino inexorable, en un mundo conformado por identidades intrínsecas y esencialistas que impiden conectarse con el otro. La voz de los sin voz puede terminar conformando así un nuevo silencio, funcional al paradigma dominante, y la academia no ha sido ajena a ello.

Entonces, basándome en gran medida en lo planteado por Boaventura de Sousa Santos, quizás una deuda y un reto pendiente que tiene la FLACSO para construir durante sus próximos cincuenta años sea la decisión de invertir tiempo, dinero y recursos humanos en plantear aportes hacia una decidida revisión epistemológica y teórica de las ciencias sociales actuales. Una revisión desde una mirada latinoamericana, es decir, desde el Sur.

Asimismo, la comprensión del mundo que realizan las ciencias sociales en muchos casos niega la experiencia social y niega los cambios sociales que están aconteciendo. Ejemplo, el fin de la historia. Un conjunto de experiencias quedan así desperdiciadas, desconocidas, descredibilizadas por visiones hegemónicas. Así, lo que se presenta como la tesis es a lo sumo la teoría dominante. Nuestro desafío debe ser enfrentar este desperdicio de experiencia social. Ello se logrará en la medida en que no sólo nos ocupemos de la discusión por las condiciones objetivas de la transformación de la sociedad sino de aquellas condiciones que hablan de la voluntad de cambio. Quizás hay que pensar en cómo crear una subjetividad rebelde y no una objetividad paralizante.

En este sentido, lo que trato de decir es que no podemos salir de este atolladero con las ciencias sociales que tenemos porque son parte del problema. Hay que primero trabajar las ciencias sociales epistemológicamente. Nuestras formas de racionalidad emergen de la periferia y debemos tener en cuenta esto para producir un cambio en los esquemas de pensamiento, como diría Edgar Morin.

En buena medida, como afirma Santos, esto pasará si nosotros pensamos las “ausencias” desde un lugar diferente. Me explico. Mucho de lo que no existe en la sociedad es producido como no existente, lo que termina reduciendo “la realidad” (siempre construida) a lo existente. Una mirada desde las ausencias es un procedimiento in-

surgente para mostrar lo que no existe pero con un objetivo diferente y claro: buscar alcanzarlo. También implica ver lo que no existe todavía pero que está emergiendo, que da señales de vida. Por ejemplo, hacer una ampliación simbólica de un movimiento social o ciudadano. Sin romanticismos, debemos credibilizar esta emergencia.

También, cuestionar aquellos conceptos que nos hablan de un tiempo que no es el nuestro y de un punto ya definido de llegada. Así, en el tiempo andino e indígena, lo ancestral no es parte del pasado, como se nos dice, sino del presente cotidiano; o las mismas nociones de países “desarrollados”, de “progreso”, de “modernización” y hasta de

***Quizás hay que pensar en cómo crear
una subjetividad rebelde y no una
objetividad paralizante.***

“globalización” nos hablan de un tiempo y un destino que nos son ajenos aunque los hayamos interiorizado como necesarios de ser alcanzados. Un primer paso para esto es repensar la noción de desarrollo. No desde un lugar modernizante o centrado sólo en el crecimiento. Creo que esto ya está incluido en nuestro Plan Nacional, el cual articula, más allá de las miradas economicistas, la relación del ser humano con la naturaleza, la relación entre las personas y la forma de perpetuar indefinidamente las culturas latinoamericanas.

Por otra parte, hay que repensar el modo de producción del conocimiento. No olvidemos una vez más que lo que está en juego es la construcción de hegemonía. No necesitamos alternativas sino un “pensamiento alternativo de alternativas”. No queremos decir con esto que hay que negar el conocimiento del Norte sino que hay que conocerlo para descubrir sus formas de construcción del saber, aquellas que lo vuelven hegemónico.

También hay que reflexionar en torno a las condiciones en que la academia latinoamericana lleva a cabo su labor.

En primer lugar, es necesario pensar y relacionar el financiamiento con la producción investigativa. Muy frecuentemente, las investigaciones y los programas de formación están condicionados por la fuente de financiamiento ya que no sólo definen cuánto se gasta sino

en qué y cómo se gasta. En muchos casos, los programas surgen primero por la necesidad de fondos antes que por una necesidad académica.

Esta forma de financiamiento ha promovido investigaciones de corto plazo, ligadas a proyectos puntuales de coyuntura, y son desestimadas las investigaciones de problemas estructurales y de largo alcance. Todas ellas terminan reproduciendo el predominio de una lógica de la consultoría y la asesoría técnica más ligada a las ONG que a la academia. En el mejor de los casos, las agendas investigativas de largo plazo son proyectos personales y no institucionales. Todo esto ha producido que desaparecieran la idea de programas o líneas de investigación y sólo parecieran relevantes las individualidades que se vuelven islotes o archipiélagos de estatus.

Por estas razones tampoco se trata de indagaciones de corte empírico. En la mayoría de los casos, constituyen recopilaciones de fuentes secundarias, estados de arte, investigaciones bibliográficas o de generación de interpretaciones sin ningún respaldo en trabajos de campo.

Esto también ha estado acompañado de un cambio relevante respecto al perfil del cientista social. El doble papel o utilidad de las ciencias sociales en tanto insumo técnico y espacio de productividad intelectual perdió su equilibrio en el marco de la creciente participación de estos recursos humanos en los procesos de transformación del Estado promovidos por las políticas neoliberales. La relevancia que adquieren los sociólogos, politólogos, antropólogos, entre otros, para abordar el diseño, evaluación y fundamentación teórica y metodológica de las políticas públicas de estos años no ha sido suficientemente valorada en términos de los efectos para la autonomía del campo y el papel político de tales recursos.

Frente a este problema, lo primero que es necesario recuperar es la autonomía de la producción investigativa y las agendas respecto al financiamiento, y la soberanía de la oferta de programas de formación en función de criterios académicos y de necesidades sociales.

Uno de los mensajes que quiero dejar en claro es que parte de la crisis de pensamiento se debe al descrédito de la política que se vivió en las últimas décadas. La academia se autoinmoló tratando de visibilizarse como algo separado de la política a nombre de una objetividad confundida con neutralidad. Bajo el predominio del discurso tecnocrático de los noventa se dotó de toda la negatividad a lo político. Creo que debemos repensar qué entendemos por lo político en la academia. No se trata de justificar intereses políticos mediante las investigaciones o la docencia, sino de reconocer el carácter político de las visiones de realidad que construimos desde la academia. Esta es una responsabilidad que no se puede eludir.

Los invito entonces a construir una academia comprometida con las necesidades de América Latina y atenta a los procesos de cambio que hoy por hoy estamos experimentando. Y esto no es menor, quizás ahora no lo percibimos con claridad, no vemos materializada una revolución, pero eso no significa que no la estemos transitando. Ya hay señales de que estamos viviendo no sólo una época de cambios sino un cambio de época. Ayudémosla a nacer desde el lugar que nos toca ocupar en este tiempo histórico.

CyE
Año I
Nº 1
Junio
2008

RAFAEL CORREA