



LA CLAVE ESTÁ

HACIA UN

marxismo mundano

EN LOS BORDES

Armando Bartra

HACIA UN MARXISMO MUNDANO



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

Rector general, Salvador Vega y León

Secretario general, Norberto Manjarrez Álvarez

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA-XOCHIMILCO

Rectora de Unidad, Patricia E. Alfaro Moctezuma

Secretario de Unidad, Joaquín Jiménez Mercado

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

Director, Carlos Alfonso Hernández Gómez

Secretario académico, Alfonso León Pérez

Jefe del Departamento de Relaciones Sociales, José Antonio Rosique Cañas

Jefe de la sección de publicaciones, Miguel Ángel Hinojosa Carranza

CONSEJO EDITORIAL

Aleida Azamar Alonso / Gabriela Dutrénit Bielous

Diego Lizarazo Arias / Graciela Y. Pérez-Gavilán Rojas

José Alberto Sánchez Martínez

Asesores del Consejo Editorial: Luciano Concheiro Bórquez

Verónica Gil Montes / Miguel Ángel Hinojosa Carranza

COMITÉ EDITORIAL DEPARTAMENTAL

Sergio Méndez Cárdenas (presidente)

Gerardo Ávalos Tenorio / Jorge E. Brenna Becerril

Janette Góngora Soberanes / Yolanda Massieu Trigo

Jaime Osorio Urbina / Mario Ortega Olivares

Guadalupe Pacheco Méndez / Adriana Plascencia Díaz

Asistente editorial: Varinia Cortés Rodríguez

HACIA UN MARXISMO MUNDANO

LA CLAVE ESTÁ EN LOS BORDES

Armando Bartra



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
UNIDAD XOCHIMILCO División de Ciencias Sociales y Humanidades



Esta publicación de la División de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco, fue dictaminada por pares académicos externos especialistas en el tema. Agradecemos a la Rectoría y a la Secretaría de Unidad el apoyo brindado para esta edición.

Hacia un marxismo mundano. La clave está en los bordes,
Armando Bartra Vergés

D.R. © 2016 Universidad Autónoma Metropolitana
UAM-Xochimilco
Calzada del Hueso 1100, Colonia Villa Quietud
Coyoacán, C.P. 04960, Ciudad de México, Sección de Publicaciones
de la División de Ciencias Sociales y Humanidades.
Edificio A, 3er piso. Teléfono 54 83 70 60
pubesh@correo.xoc.uam.mx
<http://dcshpublicaciones.xoc.uam.mx>

D.R. © 2016 David Moreno Soto
Editorial Itaca
Piraña 16, Colonia del Mar
C. P. 13270, Ciudad de México
Tel. 5840 5452
itaca00@hotmail.com
ed.itaca.mex@gmail.com
www.editorialitaca.com.mx

ISBN: 978-607-97101-3-2

Primera edición: 2016

Diseño de la cubierta: Hernán García Crespo
Imagen de la portada: George Grosz, *Friedrichstrass* (1925), litografía
Imagen de la contraportada: George-Grosz, *Strassencafé* (1917), litografía

Impreso y hecho en México / *Printed and made in Mexico*

ÍNDICE

Prólogo	
Bartra en el país de las imágenes	11
Noticia	17
Hacia un marxismo mundano	
Lo que va de las <i>Tesis sobre Feuerbach</i> al <i>Manifiesto comunista</i> . . .	23
Había una vez...	
Crítica del discurso académico y encomio de la alegoría	37
Mundo de luz	
Iconofagias, secuencias, contextos, apropiaciones.	55
Zona de turbulencias	
Hacia la subversión carnavalesca de un capitalismo grotesco.	63
Haciendo tiempo	
Del futuro como promesa al futuro como aventura.	75
Tres encuentros de Marx con la comuna	
Una carta que descarriló la historia	91
Terca comunidad	
Lecturas y lectores de Carlos Marx	107
El capital después de <i>El capital</i>	
Navegaciones en torno a un texto canónico.	137
Renta petrolera	
Lo que está detrás del “extractivismo”.	155
Laberintos agrarios	
La explotación capitalista del trabajo no asalariado	175

Esa quimera llamada campesino	
Aproximaciones a una clase esquiva	191
Diversidad	
Elogio de la polifonía.	207
Violencias	
La muerte tiene permiso.	223
Para rescatar la nación	
Cuestiones de soberanía.	257
Desmontando el colonialismo	
De la liberación nacional a la decolonialidad	277
Atisbos	
Una mirada al futuro de nuestramérica	297

Hay que ligar nuestra crítica a la crítica política, a la participación política y consecuentemente a las luchas políticas. Ésta es la manera de afrontar el mundo de un modo no doctrinario.

Carlos Marx

PRÓLOGO

BARTRA EN EL PAÍS DE LAS IMÁGENES

Juan Manuel Aurrecochea

Hace años, muchos, un grupo de unos cuantos nos reuníamos en el estudio-biblioteca-refugio que Armando Bartra había habilitado en la azotea de su casa, al sur de la ciudad de México. Ahí planeamos la publicación de un periódico izquierdista que terminaría llamándose *La causa del pueblo* cuyo primer número apareció el 10 de julio de 1972. Naturalmente, a aquellas reuniones la mayoría llegábamos tarde. Alguna vez llegué temprano. Mientras esperábamos, Armando me mostró un libro de pinturas de Pieter Brueghel el Viejo, y me explicó que el flamenco era uno de los pintores que más le interesaban: lo consideraba un auténtico maoísta del siglo XVI. Junto al de Brueghel había otros libros y revistas. Recuerdo algún ejemplar de la historieta *Torbellino* y una edición empastada de *Valentina*, de Guido Crepax, que Armando presumía haber conseguido gratuitamente a través de la embajada italiana. En aquel estudio también había ejemplares del libro rojo de Mao, de *El capital*, de Marx, novelas de la vanguardia francesa y publicaciones periódicas como *La familia Burrón* y *Militante*, el órgano de la Liga Comunista Espartaco. Aquel lugar donde planeábamos *La causa del pueblo* era un rompecabezas construido a imagen y semejanza de su propietario en el que convivían palabras, imágenes y proyectos de revolución.

Como bien saben los que lo conocen, Armando es un hombre de palabra: de palabra escrita y de palabra hablada, pero también es un cultor de imágenes, un pensador visual fascinado por los procedimientos alegóricos. Ha pasado buena parte de su vida mirando, coleccionando, estudiando, cultivando y cazando cuadros y cuadritos, murales y viñetas, postales y caricaturas, cromos y fotografías, dibujos, películas, carteles, fotomontajes, historietas y todo tipo de ilustraciones. Los registros visuales han ocupado su atención y ha escrito y hablado de

ellos con inteligencia y pasión. Pocos lo saben, pero Armando también dibuja, y lo hace bastante bien; ha ilustrado portadas de libros, como la de la primera edición de *Cosa fácil*, la novela con la que su amigo Paco Ignacio Taibo II dio a conocer al detective Héctor Belazcoarán Shayne en el lejano año de 1977, así como la de su propio libro *La explotación del trabajo campesino por el capital*.

Tras un breve paso por los estudios ingenieriles, Armando ingresó a la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México y se ubicó en el abstracto universo de los conceptos, ese mundo ilustrado donde lo visual aparentemente tiene tan poca importancia. Pero al tiempo que descifraba la *Fenomenología del espíritu* descendía al mundo terrenal y se mezclaba en la organización del partido revolucionario en su versión espartaquista. Leía a Cortázar y a Rulfo pero también a Claude Simon y Michel Butor, a Carlos Marx, a Ricardo Flores Magón, a José Carlos Mariátegui y a José Revueltas, así como novelas góticas, de ciencia-ficción y policíacas. Organizaba cineclubes que llevaban la nueva ola francesa a la Universidad, pero también era aficionado a las funciones triples de “cine de piojito” y recomendaba con entusiasmo la película cubana *Memorias del subdesarrollo*, de Tomás Gutiérrez Alea. Su música favorita era el jazz y, a mediados de los años sesenta, era asiduo de un legendario café cantante llamado *La rana sabia* donde se presentaba el grupo *3.1416*. Armando podía pasar de una discusión sobre las ideas pánicas de Alexandro Jodorowski –sostenida en el bohemio café El coyote flaco, de Coyoacán– a una reunión clandestina con ferrocarrileros de Pantaco empeñados en sacar de la cárcel a Demetrio Vallejo y Valentín Campa para retomar los sueños sindicales de 1958 y 1959.

Armando es conocido por sus aportaciones al conocimiento y la reivindicación del México rural. Pero el campesinista que en los años setenta ya advertía no el pasado sino el futuro en las miradas y las manos callosas de los viejos y los nuevos zapatistas también era asiduo cliente de las librerías italiana y francesa donde adquiría revistas de la nueva historieta europea como *Alter alter* y *Metal Hurlant*. También era visitante regular de “mercados de pulgas” como el de la Portales o el de La Lagunilla, donde se agenciaba postales, fotografías estereoscópicas, viejas revistas y libros de segunda y tercera mano. No dejaba pasar historias de la Revolución mexicana y estudios regionales, aunque desde luego también se dejaba tentar por revistas de cine, fotografía, novelitas eróticas de portadas sugerentes y revistas de historieta mexicana (éstas, particularmente escasas). Uno podía verlo la tarde del domingo en el Correo Español de Peralvillo frente a un plato de cabrito examinando los tesoros resultado

de la pesquisa del día que acumulaba en su imprescindible morral de San Andrés Larráinzar.

Pero ¿cuál era la pregunta de ese *flaneur* mexicano-catalán? ¿Cuál fue la primera imagen, la primordial, la que activó esa mirada que no ha dejado de ver y de buscar?: ¿una estampa de la Barcelona en que nació y de la que fue arrancado por sus padres en fuga de la España franquista?, ¿una fotografía especialmente significativa del álbum familiar?, ¿alguna de las miles de ilustraciones realizadas por Léon Benett o George Roux para la edición Hetzel de *Los viajes extraordinarios* de Julio Verne?, ¿una lámina sicalíptica descubierta en la peluquería del barrio en la ciudad del México al que llegó a vivir en 1948 con siete años de edad?, o ¿*El combate de don Carnaval y doña Cuaresma* de Brueghel el Viejo? ¿Cuáles son las piezas de su memoria visual, del *collage* o fotomontaje que lo explican? ¿Qué imagen que él cree perseguir es la que lo persigue?

Cuando Armando me invitó, hace meses a participar, en el seminario que dio origen a este libro recordé aquel otro libro sobre Brueghel el Viejo que me mostró hace ya casi medio siglo. Me preguntaba qué era lo que veía en el flamenco, que desde luego no era un “maoísta del siglo xvi” pero sí uno de los más profundos pintores del mundo campesino. Lo que vi entonces en los cuadros de Brueghel fue algo así como el sustrato visual del pensamiento y el método Bartra; encontré lo que Armando afirma a lo largo de este libro, que la clave está en los márgenes y que se presenta como alegoría. Brueghel y Bartra nos revelan lo que también –y tan bien– proclama el pintor uruguayo Joaquín Torres García en su dibujo *América invertida*: que en este mundo patas arriba la tarea política y artística es poner los mapas al revés, que “nuestro norte es el sur”.

El primer paralelismo entre Armando y Brueghel radica en su interés común por las muchedumbres. Los cuadros del flamenco están poblados por innumerables figuras y casi siempre se trata de multitudes campesinas afanadas en los trabajos de todos los días o en fiestas y jolgorios. Muchos de sus cuadros son descripciones sistemáticas, minuciosas y enciclopédicas de la vida diaria y de los usos y costumbres de su tierra natal. Pero sus cuadros no postulan costumbres, están muy lejos de ser inventarios de tradiciones fijas; lo que hace Brueghel es observar y poner en escena el mundo que lo rodea y al que pertenece.

Pieter Brueghel fue un hijo de campesinos que adoptó por apellido el nombre de su pueblo natal, de manera que podemos afirmar que lo que pintó a lo largo de su vida no fue otra cosa que su propio nombre, que era el nombre de su aldea. En su época se le consideraba un pintor un tanto tosco que se alejaba del estilo italianizante en boga, por lo que sus con-

temporáneos lo llamaban “el campesino” o el “último de los primitivos”. Brueghel no pintó para la nobleza, ni decoró palacios ni iglesias. De joven, vendía caricaturas y pequeñas esculturas de madera. Una biografía de 1609 lo describe como un “ignorante dedicado a la pintura cómica”. Jean Videpoche afirmaba que estaba enamorado del carácter mundano de su tierra, y según Fried Laender “entró en el mundo de la pintura por la puerta de servicio”. Y si no fue el primer pintor de costumbres campesinas sí fue el primero en huir de las idealizaciones o de las caricaturas moralizantes de los tradicionales cuadros de costumbres.

Brueghel plasmó exhaustivos catálogos de la vida campesina, y, en este sentido, es quizá el primer etnógrafo visual. Aldous Huxley lo describe como un antropólogo y un filósofo social –como lo es Armando Bartra– que “pintó el mundo campesino sin complacencias ni idilios, donde la superstición, el miedo y la deformación física están a la orden del día”, pero donde se bebe y se alborota. En sus cuadros la vida anda a rienda suelta y se desprende de ellos humor y alegría.

“El mundo es un lugar terrible –afirma Huxley–, pero a pesar de ello, o precisamente por eso, los hombres y las mujeres comen, beben, bailan; el carnaval lucha contra la cuaresma y triunfa, aunque sea por un momento”, como en el cuadro de Brueghel *La boda campesina* o como en el libro *Hambre / carnaval*, de Armando Bartra.

Charles Baudelaire afirmaba que la flor de Brueghel era el cardo –sólido, espinoso, concreto–, y que su mirada, “diabólica y grotesca [...] sólo puede interpretarse como una especie de gracia singular y satánica”. Porque, como Armando, Brueghel advierte que la humanidad está marcada por el trabajo, el hambre y el carnaval.

Una de las preocupaciones de Armando Bartra es el lugar que ocupan el centro y los márgenes. Se puede decir que busca en los márgenes y ve y escribe desde los márgenes: la historieta, los campesinos, los indios, los revoltosos, los distintos, los supervivientes... Y si uno busca con atención el centro en los cuadros de Brueghel advertirá que no hay tal, que todo se ubica en los márgenes y nada es marginal, porque su mirada no establece jerarquías ni le asigna el lugar de comparsa a ninguno de sus personajes, todos comparten la escena como los iguales que son: hombres, mujeres, niños, ancianos, monstruos...

Al analizar *El combate de don Carnaval y doña Cuaresma*, uno de los primeros óleos de Brueghel, Jean Videpoche critica una “yuxtaposición indiscriminada de innumerables episodios sin ningún tipo de conexión o interdependencia [lo que] demuestra cierta torpeza en la composición”. El crítico afirma que el “episodio central ni siquiera reclama la mirada de

las figuras más cercanas cuando podría haber sido el centro de atención de la composición”.

Pienso que Videpoche se equivoca: el desplazamiento del centro es uno de los grandes logros de Brueghel. Y “si ninguna figura reclama la mirada” ni hay “centro de composición” es porque no se ha marginado a ninguno de los personajes y todos están trabajados minuciosamente, al detalle, no como “masas” indiscriminadas sino como personas concretas. Al mirar sus cuadros uno siente que Brueghel ha pintado a sus vecinos. En su obra no hay personajes centrales porque lo importante son los “secundarios”, como los “campesindios” sin nombre en la obra de Bartra.

Y este sabio descentramiento irónico lo encontramos también en otras obras de Brueghel. En *Camino del calvario* cuesta localizar al Cristo cargando la cruz; lo que vemos es una abigarrada romería en la que cada quien atiende a sus asuntos: unos personajes portan cestas de comida; unos pelean, otros juegan. Los habitantes del cuadro no parecen saber que están asistiendo a un acontecimiento histórico ni les importa demasiado. El único gesto patético —característico de miles de pinturas en las que se representa la escena— lo encontramos en el grupo de mujeres del primer plano que consuela a la que parece ser la madre del crucificado. Aldous Huxley ha señalado que esta escena, en disonancia plástica y narrativa con el resto del cuadro, es una concesión de una obra esencialmente subversiva.

En *Paisaje con la caída de Ícaro*, un campesino ara la tierra, otro cuida sus ovejas y un tercero pesca a la orilla del río, mientras, en un punto ínfimo del cuadro, vemos las patitas del hombre que quiso alcanzar el Sol hundiéndose entre aguas salpicantes. En el mundo al revés del pintor flamenco, el gesto heroico pasa irónicamente inadvertido porque lo importante es la aparente trivialidad resaltada en el primer plano. Brueghel parece burlarse de Ícaro, que pretende elevarse por encima de la tierra, de esa “puerca tierra”, diría John Berger.

En *La cosecha*, como en muchos de los cuadros de Brueghel, y como en muchos textos de Armando, el tema es el trabajo campesino. La Wikipedia señala que en esta pintura hay una representación diacrónica de la producción y del consumo: unos campesinos cosechan y otros se alimentan, mientras uno de ellos duerme a pierna suelta. En el cuadro, los campesinos no sólo producen y consumen, sino, como nos ha señalado reiteradamente Armando, sueñan, ¿con qué?, ¿con un mundo mejor?, ¿con una fiesta?

Muchos historiadores del arte señalan la importancia del paisaje en los cuadros de Brueghel. En ellos sólo hay algo más grande que los pequeños seres humanos y esto es la naturaleza. Sus poderosos paisajes permanecen impávidos ante las escenas humanas, como si los tuviera

sin cuidado lo que hacen los humanos que se afanan a sus pies. Claro que ni Brueghel ni los paisajistas del siglo XVI sabían del extractivismo, el *fracking*, los transgénicos y el poder de las máquinas que terminarían amenazando su existencia. No habían leído *El hombre de hierro*. En los cuadros del flamenco, el paisaje ni es mero decorado ni escenario ni marco, sino algo mucho más importante: es territorio donde transcurre la vida, ese territorio rural y humano que casi quinientos años después de Brueghel constituye la última frontera del capital, ese *lugar común* que Armando Bartra, a lo largo de su obra y de su praxis intelectual y política, nos convoca a proteger y cultivar.

Como todo auténtico pintor, Brueghel inventó una nueva forma de pintar porque miró el mundo como nadie lo había visto. Como Armando, nuestro pintor de la vida campesina mira la mundanidad en este libro: con los ojos bien abiertos y abriéndonos los ojos.

NOTICIA

El arte se refugia en los ángulos.

Carlos Marx, *Escorpión y Félix*

Capítulo 37

David Hume afirmaba que este capítulo es el *locus comunis* del anterior y lo afirmaba todavía antes de que yo lo hubiese escrito. Su demostración era la siguiente: si este capítulo existe, el anterior no existe, pero éste ha expulsado al anterior, del que ha nacido, aunque no como causa y efecto, cosa de la que dudaba. Todo gigante, y por tanto todo capítulo de veinte líneas, deja tras sí un enano, todo genio, un estúpido filisteo, toda agitación marina, sucio lodo, y apenas desaparecen los primeros comparecen los segundos, ocupan un lugar en la mesa y con decisión extienden sus largas piernas.

Los primeros son demasiado grandes para este mundo, por eso se ven expulsados de él. Por el contrario, los otros echan raíces [...], el héroe César deja al actor Octaviano, el emperador Napoleón al rey burgués Luis Felipe, el filósofo Kant al caballero Krug, el poeta Schiller al consejero de la corte Raupach, el excelso Leibnitz al maestrillo Wolf, el perro Bonifacio a este capítulo.¹

Después de burlarse de la decadencia, la novelita de la que viene el fragmento anterior la toma con la Santísima Trinidad, con la dialéctica de Hegel, con la enseñanza del derecho, con la institución feudal del mayorazgo y sobre todo con la retórica pedantesca en la que “resuena un eterno río de palabras”.

Antes de escribir este relato titulado *Escorpión y Félix*, el joven estudiante de leyes había redactado un texto de filosofía del derecho que

¹ Karl Marx, *Escorpión y Félix. Novela humorística*, pp. 34-35.

abandonó cuando llevaba 500 páginas pues se le volvía insoportablemente hegeliano. Decidió entonces emprenderla contra la pacata, ruin y conservadora, además de “teutona y cristiana”, pequeña burguesía berlinesa, y, de paso, contra el enrarecido y autosuficiente mundillo intelectual de la Universidad.

“Las profesiones más peligrosas para un joven son aquellas que, en vez de integrarlo a la vida, se ocupan de verdades abstractas”,² pensaba. Y su opción frente a lo académico insustancial era lo mundano. “Kant y Fichte gustaban de elevarse a regiones etéreas, para buscar ahí un lejano país; en cuanto a mí, me conformo con tomar lo que me ofrece la calle.”³ Una opción que había que llevar hasta sus últimas consecuencias: “Después de descubrir las cimas y los abismos del pensamiento, pude permitirme, como Dios, ser vulgar”.⁴ Y el devenir mundo del pensamiento pasaba por la risa: “El idealismo se abre paso a través del humorismo”.⁵

Carlos Marx tiene 18 años, lee con fruición las truculentas e imaginativas historias llenas de castillos, fantasmas, pasiones y asesinatos que escribiera Hoffmann, y, precozmente insatisfecho de la especulación filosófica y la crítica áridamente racional, opta por la creación literaria y la sátira mordaz, en el más puro estilo que cien años después adoptará otro Marx llamado Groucho.

Esto ocurre en 1836. Para 1837 el estudiante ha sentado cabeza y alinea con los jóvenes hegelianos de izquierda que integran la asociación Doktorsklub, donde se ejercita en la crítica a los seguidores del Hegel conservador que unos años antes había sido rector de esa universidad. La luna de miel no durará mucho pues pronto Marx se harta de la “crítica crítica” que critica conceptos desde los conceptos y emprende el estudio de la economía política.

Tengo para mí que la breve incursión en el humor y la creación literaria de quien después escribiría *El capital*, como su corta militancia con los *Freimen* del Doktorsklub, no son olvidables salidas en falso sino experiencias constitutivas de una compleja formación política e intelectual, vivencias que se dejan atrás pero ni se repudian ni se cancelan. En particular, descubrir al Marx alivianado y socarrón de la novelita *Escorpión*

² Carlos Marx, “Reflexiones de un joven sobre la elección de una carrera”, citado en Auguste Cornu, *Carlos Marx, Federico Engels, Del idealismo al materialismo histórico*, p. 59.

³ Carlos Marx, “Epigramas II”, citado en Auguste Cornu, *op. cit.*, p. 82.

⁴ Carlos Marx, “Epigramas I”, citado en *idem*.

⁵ Carlos Marx, “Carta a su padre”, citado en Karl Marx, *Escorpión y Félix*, p. 7.

y *Félix* ayuda a sacudirle el polvo a un marxismo de ceños fruncidos y expresiones adustas que ya ha durado demasiado.

El seminario que, gracias a la iniciativa y al esfuerzo de Celia Pacheco, Miguel Ángel Hinojosa, David Moreno y Ramsés Cruz, se realizó durante la primavera de 2015 en la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco hizo posible que un grupo de amigos, unos antiguos y otros recientes, recorriéramos once temas en los que me he ocupado a lo largo de casi medio siglo de poner por escrito mis ideas. Las reuniones semanales fueron para mí una experiencia a veces conmovedora y siempre vertiginosa, pero además me obligaron a tratar de meter orden en un curso vital sobre el que no acostumbro regresar ni reflexionar.

La tentación hegeliana de buscarle al asunto una racionalidad intrínseca, por la que todos los *reales* episodios intelectuales de mi vida devinieran también *racionales*, la abandoné pronto. Si no encuentro en la historia un sentido subyacente y teleológico menos lo encuentro en mi biografía. Como Chateaubriand, pienso que “el hombre no tiene una sola y única vida, sino muchas, enlazadas unas con otras”, y que el efecto de conjunto puede quizá resultar satisfactorio para el protagonista, y hasta armonioso, pero nunca una secuencia necesaria y progresiva, nunca un destino.

Pero de algún modo había que estructurar el material, y lo agrupé en once temas por tratar en otras tantas semanas: “Iconofagias. Aproximaciones a una cultura de la imagen”; “Tiempos turbulentos. Del hombre de hierro a los carnavales de la modernidad pasando por la Gran Crisis”; “Todas las historias la historia. Los pasados que convoca el presente”; “Sociedades en movimiento. Entre el posibilismo y la utopía”; “Rusticanas 1. Laberintos agrarios del gran dinero”; “Rusticanas 2. Los campesinos del capital”; “Rusticanas 3. Pluralidad rural”; “Rusticanas 4. Campesindios en acción: entre ethos y clase”; “Rusticanas 5. Las mañas del ogro filantrópico”; “Retrato de familia con paisaje social. Tiempos y costumbres”; “Todo un siglo por delante. Nostalgias del porvenir.”

Los textos correspondientes, que estaban en soporte digital o que se pudieron encontrar y escanear, se pusieron en línea a disposición de los participantes en el seminario y siguen ahí.⁶ Por mi parte, me impuse la tarea de escribir sobre cada uno de los temas un ensayo nuevo que alimentara el debate. Esos textos componen la parte sustancial del presente

⁶ Los ensayos pueden consultarse en <<https://unpensamientomundano.wordpress.com>>.

libro, aunque suprimí uno demasiado circunstancial y añadí cinco trabajos recientes que complementan a los anteriores.

Lo primero de lo que me percaté en este ejercicio es que, como Renato Leduc, yo tampoco “tengo de la mosca la voluntad tenaz” y soy incapaz de darle a mis ideas la forma de tratado. Como dijera Montaigne, “voy cambiando de tema indiscreta y tumultuariamente. Mi espíritu y mi estilo vagabundean. Lo que yo escribo es puramente un ensayo”.⁷ Lo que no significa que el conjunto de mis despeinadas disquisiciones no sugiera algo más que sus partes.

Y para facilitar una visión totalizadora del bosque, traté de ordenar y agrupar los árboles. Al ensayo inicial, que describe los progresivos aterrizajes de un pensamiento a la postre mundano, siguen dos trabajos que se ocupan del lenguaje: del abstracto y conceptual en el que se enclaustró la academia y de la polisémica imagería verbal o visual con la que también nos comunicamos los de a pie. De los diversos estremecimientos y crujidos de una modernidad que presumiblemente ya dio de sí tratan los dos textos que siguen. Otros cuatro son, más expresamente que el resto, diálogos con Marx, una figura ética, política e intelectual que me ha acompañado siempre y con la que tengo algunos pendientes que aquí ventilo. Los campesinos que se apersonan en los tres ensayos siguientes no son concesión a mi talante agrarista sino voces que desde los márgenes nos permiten dilucidar el centro. México está presente en dos reflexiones, una sobre la violencia crónica que nos estremece y otra sobre el radical desfondamiento de la soberanía nacional y popular en los tiempos del capitalismo canalla. Concluyo dando cuenta de algunos de los cursos emancipatorios del pasado siglo y del arranque del presente tomando como hilo conductor el tema de la descolonización, que fuera seña de identidad de los movimientos de liberación nacional y lo es de las revoluciones posneoliberales de nuestramérica.

¿Por qué el subtítulo? Porque estoy convencido de que la clave está en los bordes, en los márgenes, en las orillas, en los ángulos donde se refugia el arte, como dijera Marx. Y que, para develarla, más que luces cenitales que todo lo achatan necesitamos los claroscuros que nos da la iluminación oblicua, una epistemología de la excentricidad, del desquiciamiento capaz de descubrir en la anomalía la única normalidad posible.

La regla está en la excepción sobre todo para quienes habitamos un capitalismo contrahecho, disforme y ontológicamente incompleto como resultó ser el orden del gran dinero. Y más aún en sociedades descoyuntadas y

⁷ Michel de Montaigne, *Ensayos escogidos*, pp. 179-333.

grotescas como las nuestras: ámbitos abigarrados donde se entreveran todos los espacios y todos los tiempos, donde cohabitan realidades encontradas. Un mundo donde las resistencias son también grotescas: convergencias amorosas y salvajes de los más diversos, encuentros que son potentes y sacan chispas porque son multicolores fiestas subversivas, carnavales contestatarios...

Y ahí está el humor. “La risa es revolucionaria”, decía Alexander Herzen. Mijail Bajtin nos explicó que el carnaval es subversivo y la carcajada popular un arma poderosa, y el joven-joven Marx –no el de los *Manuscritos de 1844* sino el aún más joven de la novelilla *Escorpión y Félix*– nos muestra que el espíritu crítico no es sólo un pensamiento cuestionador sino una actitud iconoclasta, irreverente, profanatoria, riente...

San Andrés Totoltepec, México, noviembre de 1915

Referencias bibliográficas

Cornu, Auguste, *Carlos Marx. Federico Engels. Del idealismo al materialismo histórico*, Platina, Buenos Aires, 1965.

De Montaigne, Michel, *Ensayos escogidos*, Edaf, Madrid, 1999.

Marx, Karl, *Escorpión y Félix. Novela humorística*, Tusquets, Barcelona, 1971.

HACIA UN MARXISMO MUNDANO
LO QUE VA DE LAS *TESIS SOBRE FEUERBACH*
AL *MANIFIESTO COMUNISTA*

Mundano: Dícese de la persona que atiende demasadamente a las cosas del mundo.

*Diccionario de la Lengua Española
de la Real Academia de la Lengua*

Somos lo que leímos. Para los librescos como yo bibliografía es destino y asomarse al mundo, sus libros y sus dilemas desde el café de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) marca a fuego prefigurando las ulteriores andanzas del predestinado. Sobre todo si se tomaba café, durante los años sesenta del siglo pasado, cuando el etéreo mundo de ideas que dominaba en “la Facultad” estaba a punto de ser inundado por el torrente de realidad y utopía que fue el 68.

Yo era gente de izquierda desde principios de los sesenta, de modo que el 68 no fue para mí catarsis iniciática sino punto culminante de una conversión. Una mudanza que me llevó, más que a un cambio de doctrina, a un cambio de sujeto, a un vuelco *narodniki* en la relación que veía entre las ideas y los movimientos sociales. Y también me condujo a lo que aquí llamaré mundanización del pensamiento crítico, porque al cambiar el sujeto que interroga surgen nuevas y rasposas preguntas para las que ya no sirven las viejas y pulidas respuestas.

No se me ocurre mejor forma de exponer este personal vuelco copernicano que remitirme a mis subrayados y notas de la época garabateados en dos breves textos de Carlos Marx: las “Tesis sobre Feuerbach”, de 1845, y el *Manifiesto comunista*, que escribiera con Federico Engels en 1848.

Poniendo las Tesis... sobre sus pies

Desde que fueron publicadas en 1888, las notas de Marx sobre las ideas del autor de *La esencia del cristianismo* han tenido muy buena prensa. Y no es para menos pues documentan un vuelco decisivo en un pensamiento que se aparta definitivamente de las posturas contemplativas y se va definiendo como una filosofía de la praxis revolucionaria.

Y para quienes estudiábamos en la Facultad y trajinábamos con ideas los planteamientos de las Tesis... eran un verdadero manifiesto:

“Es en la práctica donde el hombre debe demostrar la verdad, es decir la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento”, escribe Marx en la Tesis II.

“Los misterios que descarrían la teoría hacia el misticismo encuentran su solución racional en la práctica”, escribe en la Tesis VIII.

“La modificación de las circunstancias y de la actividad humana sólo puede concebirse [...] como práctica revolucionaria”, escribe en la Tesis III.

“Lo primero que hay que hacer es comprender [el mundo terrenal] en su contradicción y luego revolucionarlo prácticamente, eliminando la contradicción”, escribe en la Tesis IV.

Y finalmente la socorrida Tesis XI: “Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo”.¹

¡Los jóvenes filósofos teníamos por fin una tarea: transformar el mundo, llevar nuestras teorías a la práctica, hacer la revolución...! Una misión trepidante que encontraba sus manuales idóneos en textos de Lenin como el *¿Qué hacer?*, que dan indicaciones precisas sobre el trabajo que entre las masas irredentas deben desarrollar los revolucionarios profesionales aglutinados en un “partido de vanguardia”.

No se me ocurría por entonces cuestionar la legitimidad del sujeto al que en primera instancia van dirigidas las Tesis... de Marx: los hombres de pensamiento que deben pasar a la acción, los educadores que deben reeducarse en la práctica, los filósofos que abandonando su pedestal contemplativo deben bajar al mundo y hacer la revolución...

Sin embargo ahora veo que las Tesis... podrían haberse formulado al revés si Marx no hubiese sido un filósofo comprometido, como lo era, sino un trabajador manual cultivado. Hagamos el ejercicio con algunas:

¹ Carlos Marx, “Tesis sobre Feuerbach”, en Carlos Marx y Federico Engels, *Obras escogidas*, t. II, pp. 376-378.

Redactada por un hombre de acción, un obrero de manos callosas y botas claveteadas, la Tesis II hubiera quedado más o menos así: “Gracias al pensamiento crítico nuestra práctica se hará más verdadera y poderosa”.

La Tesis IV se habría reescrito para quedar de este tenor: “La práctica sólo podrá superar las contradicciones que enfrenta si se dota de una teoría crítica”.

Y en la Tesis XI el obrero cultivado hubiera escrito: “Los trabajadores no hemos hecho más que transformar el mundo por cuenta de otros y contra nosotros; de lo que se trata ahora es de comprenderlo críticamente para así darle sentido humano a esta transformación”.

*

En 1848, en medio del período de ascenso de las luchas sociales en Francia, Italia, Alemania y otros países europeos que algunos llamaron “La primavera de los pueblos”, Marx y Engels —que han participado directamente en el movimiento francés y en el alemán— escriben un manifiesto programático por encargo de la organización en que militan, la Liga de los Comunistas. En los tres años transcurridos desde que escribiera las Tesis... no ha cambiado demasiado el pensamiento de Marx. Lo que sí ha cambiado es el sujeto al que se dirige: las preguntas a las que responde el *Manifiesto comunista* no son las que suscitaban en un joven hegeliano de izquierda ciertas lecturas económicas o filosóficas, sino los perentorios interrogantes de una revolución de los trabajadores que parece inminente. Así, las acciones que se proponen en el *Manifiesto*... no son para filósofos enrolados sino para el proletariado en pie de lucha. Dicen:

[...] ya es hora que los comunistas expongan a la faz del mundo entero sus conceptos, sus fines, sus aspiraciones —escriben—. *Las tesis teóricas de los comunistas no se basan en modo alguno en ideas y principios inventados o descubiertos por tal o cual reformador del mundo.* No son sino la expresión de conjunto de las condiciones reales de una lucha de clases existente, de un movimiento histórico que se está desarrollando ante nuestros ojos.²

² Carlos Marx y Federico Engels, *Manifiesto del Partido Comunista*, pp. 32-51 (las cursivas son mías).

También nosotros tuvimos en 1968 nuestra “Primavera de los pueblos”. Y como Marx, algunos mudamos también no de color político ni de chaqueta ideológica pero sí de sujeto.

Para entonces yo había escrito innumerables volantes, manifiestos y panfletos retacados de puños, hoces y martillos que pretendían “concientizar” al ignaro proletariado y que distribuíamos a las puertas de las fábricas. Pero a mediados de 1968 comencé a redactar sobre la marcha una reseña interpretativa del Mayo francés. Un sorpresivo movimiento encabezado por estudiantes, conformado mayoritariamente por jóvenes y protagonizado por multitudes y no partidos o grandes sindicatos, que por ello mismo ponía en cuestión los parámetros políticos más o menos “proletaristas” y “vanguardistas” que hasta entonces nos habían inspirado.

Al escribir aquel texto, luego publicado como *La revolución de mayo en Francia*, que debido a la clandestinidad en que trabajábamos apareció sin firma ni pie de imprenta durante nuestro propio 68, yo no trataba tanto de enseñar como de aprender. Sacar lecciones de un movimiento inédito por su naturaleza irreverente, de un activismo iconoclasta, inspirador y globalizado que se desparramaba por todos los continentes.

Como había escrito Marx en la Tesis III sobre Feuerbach, “el educador necesita ser educado”. Y el 68 nos educó.

“En el comienzo eran los jóvenes.”³ Con esta frase arranca *La revolución de mayo...*, un texto para mí fundacional cuya tesis medular es que el comienzo de todo no necesariamente son los jóvenes pero sí los movimientos sociales, y que la acción colectiva es la palanca que mueve al mundo y el único punto de partida posible tanto de la teoría como de la práctica. El movimiento del 68 fue para mí y para algunos otros un momento decisivo en el curso de la terrenalización del pensamiento crítico, en la tarea de mundanizar el marxismo.

Apoyándome en ideas de Cornelius Castoriadis que reflejan muy bien el espíritu de la época, veo la mundanización de la filosofía como tránsito entre dos paradigmas, el de Sócrates y el de Platón. “Dos tipos de relación entre el pensador y la comunidad —escribe Castoriadis—: Sócrates, el filósofo de la ciudad, y Platón, el filósofo que se pretende por encima de la ciudad.”⁴ Sócrates es un filósofo mundano, que debate con sus conciudadanos, que hace política y que muere por sus ideas; en cambio.

³ Armando Bartra, *1968: el mayo de la revolución*, p. 25.

⁴ Cornelius Castoriadis, *El mundo fragmentado*, p. 79.

Platón inaugura la era de los filósofos que se alejan de la ciudad pero que al mismo tiempo, erigidos en poseedores de la verdad, quieren dictarle leyes, en demérito de la creatividad constituyente del pueblo. [...]. Sólo saldremos de la perversión que ha caracterizado el lugar de los intelectuales si el intelectual vuelve a ser un verdadero ciudadano [...], alguien que reivindica su participación en la vida pública y en los asuntos comunes con el mismo derecho que todos los otros.⁵

Antes y después del gozne que fue el 68, quienes hacíamos política leíamos a Marx y a su extensa cauda de epígonos y seguidores, pero a partir de ese año la agenda de nuestras lecturas –o cuando menos de las mías– la fijaban sobre todo las exigencias de la realidad expresándose en movimientos sociales de mayor o menor envergadura, como las llamadas “insurgencias” de obreros, campesinos, colonos y maestros que sacudieron los setenta y los primeros ochenta del pasado siglo.

Mundanización que me llevó también a ocuparme de la historia de México –que por esos años iluminaban con nueva luz textos como el *Zapata*, de John Womack, y *La revolución interrumpida*, de Adolfo Gilly–, entre otras cosas, para sacudirme el eurocentrismo (y a veces asiacentrismo) propio del marxismo occidental. ¿Por qué inspirarse obsesivamente en la Revolución rusa o la Revolución china si la nuestra había ocurrido antes? ¿Por qué leer a Lenin, Trotski y Mao, y no leer también a Ricardo Flores Magón, que hablaba de lo mismo y por los mismos años pero teniendo a México como referente? De esta mexicanización del pensamiento crítico salió un libro publicado en 1972: *México 1900-1918. La corriente más radical de la revolución de 1910 a través de su periódico de combate*.

Lo que va del Seminario de El capital al Seminario de La cuestión agraria

No sé si interpretarlo como parte de la mundanización –creo que no–, pero el hecho es que en los años setenta del siglo pasado el estudio universitario del marxismo, que en mi caso había empezado de la mano de Adolfo Sánchez Vázquez y por los escritos juveniles de Marx, transita de textos como los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* a la obra magna que es *El capital*. Y su estudio más acucioso se traslada de la Facultad de Filosofía

⁵ *Ibid.*, p. 81-84.

de la UNAM a la entonces Escuela Nacional de Economía. El espacio fue el Seminario de *El capital* y algunos de los docentes éramos filósofos de formación, como Bolívar Echeverría y yo.

Quizá porque Bolívar llega antes que yo a la Escuela de Economía y *El capital* es una obra que se lee empezando por el tomo I, el hecho es que al incorporarme tardíamente al Seminario se me asigna el estudio del tomo III. Casualidad providencial porque este volumen no se ocupa en develar críticamente los conceptos nucleares del modo de producción del gran dinero sino en iluminar el “Proceso de producción capitalista en su conjunto”.

Si en el tomo I de la *Crítica de la economía política* Marx se adentra en la producción y en el tomo II en la circulación, en el tomo III el tema no es la ley económica básica tal como se presenta en una y otra de esas dos esferas, sino el conjunto sistémico de producción y circulación; es decir no la ley en cuanto tal sino la plétora de mediaciones estructurales –no históricas– a través de las que se despliega.

La reflexión de *El capital* se mueve en el nivel de la universalidad, y no tiene sentido decir que en el tomo III hay mayor concreción que en el tomo I o en el tomo II, salvo por el hecho de que en la tercera parte de la obra, manteniéndose el nivel de máxima universalidad, hay una mayor riqueza de mediaciones y determinaciones. Esto significa, por ejemplo, que aquí la plusvalía aparece bajo la forma de ganancia y ésta en su modalidad de ganancia media, la que a su vez se desdobra en ganancia comercial e interés bancario. Finalmente, en la sección sexta, que en la penúltima, se aborda la renta del suelo, la parte adicional de la plusvalía que es captada por la agricultura y con la que se retribuye no la inversión de capital sino la propiedad de la tierra, un sobrelucro perverso que sin embargo es inevitable por cuanto la actividad agropecuaria capitalista se desarrolla con base en factores naturales finitos, diversos y cambiantes.

Se podría decir que en esta sección la reflexión de Marx, que partió del núcleo conceptual del capitalismo, va llegando a las orillas, a los bordes, a la periferia del sistema, a relaciones y procesos que, siendo en última instancia capitalistas, se apartan de la lógica capitalista directa. Desviación que no es asimilable al hecho de que la ley económica básica del capitalismo se muestra *siempre* a través de mediaciones y no de manera directa, sino que tiene un sentido más profundo –y más perverso– por cuanto las mediaciones que se generan en la agricultura tuercen la lógica de un sistema que presupone el imperio irrestricto de la producción industrial. Industrialización plena en la que el gran dinero se sigue empeñando pero

que –200 años después lo sabemos– ha sido, es y será el sueño irrealizable del capital, cuando menos en lo tocante al agro.

No es casual que autores como Pierre Philippe Rey (*Las alianzas de clases*) o Samir Amin (*El capitalismo y la renta de la tierra*) hayan querido expulsar el tema de la renta de la problemática estructural del modo de producción capitalista, porque les parece que se trata del efecto económico de la existencia puramente histórica de un remanente del viejo régimen como es el monopolio territorial. Yo no lo veo así y me resulta extremadamente sugerente que en las últimas páginas de *El capital* Marx se saque de la manga una “Fórmula trinitaria” según la cual la ganancia, el salario y la renta “engloban todos los secretos del proceso social de producción”,⁶ de modo que ahora resulta que las clases del capitalismo no son dos sino tres, a saber: los empresarios, los obreros y los terratenientes...

Si en *La riqueza de las naciones* Adam Smith habla de la renta, David Ricardo inicia sus *Principios de economía política* con penetrantes referencias a su efecto sobre los precios, Thomas Robert Malthus la aborda ampliamente en el capítulo 3 de un libro que escribe con el mismo nombre y Marx se ocupa del tema en numerosas ocasiones porque en los siglos XVIII y XIX la existencia de los *terratenientes* era un dolor de cabeza para quienes en Europa promovían el capitalismo y para quienes ahí mismo lo teorizaban críticamente. En cambio si en el Seminario de *El capital* a algunos nos interesaba sobremanera la cuestión agraria era porque desde el arranque de los setenta del siglo XX los *campesinos* mexicanos estaban enfrascados en una batalla nacional por la tierra y contra el latifundio. El énfasis que algunos poníamos en el tomo III respondía no a una agenda académica sino a la agenda política, a la necesidad de mundanizar la lectura de *El capital* en busca de las claves de la lucha social que llamaba a nuestra puerta.

El resultado de este interés fue la fundación de otra área de especialización en la Escuela Nacional de Economía, el Seminario de la cuestión agraria, de donde salieron iniciativas editoriales como la revista *Cuadernos Agrarios*, que se publicó en colaboración con el Departamento de Sociología Rural de la Escuela Nacional de Agricultura de la Universidad Autónoma Chapingo a partir de 1976 y de manera sincopada hasta 2003. Pero también iniciativas más políticas como un Congreso Nacional sobre Problemas Agrarios realizado en 1982 en Chilpancingo, Guerrero, y la formación de una Asociación Nacional para el Estudio de los Problemas

⁶ Carlos Marx, *El capital*, t. III, p. 734.

Agrarios y la Solidaridad con el Movimiento Campesino, algunos de cuyos miembros estuvieron cerca de nuevas convergencias rústicas como la Coordinadora Nacional Plan de Ayala, emblema de la renovada lucha por la tierra de los años setenta y ochenta.

Del análisis de la renta de la tierra que emprendí en la primera de esas dos décadas y apareció publicado en el número 2 de la revista *Cuadernos Agrarios*, aparecido en marzo de 1976, saqué la conclusión de que posiblemente Marx tiene razón y en el capitalismo hay —o puede haber— una segunda clase explotadora, que son los terratenientes, pero que en todo caso lo cierto es que hay una segunda clase explotada que son los campesinos.

Para Marx —escribí en 1976— la existencia potencial de los terratenientes en la sociedad capitalista tenía un origen estructural [...]. Para mí la existencia potencial de campesinos en la sociedad capitalista también tiene un origen estructural: la no generalización de las relaciones de producción directamente capitalistas en la agricultura y su coexistencia con relaciones simplemente mercantiles, lo que genera una forma de ingreso que ciertamente no es renta ni ganancia, pues no supone valorización de la inversión ni de la propiedad, pero que tampoco es salario pues no hay venta de la fuerza de trabajo. El ingreso neto de subsistencia del productor directo por cuenta propia constituye, potencialmente, la base material del campesinado moderno como clase específica del modo de producción capitalista. Si para Marx los terratenientes son una segunda clase explotadora, pues su ingreso es una parte de la plusvalía social y no proviene del trabajo propio, para mí los campesinos constituyen una segunda clase explotada, pues su ingreso representa solamente una parte del valor creado por su trabajo y el resto es transferido al capital a través del mercado.⁷

Conclusión teórica que me parecía políticamente importante porque desde principios de los años setenta las multitudinarias tomas de tierras se extendían por el país. Y a mí me preocupaba sobremanera no reivindicar a los campesinos, que se reivindicaban solos, sino reivindicar al marxismo, que si quería sobrevivir debía dar razón conceptual de la fáctica y estentórea existencia de los rústicos alebrestados.

La lucha de los campesinos entró en reflujó y lo mismo sucedió a lo largo de los ochenta con el resto de las insurgencias populares. Pero a fines de esa década y en el arranque de los noventa la rebeldía estalla de nuevo.

⁷ Armando Bartra, *El capital en su laberinto. De la renta de la tierra a la renta de la vida*, p. 185.

En 1988 se desata el movimiento ciudadano que buscaba prolongar el 68 dando un nuevo paso en la lucha contra el autoritarismo mediante la exitosa y simbólica candidatura de Cuauhtémoc Cárdenas a la Presidencia de la República. En 1994 irrumpe el inusitado protagonismo de los pueblos originarios, cuyas demandas cobran visibilidad con el alzamiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y su posterior conversión a la lucha política pacífica. Rebeldías populares que renuevan los interrogantes a los que un pensamiento crítico mundanizado tiene que responder.

Y no es sólo México: en el tránsito entre los milenios comienzan a soplar vientos de izquierda en nuestro continente y nuevos temas se incorporan a la agenda contestataria.

“Lucha de clases sin clases”

Según el *Pequeño Larousse*, mundanal es lo “relativo a las cosas materiales o terrenas”, y algunos de quienes nos hicimos marxistas en la universidad y a principios de los sesenta seguimos empeñados en mundanizar el pensamiento crítico, en poner la teoría sobre sus pies. Un compromiso que comparten muchos de quienes en todo el mundo vivieron la segunda mitad del siglo pasado como emergencia de los más diversos movimientos sociales, casi siempre de carácter global, una nueva “Primavera de los pueblos” que, como la del siglo XIX, convocó a militancias teórico-prácticas.

Uno de ellos es el ya citado Cornelius Castoriadis, cuyas reflexiones sobre el sesgo hegelianizante de cierto marxismo me parecen atendibles. Escuchémoslas:

La Razón [...] se transforma [...] en sistema universal y pretendidamente exhaustivo (intención claramente legible en Marx y que afectará en forma decisiva al movimiento socialista). Esta transformación [genera] la tendencia [...] del pensamiento a buscar fundamentos absolutos, certidumbres absolutas, proyectos exhaustivos [...]. Así la Historia es Razón [y] la Razón “se realiza” en la historia humana.⁸

Buena vacuna contra la tentación absolutista del pensamiento crítico es vincularlo a los retos de la coyuntura. Sin perder la visión comprensiva y el vuelo teórico que la crisis sistémica del tercer milenio nos demanda

⁸ Cornelius Castoriadis, *op. cit.*, pp. 20-21.

con urgencia, es necesario atender a los interrogantes de los grandes sujetos colectivos, insertarse en la agenda de los movimientos sociales.

Y para algunos de nosotros esto representó un vuelco, una inversión copernicana de talante narodniki por la que pasamos de sentirnos convocados por las *Tesis sobre Feuerbach* a sentirnos convocados por el *Manifiesto comunista*, de clavarnos en los tomos I y II de *El capital* a buscar en el tomo III las contradicciones interno-externas del sistema, de conformarnos con un Seminario que estudiara la *Crítica de la economía política* a crear un Seminario de la cuestión agraria que tratara de responder a las preguntas del movimiento campesino...

Con el tiempo, el vuelco se volvió talante, práctica cotidiana. Sin embargo la interiorizada inversión narodniki estará incompleta mientras en el núcleo duro del pensamiento crítico persista el providencialismo, el determinismo finalista de raíz hegeliana. No basta con inscribirse en la historia desde la práctica de los movimientos sociales, es necesario también reconocer de una vez por todas que no hay en esta historia un curso preestablecido...

Pero éste es asunto del que me he ocupado en otros ensayos y rebasa el recuento con el que traté de invocar el espíritu político e intelectual de los sesenta y los setenta del pasado siglo. En el *revival*, me encontré con viejos textos míos que hoy no suscribiría, pero hay uno que redacté en 1973 para una conferencia en la Casa del Lago de la UNAM que más de cuarenta años después aún puedo compartir y me parece una plausible toma de posición intelectual:

En el capitalismo las clases y su lucha no son sólo constituidas sino también constituyentes del complejo de las relaciones sociales de producción. Son a la vez resultado y sujeto, producto y agente del proceso histórico. Lo que le da unidad y por tanto inteligibilidad a la cuestión de las clases es la lucha de clases. Ni en la práctica social ni en la investigación teórica las clases son actores predeterminados por una estructura cuyo efecto es la lucha. Ni siquiera desde el punto de vista teórico la lógica del modo de producción capitalista puede desplegarse y hacerse inteligible sin el momento de la confrontación política e ideológica de las clases, las cuales no sólo soportan sus relaciones sino que son sujeto de su reproducción. La lucha de clases no puede verse como resultado pues, en verdad, es punto de partida teórica y prácticamente originario.⁹

⁹ Armando Bartra, *op. cit.*, pp. 47-48.

Ahora o nunca

Conforme se hace uno viejo y el futuro personal se acorta valoramos más y más el presente. Y es que cuando se tienen 75 años dejar las cosas para después es una mala decisión.

Sospecho que algo de esto hay detrás de mis disquisiciones recientes sobre lo grotesco carnalesco y mis ganas de carnavalizar las prácticas contestatarias. Consideraciones en las que, desmarcándome del providencialismo histórico y de la visión instrumental de la política, reivindico el carácter performático de la acción colectiva al sostener que la lucha por la libertad es liberadora en sí misma, que ciertas acciones de rebeldía son epifanías y que sin la vivencia actual de la utopía la utopía futura se enfría y se ahueca.

No digo que no se deba soñar con los pies sobre la tierra. No digo que no haya que imaginar futuros risueños y emprender su construcción con las herramientas de la ingeniería social. Lo que sostengo es que si no somos capaces de vivir la libertad y la fraternidad aquí y ahora la felicidad futura será una entelequia, una cobijita de Linus, y cuando llegue el final y descubramos que siempre no había recompensa para los justos nos arrepentiremos de no haber sido un poco más felices mientras aún estábamos vivos. Y digo esto quizá porque para las viejas izquierdas la lucha por “la causa” era una suerte de martirologio.

El carnaval, concepto en el que incluyo a ciertos movimientos y acciones contestatarias de suyo carnalescos, es muchas cosas. Es representación en la que por un rato el mundo se pone al revés de como está, es decir en la posición correcta. Es trance utópico en el que los opuestos se entreveran sin dejar de ser opuestos. Es ejercicio de imaginación en el que lo imposible se hace posible. Pero sobre todo el carnaval no es un medio para nada ulterior al propio carnaval, el carnaval es el carnaval es el carnaval...; el carnaval es un fin en sí mismo o, como diría Walter Benjamin, es un “medio puro”.

Los que cuestionan el carnaval porque después de las carnestolendas todo sigue igual, como los que critican a los movimientos sociales juveniles porque no saben lo que quieren ni a dónde van y por tanto les falta efectividad, no entienden que los medios son los fines, no entienden que lo que deseamos para después debe empezar a existir ahora. Ahora o nunca.

Por las mismas razones me fastidia cada vez más la crítica de ciertas izquierdas al curso que adoptan las transformaciones sociales en algunos países del Cono Sur de nuestramérica cuyos pueblos decidieron sacudirse el neoliberalismo.

No planteo que haya que hacerse de la vista gorda cuando nos parece que las cosas se están haciendo mal. Digo que lo que en primera instancia justifica los cambios en curso es la dignidad y autoestima recuperadas por sus multitudinarios actores, es la alegría con la que los pueblos rebeldes hacen su historia (y el entusiasmo con el que la disputan) y no el cumplimiento de algún retórico decálogo doctrinario.

Los países de América Latina que en los tres primeros lustros del siglo XXI se dieron gobiernos progresistas están muy lejos del socialismo, dijo recientemente el marxista brasileño Michel Löwy. Afortunado él que sabe dónde está el socialismo y cuánto falta para llegar. Yo preguntaría más bien: ¿son estos pueblos más dignos, más seguros de sí mismos, más sonrientes, más felices de lo que eran antes? Entonces vamos bien. ¿Será que a mí no me ha llegado el nuevo prospecto sobre el socialismo —que Löwy ya debe haber recibido— y que el promocional que tenía antes resultó mentiroso? En fin...

El hecho es que, como buen mundano, yo paso de los alzados doctrinarios. No de la izquierda airada capaz de indignarse por lo que sucede, sí de la izquierda amargada y quejumbrosa siempre a la espera de los tropiezos y las traiciones que justifiquen su ontológico pesimismo (“¿Ya ven...? Se los dije. Todos son iguales”).

Mi rechazo a la instrumentalización de la política y a la mediatización de otras prácticas que debieran ser autocumplidas, valiosas por sí mismas, auráticas..., va de la mano con un interés creciente por la forma. En esta tesitura, apuesto por la teatralización de la acción contestataria, por una dramatización de las prácticas colectivas que a su vez supone la estetización del discurso político, de modo que el choro airado y libertario devenga mítico (Sorel), apasionado (Croce), catártico (Gramsci).

Creo que hay una poética de los movimientos sociales, y aquí empleo el concepto *poética* con el sentido que le da Paul Valéry en la *Primera lección de su curso de poética*, o mejor, como lo usa Umberto Eco en *Obra abierta*, que lo refiere a la intención de estructurar formalmente que hay en todo acto creativo, sea artístico o no. Entonces, en la acción política multitudinaria hay poética porque hay voluntad de forma.

Esto en la calle. En el *campus* me incordia cada vez más la hipocondria epistemológica que traba a muchos investigadores así como me repelen las muletillas y andamiajes del lenguaje académico al uso. Torpeza cultivada para la que encuentro un buen correctivo en el empleo de imágenes. Porque las metáforas, y sobre todo las alegorías, por su condición narrativa, es decir dialéctica, son una ruta de acceso a la universalidad tan transitable como la del concepto (Goethe, Benjamin). Y más válida aún que el concepto pues éste rehúye la ambigüedad polisémica, tan necesaria en un mundo

de incertidumbres como el nuestro, mientras que las siempre poliédricas imágenes la convocan.

Todo se asocia. Si el capitalismo es contrahecho y la subversión grotesca, seremos los “otros”, los imposibles, las quimeras, los encargados de practicarla. Serán nuestras mejores armas la inversión carnavalesca, la profanación, la risa... Y serán las parábolas nuestra renovada epistemología. No invento el hilo negro, todo esto lo hicieron ya los neozapatistas del EZLN y lo hacen cada día los movimientos juveniles.

La humanidad entró a “Urgencias”, de modo que en política hay que hacer lo que se pueda aquí y ahora para aliviar en algo sus dolores. Pero no todo en la vida es prosa y trapitos calientes, también hay poesía e iluminaciones. Hace medio siglo pintábamos en las paredes “Seamos realistas, pidamos lo imposible”. Hoy el grafiti –o el tuit– es menos retórico y aún más breve: “Seamos imposibles”.

Elemental, mi querido Watson

Pienso que en tiempos de encrucijada como los nuestros hay que lidiar con la incertidumbre. Y pienso también que una buena forma de hacerlo es siguiendo el ejemplo de los campesinos que de antiguo aprendieron a no poner todos los huevos en la misma canasta y por ello hacen de la polifonía su mejor estrategia de supervivencia.

Pero a la incertidumbre no sólo se la enfrenta adoptando la diversificación como paradigma, a veces también necesitamos placebos espirituales que por ratos ahuyenten la angustia existencial de no saber qué onda. Los campesinos apelan a los mitos ritualizados en los que el pasado sirve de garante al futuro. Yo recurro a las novelas policíacas de estructura canónica, cuya trama –por laberíntica que sea– siempre conduce a un final tranquilizador en el que los enigmas se esclarecen. Sé que los misterios de la vida no se resuelven así y también sé que la historia no está escrita, como sí lo están las novelas. Pero de todos modos su lectura me tranquiliza.

Las novelas policíacas que ahora disfruto –por decir: las de Henning Mankell o Fred Vargas– no son *light* sino intelectual y moralmente provocadoras. Pero en lo tocante a la incertidumbre, a la insoportable opacidad del provenir, sin duda apaciguan el espíritu.

¿Será que la literatura de intriga criminal es el nuevo opio de los angustiados?

Por lo demás, lo bueno de la literatura es que leerla no tiene fines ulteriores y que lo que se escribe es inseparable del modo en que se escribe. En la literatura –como en la vida–, la forma es fondo.

Concluyo esta suerte de confesiones con una cita que por una vez no viene de Castoriadis sino de la novela *El hombre del revés*, de Fred Vargas. La frase es del ovejero negro Solimán, y sin más la hago mía: “Sin la quimera estamos jodidos”.¹⁰

Referencias bibliográficas

- Amin, Samir, “El capitalismo y la renta de la tierra”, en Samir Amin y Kostas Vergopoulos, *La cuestión campesina y el capitalismo*, Nuestro Tiempo, México, 1975.
- Bartra, Armando, *1968: el mayo de la revolución*, Itaca, México, 2013.
- , *El capital en su laberinto. De la renta de la tierra a la renta de la vida*, Itaca, México, 2006.
- , *Regeneración 1900-1918 La corriente más radical de la revolución de 1910 a través de su periódico de combate*, prólogo, recopilación y notas, Hadise, México, 1972.
- Castoriadis, Cornelius, *El mundo fragmentado*, Caronte, Buenos Aires, 2008.
- Eco, Umberto, *Obra abierta*, Planeta-De Agostini, Barcelona, 1992.
- Marx, Carlos, “Tesis sobre Feuerbach”, en Carlos Marx y Federico Engels, *Obras escogidas*, t. II, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, 1952.
- , *El capital*, t. III, Fondo de Cultura Económica, México, 1965.
- , y Federico Engels, *Escritos económicos varios*, Grijalbo, México, 1962.
- , *Manifiesto del Partido Comunista*, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, s.f.
- Rey, Pierre Philippe, *Las alianzas de clases*, Siglo XXI, México, 1975.
- Vargas, Fred, *El hombre del revés*, Siruela, Madrid, 2011.
- Valéry, Paul, “Primera lección del curso de poética”, en P. Valéry, *Teoría poética, y estética*, La Balsa de la Medusa, Madrid, 1998.

¹⁰ Fred Vargas, *El hombre del revés*, p. 193.

HABÍA UNA VEZ...

CRÍTICA DEL DISCURSO ACADÉMICO Y ENCOMIO DE LA ALEGORÍA

No querer decir, no saber lo que se quiere decir, no poder decir lo que se cree querer decir, y decirlo siempre...

Samuel Beckett, *Molloy*

Los *mass media*, la publicidad, los políticos y el hampa emplean discursos proverbialmente mentirosos o crípticos que es pertinente decodificar. Pero hay lenguajes fuera de toda sospecha que son tanto o más engañosos que aquéllos pero se ocultan tras los prestigios del rigor presuntamente científico y de la sofisticación. Pienso en el discurso académico, no sólo los textos y el habla, también las prácticas, la gestualidad, la parafernalia, los rituales... De los límites comunicativos de la academia y de las imágenes como opción expresiva al chato razonamiento conceptual se ocupa este ensayo.

La Academia y los perros

Destacado crítico de la modernidad, Cornelius Castoriadis cuestiona “la tendencia contemporánea de los autores al autoencierro”. “Los escritores escriben sobre escritores, para uso de otros escritores”, dice. Y nos cuenta que mientras Sócrates el plebeyo era un ciudadano más que dialogaba con los otros atenienses en la plaza pública, Platón el aristócrata se aparta de la ciudad para fundar su Academia, donde sólo admite a los elegidos. Platón, sostiene Castoriadis, “es el primero en exhibir esa ineptitud esen-

cial de los filósofos e intelectuales frente a la realidad política. Es quien inaugura la era de los filósofos que se alejan de la ciudad pero al mismo tiempo, erigidos en poseedores de la verdad, quieren dictarle leyes”.¹

En esta perspectiva, la Academia como tal nace de una vocación elitista, si no es que oligárquica.

No era Sócrates el único filósofo callejero, también lo era la astrosa tropa de los Cínicos. Más que pensadores performanceros, los seguidores de Antístenes –el “Sócrates furioso”– recibieron el nombre de “perros”. Apelativo injurioso que a ellos no los incordiaba porque, como decía burlón Diógenes de Sínope, ciertamente soy un can pues “halago a los que dan, ladro a los que no dan y a los malos los muerdo”.

Y porque era callejero y dormía en un barril, Diógenes la traía con el envarado escribidor de los *Diálogos*. Como éste sostenía que las ideas “participan” de la esencia de las cosas, el de Sínope le puso enfrente unos higos secos diciéndole: “Puedes participar de ellos”. Y como Platón tomase y comiese, le dijo: “Participar os dije, no comer”. Otra vez, y dado que el de la Academia había definido al hombre como “animal de dos pies y sin plumas”, Diógenes fue a tirar un gallo desplumado en los salones de su escuela diciendo: “Éste es el hombre de Platón”.²

Más que argumentar, los Cínicos actúan, teatralizan su crítica a los solemnes y poderosos, desde Platón hasta Alejandro Magno. Es el suyo “un espíritu burlón que produce distanciamiento, [una] mirada grosera y desenmascaradora de la que nadie se libra”.³

“Sólo saldremos de la perversión que ha caracterizado el lugar de los intelectuales desde Platón [...] si el intelectual vuelve a ser un verdadero ciudadano”, escribe Castoriadis.⁴ Y “verdaderos ciudadanos” han sido algunos de los autores más influyentes del pasado siglo, gente de libros que sin embargo no se encerró en la academia ni se sometió a sus rituales.

Edward Palmer Thompson era un tipo disperso que primero estudia literatura y luego historia; que a los 18 años se afilia al Partido Comunista británico, del que sale en 1956 a raíz de la invasión soviética a Hungría; que impulsa el movimiento y revista *New Left* y luego los abandona; que escribe poesía, una novela de ciencia ficción, crítica literaria, teoría socio-

¹ Cornelius Castoriadis, *El mundo fragmentado*, p. 81.

² Laercio, citado por Alberto Constante y Leticia Flores Farfán (coords.), *De olvidados y excluidos. Ensayos filosóficos sobre marginalidad*, pp. 131-135.

³ Meter Sloterdijk, *Crítica de la razón cínica*, p. 38.

⁴ Cornelius Castoriadis, *op. cit.*, p. 84.

lógica, polémica política e historia... Jardinerero, activista, buen orador de mitin y académico errante, Thompson dura poco tiempo en las escuelas y universidades en las que da clases. Aunque nunca se consideró historiador profesional, en 1963 publica *La formación de la clase obrera en Inglaterra*. “Mi trabajo durante muchos años había sido el de tutor en educación de adultos, dando clases por las noches a trabajadores —escribe—. Pensaba en este tipo de lector cuando escribí el libro.” E insiste: “No era un libro escrito para un público académico [...] como es evidente por mi actitud bastante irreverente hacia las convenciones”.⁵

Y, sin embargo, de *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, “una especie de volcán histórico en erupción de 848 páginas”,⁶ puede decir Hobsbawm que es “el libro de historia de mayor influencia en las radicales décadas inglesas de los años sesenta y setenta. En [...] los ochenta, Thompson fue el historiador contemporáneo más citado del mundo”.⁷ De su escritura observa Perry Anderson que es “apasionada, alegre, cáustica y delicada, considerada y coloquial”,⁸ adjetivos que difícilmente se aplicarían a una obra académica.

Enemigo de que el intelectual “trabaje para que le concedan títulos o cátedras” cuando debe hacerlo “para la transformación de la sociedad”,⁹ el historiador coincide con lo que 200 años antes había escrito otro gran educador y reformista de vida igualmente errabunda y obra también heterodoxa, Juan Jacobo Rousseau, quien refiriéndose a la función que le asigna al protagonista de *Emilio o la educación*, crítica

la parcialidad de los autores que siempre hablan de la verdad, de la que no cuidan, y sólo atienden a su interés, del cual no hablan. Ahora bien, [Emilio se dirige al pueblo] y el pueblo no da cátedras, ni pensiones ni empleos académicos. No es su objeto componer libros; y si alguna vez los compone, no será para adular a los poderosos, sino para defender los derechos de la humanidad.¹⁰

⁵ Edward P. Thompson, *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, p. 296.

⁶ Hobsbawm, Eric, citado en Carlos Illanes, *Thompson*, p. 77.

⁷ Hobsbawm, Eric, citado en Edward P. Thompson, *op. cit.*, p. 21.

⁸ Anderson, Perry, citado en Carlos Illanes, *op. cit.*, p. 26.

⁹ Edward P. Thompson, *op. cit.*, p. 12.

¹⁰ Juan Jacobo Rousseau, *Emilio o la educación*, p. 366.

Incontinencia epistemológica

“Irreverente hacia las convenciones”, a Thompson le repele uno de los achaques académicos más generalizados de la segunda mitad del siglo xx: la excesiva preocupación epistémico-metodológica.

Refiriéndose al libro *Class and Class Conflict in Industrial Society*, de R. Dahrendarf, Thompson critica su “preocupación obsesiva por la metodología hasta el punto de excluir el análisis de cualquier situación real”.¹¹ Observación que a su vez me lleva a lo que Clifford Geertz llamó “hipocondria epistemológica”,¹² fórmula memorable con la que el antropólogo sintetiza la “pérdida de seguridad y confianza” del científico social contemporáneo confrontado con problemas éticos, un mundo en rápida transición y sujetos que tienen su propia voz y enfoques analíticos contrapuestos.

Y es verdad que, más que crisis de los fundamentos del conocer, cierta academia padece incontinencia epistemológica, síndrome por el que, en una segunda vuelta de tuerca, la excesiva preocupación por el modo de conocer deviene en sí misma el verdadero problema del conocimiento. Así, obsesionados por las presuntas patologías del saber, algunos investigadores terminan por inventarse enfermedades epistémicas imaginarias que a la postre los inmovilizan o los hacen ilegibles para quienes no comparten su mal.

Con frecuencia la patología epistemológica se expresa en el abuso de prolegómenos, considerandos y andamiajes teórico-metodológicos. Uno le perdona al gran Carlo Ginzburg que de las 362 páginas que tiene su *Historia nocturna* casi la mitad se la lleven la introducción, las notas y los índices. Pero en el fondo unó desearía que de arranque los libros fueran al grano. Como lo hace Carlos Marx, que empieza las 2 200 densas páginas de los tres volúmenes de *El capital* con un llegador y contundente: “La riqueza de las sociedades en que impera el régimen capitalista de producción se nos aparece como un inmenso arsenal de mercancías”.¹³ O como lo hace Thompson en *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, que luego de 6 escuetas páginas explicativas despega con una cita que dramatiza a la perfección la condición masiva y no elitista de la historia que va a contar: “Que el número de nuestros miembros sea ilimitado’. Ésta es la

¹¹ Edward P. Thompson, *op. cit.*, p. 29.

¹² Clifford Geertz, *El antropólogo como autor*, p. 81.

¹³ Karl Marx, *El capital*, t. 1, p. 3.

primera de las ‘reglas fundamentales’ de la Sociedad de Correspondencia de Londres, tal y como la transcribió su secretario”.¹⁴

Ojalá tuviéramos hoy el desparpajo de Montaigne, quien pone como lazo de cochino al excelso Cicerón por sus muchas advertencias, prólogos y precisiones conceptuales:

Por lo que respecta a Cicerón [...], su manera de escribir me resulta pesada. Pues sus prefacios, definiciones, particiones y etimologías consumen la mayor parte de su obra, y la médula, lo que hay de vivo y provechoso, queda ahogado por aprestos tan dilatados [...]. Para mí [...] tales procedimientos lógicos y aristotélicos resultan inadecuados; yo quiero que se entre desde luego en materia sin rodeos ni circunloquios [...]. No sutilezas gramaticales ni la ingeniosa textura de las palabras y argumentos demasiado inútiles. Quiero argumentos que descarguen su fuerza sobre la comunicación de la duda, y los de Cicerón languidecen alrededor del tema. Son útiles para la escuela, para el foro o para el púlpito, en donde nos queda tiempo suficiente para dormir.¹⁵

Y concluye la filípica con una estocada que debiera pinchar a todos los que acostumbran ponerle demasiada crema académica a sus tacos: “No quiero que se gaste el tiempo en llamar mi atención gritándome cincuenta veces: ‘¡Ahora, oíd!’ a la manera de nuestros heraldos”.

Claro, Montaigne pergeñaba ensayos, no tratados. Es más, él es quien inventó y bautizó el género. Pero no por ello sus picotazos son desechables. Sobre todo cuando vemos que los textos que escribió no han envejecido y que 435 años después siguen tan filosos y disfrutables como entonces, entre otras cosas, porque en sus “artículos descosidos”, como los llama el bordelés, entra “desde luego en materia sin rodeos ni circunloquios”.

El ciempiés y la araña

A todos queda claro lo que Geertz quiere decir con “hipocondria epistemológica”. Pero también puede ser útil reflexionar sobre la forma en que el antropólogo elige decirlo, pues esta elección es en sí misma una cuestión epistemológica. Y es que la crisis de una ciencia social que se inmoviliza por dudar en exceso de sus fundamentos y procedimientos podría haber sido expresada no con una fórmula sólo levemente metafórica: la trombosis

¹⁴ Edward P. Thompson, *op. cit.*, p. 39.

¹⁵ Michel de Montaigne, *Ensayos escogidos*, pp. 186-187.

epistémica vista como enfermedad, sino de plano con una imagen, con una alegoría, con la variante que a continuación propongo del cuentecillo “El ciempiés y la araña”, de Juan Gelman:

Marchaba un día el ciempiés muy orondo por ser el bicho con más pies de los que trotan por la tierra, cuando lo detuvo un modesto colega que se desplazaba sobre sólo ocho patas.

“¿Me permite una preguntita, señor ciempiés?”, dijo la araña.

“Pregunte con confianza. Y tenga por seguro que podré aclararle cualquier duda”, respondió generoso y algo petulante el centópodo.

Es una pregunta sencilla: ¿con cuál de sus cien pies empieza usted a caminar?

¡Pero qué obviedad! ¡Algo tan simple! Veamos: dado que venía caminando es seguro que empecé a caminar. Y si empecé a caminar es evidente de suyo que lo hice con uno de mis pies pues sería altamente improbable que lo hubiera hecho con todos al mismo tiempo. De modo que, siguiendo a Ockham, podemos desechar la segunda posibilidad. Habiendo establecido que lo más probable es que haya empezado a caminar con uno solo de mis pies, no queda más que determinar cuál de los cien es el que se mueve primero. Cuestión sencilla pues se trata de una acción que realizo todos los días y en ocasiones varias veces al día. Un modo de dilucidarla es analizarlos uno por uno e ir desechando los que no empiezan hasta llegar al pie que estamos buscando. Pero antes es necesario saber cuál es la diferencia específica del que deseamos identificar, pues a primera vista todos se ven iguales. Para esto servirá una buena definición. ¿Qué le parece: ‘El pie con el que se empieza a caminar?’... Clara, breve, sencilla, como le gustaban a Aristóteles. Ahora bien, mientras no están caminando no podemos saber a cuál de los pies corresponde esa definición, de modo que necesitamos añadir un elemento que permita distinguir el pie que provisionalmente llamaremos primario, inicial u originario de los otros, a los que llamaremos seguidores o derivados...

Y así siguió discurrendo hasta que, aburrída, la araña volvió al cubículo donde la aguardaba su tela.

En cuanto al ciempiés diré, con Juan Gelman, que “no caminó nunca más”.

Pensar imágenes, o de la universalidad de las alegorías

Lo que tenemos aquí es una alegoría, una manera sesgada de comunicar ideas; acercamiento oblicuo que sin embargo puede ser más eficaz que el directo y cenital que acostumbra la ciencia.

En *Un séptimo hombre*, John Berger y Jean Mohr cuentan historias de migrantes que a veces son parábolas. Y lo hacen así porque, dicen, la ciencia social puede enumerar los factores que ocasionan el éxodo “pero el lenguaje de la teoría económica es necesariamente abstracto. Entonces, para [...] lograr comprensión plena de las fuerzas que determinan la vida del migrante como parte de su destino personal, necesitamos una fórmula menos abstracta. Se necesita una metáfora”.¹⁶

La búsqueda de la universalidad es inseparable de la condición humana, pero hay más de un camino para acceder a ella. A diferencia del discurso conceptual, que mediante definiciones busca eliminar la ambigüedad y establecer significados únicos, la alegoría admite siempre múltiples interpretaciones, todas ellas posibles y válidas dentro de un mismo horizonte de significado.

Alegoría es, en el sentido etimológico de la palabra, *hablar de otra cosa...* para mejor iluminar aquélla por la que se pregunta. Una estrategia de conocimiento poliédrica pues, a diferencia de los unívocos conceptos, las imágenes tienen muchas facetas. La alegoría es también una de las formas privilegiadas como se construyen y expresan los saberes de las culturas tradicionales, de los pueblos agrícolas que cultivan lo que Lèvy-Strauss llamó “ciencia de lo concreto”.¹⁷ Culturas que persisten a contrapelo y que forman parte de lo que hemos dado en llamar Sur.

Entonces, si hay una “epistemología desde el Sur”, como quiere Boaventura de Sousa Santos, ésta debiera salir de vez en cuando del discurso de corte occidental en el que se mueven sus presuntos representantes académicos y recurrir siquiera un poco a la metáfora, a la fábula, a la alegoría, al mito. Un pensamiento “salvaje” pero tan capaz de generalizar y acceder a la universalidad como el pensamiento científico occidental, aunque lo haga por otras vías.

Ciertamente las imágenes no siempre son ya ideas, pero al trascender la experiencia inmediata que las engendra adquieren la condición de señales. Signos que al remitir a una serie potencialmente ilimitada de entes o experiencias devienen el equivalente de nuestros conceptos. “De tal manera

¹⁶ John Berger y Jean Mohr, *Un séptimo hombre*, p. 55.

¹⁷ Claude Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, pp. 11-59.

se comprende—dice Lévi-Strauss— que el pensamiento mítico, aunque esté envasado en las imágenes, puede ser generalizador y por tanto científico [pues] también él opera a fuerza de analogías, de paralelismos.”¹⁸

Las imágenes han acompañado siempre al discurso del pensamiento occidental. Ahí están el platónico mito de la caverna, los panes y los peces de la Biblia y, en el ya mencionado caso de Marx, además de la sociedad moderna como “arsenal de mercancías”, el capital como “vampiro”, la acumulación originaria como “pecado original”, el “hombre de hierro que oprime al de carne y hueso”.

Entre nosotros, José Carlos Mariátegui practicó sistemáticamente estos recursos. “La escritura de Mariátegui es una escritura de imágenes, más que de conceptos”, afirma María Pia López.¹⁹ Y efectivamente, el propio marxista peruano argumenta que “no vale la idea perfecta, absoluta, abstracta, indiferente a los hechos, a la realidad cambiante y móvil; vale la idea germinal, concreta, dialéctica, operante, rica en potencia y capaz de movimiento”. Es sintomático, entonces, que el último de los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*,²⁰ con mucho el más extenso, se ocupe de la literatura en tanto que polifónico y multidimensional testimonio del revolucionario mundo andino que Mariátegui está descubriendo en la práctica político-social pero también en las imágenes y metáforas poéticas y novelísticas.

La literatura como ontología

Y es precisamente en la ponderación de la literatura como ontología que el pensamiento occidental ha reconocido el valor gnoseológico de la imagen. Decía Goethe:

Puesto que ni en el saber ni en la reflexión puede alcanzarse un todo, ya que a aquél le falta lo interno y a ésta lo externo, necesariamente tenemos que pensar la ciencia como arte si es que esperamos de ella alguna clase de totalidad. Y ciertamente ésta no hemos de buscarla en lo general [...] sino que,

¹⁸ *Ibid.*, p. 41.

¹⁹ Miguel Mazzeo, “Apuntes sobre la hermenéutica mariáteguiana”, en *Herramienta*, núm. 51, p. 48.

²⁰ José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, pp. 206-318.

así como el arte se expone siempre entero en cada obra de arte, así la ciencia debería mostrarse siempre entera en cada uno de los objetos tratados.²¹

Pero es el cada día más indispensable Walter Benjamin quien con mayor elocuencia argumenta la importancia de acercamientos al saber diferentes de “la tenacidad del tratado” de “concisa positividad” y “libre de paradojas” propio de la filosofía y la ciencia canónicas.

Para que la verdad se exponga en tanto que unidad y unicidad, de ningún modo se exige una conexión deductiva coherente a la manera de la ciencia. Y, sin embargo, es esta coherencia la única forma en que la lógica del sistema se relaciona con la noción de verdad. Pero tal clausura sistémica no tiene más en común con la verdad que cualquier otra exposición...

En particular, el berlinés destaca el papel de la alegoría en el contexto del barroco alemán a la vez que amplía la gama de sus posibilidades. Y para esto tiene que reivindicarla frente a detractores como Goethe, Schopenhauer y Yeats, que ven en ella un recurso convencional que simplemente emplea imágenes para denotar conceptos al que oponen las presuntas virtudes del símbolo que, dicen, en vez de usar lo particular como signo de lo universal es capaz de encontrar lo universal en lo particular. A esto revira el autor de *El origen del Trauerspiel alemán* sosteniendo, en su muy alegórico estilo, que “mientras que el símbolo atrae el hombre para sí, lo alegórico irrumpe desde el fondo del ser para interceptar en su camino descendente a la intención, y golpearla de este modo en la cabeza”.²²

Para Benjamin la alegoría no es técnica sino expresión; una expresión que, a diferencia del símbolo, que es fulguración instantánea, se despliega como proceso dialéctico. La alegoría, sugiere el filósofo, es una *narración*. Ciertamente lo es, y de ahí que dé consistencia a los mitos, tema que en tiempo de protagonismos campesindios mucho debiera interesarnos.

En tanto que narración, es decir en tanto que proceso, la alegoría es progresión sustentada en la negatividad: lo que es alegóricamente es y no es lo que parece ser, pues potencialmente puede significar cualquier cosa. Y en tanto que alude a algo distinto de lo que aparenta, el relato alegórico trasciende el mundo profano e ingresa en el plano propio de las religiones.

²¹ Johann Wolfgang von Goethe, “Materiales para la historia de la teoría de los colores”, citado en Walter Benjamin, *El origen del Trauerspiel alemán*, p. 7.

²² *Ibid.*, p. 186.

En lo alegórico, cuyo tratamiento dialéctico no se puede eludir [...], cada personaje, cada cosa y cada situación pueden significar cualquier otra. Posibilidad que emite un juicio devastador pero justo sobre el mundo profano. [En] la exégesis textual alegórica [...] esos accesorios del significar, precisamente por aludir a algo distinto, cobran una potencialidad que los hace parecer incommensurables con las cosas profanas y las eleva a un plano superior [...]. La alegoría, aun siendo convención, como toda escritura, sin embargo es tenida por creada igual que la sagrada. La alegoría del siglo XVIII no es pues convención de la expresión sino expresión de la convención.²³

El carácter contradictorio y dialéctico de la alegoría está asociado con su ambigüedad, elemento que, según Hermann Cohen, es consustancial a ella: “Pero, en efecto, la ambigüedad, la multiplicidad de significados, es rasgo fundamental de la alegoría; la cual está orgullosa de [esa] riqueza [...]. La ambigüedad, por tanto, es siempre la contradicción de la pureza y de la unidad de significado.”²⁴

Benjamin practicó lo que predicaba. Para probarlo están sus célebres alegorías: el ángel del progreso que mira hacia atrás horrorizado —como interpreta el cuadro de Paul Klee *Angelus Novus*—, la desbocada locomotora de la historia a la que hay que meterle freno, el autómatas materialista histórico al que mueve un pequeño teólogo jorobado...

Más que en la “tenacidad del tratado”, que no es lo suyo, o la “positividad” “libre de paradojas” a la que rehúye, el poder y la capacidad revulsiva del pensamiento benjaminiano están en la densidad polisémica de éstas y otras parábolas. Combinemos pues a Benjamin —que, por lo demás abrevaba en la tradición judaica— con los modos de pensar y decir propios de otros pueblos profundos.

La Biblia, el Popol Vuh, el Chilam Balam de Chumayel, San Agustín

Cuando quieren hablar de cosas importantes, los pueblos cuentan historias. Las antiguas culturas manejaban sin duda conceptos abstractos, sabían de silogismos y desarrollaban razonamientos lógicos, pero éste no es más que uno de los caminos a la universalidad, y no necesariamente

²³ *Ibid.*, p. 177.

²⁴ Hermann Cohen, *Asthetik des reinen Gefühls*, citado por Walter Benjamín, *op. cit.*, p. 179.

el mejor. El otro es el lenguaje figurado y metafórico, las alegorías, las parábolas. Y ése es el que se emplea cuando abordamos cuestiones trascendentes.

Para documentarlo apelaré a la Biblia y en particular al Nuevo Testamento. Escribe ahí San Mateo:

Aquel día, saliendo Jesús de su casa, fue a sentarse a la orilla del mar. Y se sentó alrededor de él un concurso tan grande de gente que le fue preciso entrar en una barca y tomar asiento en ella. Todo el pueblo estaba en la rivera. Al cual habló de muchas cosas y por medio de parábolas, diciendo: “Salió una vez cierto sembrador a sembrar... Quien tenga oídos, que entienda”.

Se acercaron después sus discípulos y le preguntaron: ¿Por qué causa les hablas con parábolas? Jesús les respondió: porque a vosotros os es dado el privilegio de conocer los misterios del reino de los cielos, mas a ellos no se les ha dado. Por eso les hablo con parábolas...²⁵

Véase cómo, en un discurso que se muerde la cola, Jesús empieza a contar parábolas con una parábola que, además, se refiere precisamente a lo que se dispone a hacer: la parábola del sembrador de netas.

En cuanto a eso de que las parábolas son para los rústicos que no entienden de otro modo, me parece que es la versión de los Apóstoles transmitida por San Mateo, es decir la versión de los iniciados, de los que sí entienden el lenguaje directo. La misma idea está en San Juan cuando pone en boca de Jesús: “Estas cosas he dicho usando parábolas. Va llegando el tiempo de que ya os hable directamente. A lo que responden sus discípulos: ahora sí que habla claro, y no con proverbios”.²⁶

Tengo para mí que Jesús hablaba realmente *claro* cuando hablaba con la gente del común. Y al pueblo le hablaba con parábolas, historias polisémicas que pareciendo decir una cosa dicen también otra. Más aún, si quería que le creyeran el nazareno no sólo tenía que contar parábolas, también hacer milagros, morir en la cruz y resucitar al tercer día, pues para los de a pie la verdad es de bulto, no verbal sino fáctica.

Pero no sólo en Galilea, también por estos rumbos cundía y cunde el lenguaje figurado. Como los apóstoles, desde 1648 Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, cronista y preservador de códices, llama la atención sobre el lenguaje figurado que se emplean en éstos: “Las pinturas y los caracteres [...] daban sentido a los cantos, que por ir compuestos en sentido alegórico

²⁵ San Mateo XIII, 1, 2, 3, 9, 11, 13.

²⁶ San Juan XVI, 25, 29.

y adornados de metáforas y similitudes son difíciles de entender”.²⁷ Así lo leemos en el *Popol Vuh* y lo documenta el *Chilám Balám de Chumayel*.

Es verdad que, por su hechura final en 1782, en el *Chilam Balam de Chumayel*, junto a lo autóctono está presente el imaginario de la cristiandad. Sin embargo, llama la atención que cuando se trata de asuntos decisivos como el tránsito de un tiempo a otro, es decir de un Katún a otro Katún, el relato de Chumayel —como el de Galilea— apela a las parábolas. Así, para que el nuevo Katún sea admitido, sus enviados tienen que resolver enigmas que son “figuraciones” —como bien se decía antes—, alegorías formuladas por “el preguntador”:

Lenguaje de figuras y su entendimiento. He aquí el lenguaje de alegorías, lo que va a decir y lo que va a preguntar el Rey de esta tierra cuando llegue el día en que acabe el tiempo del Tres Ahau Katún. He aquí el primer enigma que les propondrá: “Traed el sol”, les dirá claramente el Verdadero Hombre. En lenguaje figurado ha de entenderse. Ésta es la segunda cuestión que se les propondrá. “Que vayan a traer los sesos del cielo, para que los vea el Verdadero Hombre.” He aquí que los sesos del cielo son el incienso. Lenguaje figurado.²⁸

Lenguaje figurado, lenguaje figurado, siempre lenguaje figurado. Pero sucede que, al absolutizar el pensamiento racional, la desanimada modernidad quiso convencernos de que el único discurso que vale es el unívoco y directo. Sin embargo lo cierto es que hay por lo menos dos lenguajes, uno directo y otro que parece indirecto, uno claro y otro en apariencia oscuro. Al primero se accede por la comprensión y gracias a que se conocen la sintaxis y el significado de las palabras; el segundo, que supone interpretación, es decir el recurso de la hermenéutica, les parece críptico tanto a San Mateo y a San Juan como a Ixtlilxóchitl, pero posiblemente no a sus originales destinatarios.

Aunque lo importante no es sólo el tipo de discurso que empleamos sino aquello a lo que este discurso nos permite acceder. Y si el lenguaje presuntamente directo y claro habla de los entes, y a lo más generaliza inductivamente a partir de los entes en sí mismos, el lenguaje que parece indirecto y oscuro en verdad ilumina al ser —para— nosotros de dichos entes; no le importa tanto esclarecer su íntima consistencia como su *significado*, un significado que puede ser teológico o mundano pero que los trasciende al señalar más allá de su pura entidad, de su pura mismidad.

²⁷ Citado en Martínez, 1984: 139.

²⁸ Anónimo, *Chilam Balam de Chumayel*, pp. 37-39.

Y de signos y significados habla San Agustín quien en *De la Trinidad* sostiene que el verbo fuerte, el verbo que según la Biblia está en “el principio”, el choro de choros, la neta de las netas, no forma parte de lengua alguna. “Verbo que no es ni griego, ni latino, que no pertenece a ninguna lengua; pero cuando es necesario llevarlo al conocimiento de aquellos a quienes hablamos podemos acudir a un *signo* para hacerlo entender.”²⁹

Signos o símbolos que son metáforas y a veces parábolas. Porque es verdad que cuando contamos o representamos una historia con intención alegórica, además de gestos empleamos directamente las palabras y la sintaxis de uno u otro idioma. Pero lo que en verdad transmitimos es una serie de imágenes, de imágenes significativas. Es decir que transmitimos el verbo profundo más allá del verbo superficial. Verbo profundo y en apariencia oscuro que se nos muestra al sesgo, oblicuamente, de modo que hay que saberlo interpretar.

Pero sería un error suponer que la Biblia, el *Popol Vuh* y otras obras que emplean un lenguaje figurado sólo son accesibles a especialistas pues su interpretación demanda un sofisticado aparataje y dilatados esfuerzos analíticos. Al contrario, la hermenéutica es ante todo una actitud. Cuando se comparten los códigos, el momento es oportuno y el lugar adecuado la interpretación es instantánea: una auténtica revelación. Porque la verdad profunda que se representa de bulto en la fiesta o el rito y que se transmite verbalmente con alegorías no es retórica, no es discursiva, no es explicativa, no es puramente racional.

Más allá de las muchas lenguas con que se expresan, las verdades trascendentes que comparten las culturas ancestrales son iluminaciones. Fulguraciones que ciertamente no agotan los múltiples contenidos fenoménicos que también se pueden y deben comunicar pero tienden el puente diatópico, establecen el contacto que permite el auténtico diálogo. Así lo formula San Agustín en *Catequesis de los principiantes*:

La concepción intuitiva inunda mi alma, mientras que mi discurso es lento, largo y muy diferente de ella. Además, mientras mi discurso se desarrolla esta concepción ya se ha ocultado [...]. Sin embargo deja en la memoria [un] número de huellas [que] no son latinas, ni griegas, ni hebreas, ni pertenecen en verdad a ninguna nación.³⁰

²⁹ Citado en Tzvetan Tódorov, *Teorías del símbolo*, p. 50.

³⁰ *Ibid.*, p.49.

Y así, con alegorías de palabra y de obra, con imágenes unas veces verbales y otras metaverbales, palabrean “a raíz” los pueblos profundos. Desde el vaso de agua y la tortilla con sal que se ofrecen ritualmente al forastero hasta la invitación a compartir el mezcal o a participar de la experiencia extática de la fiesta del Santo Patrono o del carnaval.

El imaginario mesoamericano rebosa de alegorías muchas de las cuales son mitos fundacionales: el águila, la serpiente y el nopal de nuestro escudo nacional no son un símbolo, son historia de todos conocida, son alegoría; como lo es la virgen de Guadalupe cuya imagen resulta inseparable de la parábola de Juan Diego y su ayate. Un pueblo como el mexicano, cuyo lenguaje escrito era ideográfico, un pueblo cuya poesía lamentaba lo corto de nuestras vidas refiriéndose a lo efímero de las flores y los cantos, un pueblo de religión panteísta, es un pueblo que piensa imágenes y las expresa con metáforas, alegorías, leyendas, fábulas, refranes, chistes y toda clase de historias...

En política son proverbiales las alegorías con que el subcomandante Marcos dio voz a los pueblos indios de Chiapas y, de algún modo, a los ofendidos y humillados del mundo. Recordemos los cuentos del Viejo Antonio, las intervenciones de Durito, las estelas de la Marcha del Color de la Tierra... Es sintomático que cuando el Ejército Zapatista de Liberación Nacional y las comunidades en resistencia quieren transmitir a otros su experiencia libertaria, en vez de escribir un tratado sobre cómo se cambia el mundo desde abajo y a la izquierda y sin tomar el poder recurran a un procedimiento tan anticonvencional como la llamada “Escuelita”: ejercicio pedagógico *sui generis* en el que los “estudiantes” conviven por unos días con una familia zapatista.

El elefante y el académico

Crítico de la incontinencia epistemológica, interesado por los cruces entre la literatura y la narrativa de las ciencias sociales, adicto a contar historias en las que él mismo participa, Geertz reconoce lo que aquí he venido argumentando: “la sabiduría concisa de la parábola tradicional”,³¹ y termina el libro *Tras los hechos* con una alegoría ácidamente antiacadémica que toma de Jerome Bruner, quien a su vez la tomó del *Sakuntala* de Kaladisa, drama de la literatura sánscrita.

³¹ Clifford Geertz, *Tras los hechos*, p. 166.

Un sabio está sentado al modo yogui delante de un elefante de carne y hueso que está de pie frente a él. El sabio dice: “Esto no es un elefante”. Sólo después, cuando el elefante comienza a moverse pesadamente, al sabio le empiezan a asaltar las dudas, empieza a pensar si después de todo no hay un elefante por los alrededores. Finalmente, cuando el elefante ha desaparecido totalmente del campo de visión, el sabio mira abajo y ve las huellas que la bestia ha dejado tras de sí, y declara con seguridad: “Aquí ha estado un elefante”.³²

Veamos ahora una parábola de los zapatistas históricos en la que el buen Miliano nos explica por qué la vida es un tecorral.

El reparto agrario era parte del Plan de Ayala proclamado por el Ejército Libertador del Sur, y se encargaba de operarlo el general Manuel Palafox, ministro de Agricultura de la Convención. Decía Palafox: “Se llevará a cabo esta repartición de tierras de conformidad con la costumbre y usos de cada pueblo...”.³³ Pero para eso los usos comunitarios no eran suficientes, era necesario también trabajo técnico y de hacerlo se encargó un grupo de jóvenes agrimensores que se habían trasladado de su colegio al Morelos insurrecto.

Así lo cuenta Marte R. Gómez, futuro director de la Escuela Nacional de Agricultura, quien por entonces era apenas pasante:

A nosotros nos tocaba, en 1915, celebrar juntas de avenencia, hacer deslindes, levantar planos en los que cristalizara lo que en el Plan de Ayala se había prometido y que el general Zapata quería cumplir. Más tarde, localizar lo que los pueblos habían tomado, con su aprobación tácita [...]. No había hacendados, ni se organizaban todavía guardias blancas que dispararan sobre los ingenieros de la Agraria, como sucedió después [...]. Porque la tradición oral y los viejos planos coloniales no daban datos exactos, se originaban discusiones interminables [entre pueblos colindantes] a fin de localizar referencias tan poco precisas como las de “una piedra grande”, “un amate frondoso”, “un cerro boludo”, o “una barranca honda” [...]. Con los pueblos indígenas había hasta dificultades de idioma porque sus representantes no siempre entendían bien el castellano. Más de una vez, ya a punto de firmarse de conformidad el acta de deslinde, el representante del pueblo que se creía perjudicado exclamaba de pronto: “no somos su pendeja”, y se iba con sus compañeros.³⁴

³² *Idem.*

³³ Gildardo Magaña, *Emiliano Zapata y el agrarismo en México*, vol. IV, p. 314.

³⁴ Marte R. Gómez, *Las comisiones agrarias del sur*, pp. 62-63.

El choque entre el manejo del espacio propio del agrimensor y la territorialidad propia de los campesinos dramatiza inmejorablemente la tensión entre las convenciones de la ciencia formal representada por los agrónomos y las convenciones de los saberes prácticos encarnadas en los zapatistas. Una contradicción donde por lo general se impone el autoritarismo tecnocrático..., salvo cuando los supuestos ignorantes están armados.

Romper con la habitual sumisión del presunto lego al pretendido experto es cuestión de justicia y en última instancia de poder. Pero hay también que dilucidar cuestiones de científicidad, para lo que se requiere del diálogo entre los saberes académicos y los no académicos. Una relación horizontal que se establece con facilidad si, real o simbólicamente, el sobajado de siempre tiene un máuser. En el caso de los deslindes morelenses, la inversión copernicana resultó de la autoridad de Zapata y la buena disposición de los jóvenes agrimensores. Así relata Marte R. Gómez los prolegómenos de la fijación de los linderos de Yautepec:

Llegamos al lugar en que se había convocado a los representantes, [Zapata] hizo llamar a los viejos que habían sido llevados como expertos y escuchó con particular deferencia, por respeto a sus canas y a sus antecedentes como luchadores en defensa de las tierras de Yautepec contra la hacienda de Atlahuayán. Después, se dirigió al ingeniero y a mí y nos dijo: “Los pueblos dicen que este tecorral es su lindero, por él se me van ustedes a llevar su trazo. Ustedes, *los ingenieros, son a veces muy afectos a sus líneas rectas, pero el lindero va a ser el tecorral*, aunque tengan que trabajar seis meses midiéndole todas sus entradas y salidas”. Me di cuenta entonces de que, sin perjuicio de la sencillez campirana con que el general Zapata expresaba sus ideas, en el fondo lo que pedía era lo mismo que querían todos sus coterráneos: linderos justos y, en la medida de lo posible, apegados a accidentes naturales del terreno.³⁵

Para que la anécdota –de por sí sabrosa– adquiriera el carácter de verdadera alegoría hay que atender a sus significados profundos. Porque lo que para Marte, R. Gómez era la pertinente demanda de que los linderos se fijaran con justicia y respetando la topografía puede leerse como una enseñanza de vida mucho más filosa y trascendente.

³⁵ *Ibid.*, pp. 76-77 (las cursivas son mías).

Lo que Zapata les está diciendo a “los ingenieros”, que son “muy afectos a sus líneas rectas”, es decir a los representantes del pensamiento occidental y cartesiano, es que Euclides está bien para la escuela pero que en el mundo real las líneas rectas no sirven, que en el mundo real hay que seguir las curvas del terreno, hay que seguir las curvas de la vida.

Zapata, que era jinete, sabía que en los cerros de Morelos el camino más corto entre dos puntos es siempre sinuoso. Zapata, que era general de un ejército guerrillero, sabía que cargar contra los federales de frente y en línea recta es suicida. Zapata, que era muy enamorado, sabía de los rodeos que hacen falta para que la chinita te dé el sí. Zapata, que era hombre de campo, sabía que el curso de las cosas es retorcido como los caminos, como los ríos, como las ramas y las raíces, como la huella de las serpientes... Zapata sabía que la vida no es una línea recta; Zapata sabía que la vida es un tecorral. ¿Lo sabemos nosotros gracias a la parábola del teodolito y el tecorral, o para entenderlo necesitamos una definición aristotélica?

Referencias bibliográficas

- Anónimo, *Chilam Balam de Chumayel*, Universidad Nacional Autónoma de México, 1952, pp. 37-39.
- Benjamín, Walter, *El origen del Trauerspiel alemán*, Abada, Madrid, 2012.
- Berger, John, y Jean Mohr, *Un séptimo hombre*, SurPlus, México, 2011.
- Castoriadis, Cornelius, *El mundo fragmentado*, Terramar, La Plata, 2008.
- Constante, Alberto, y Leticia Flores Farfán (coords.), *De olvidados y excluidos. Ensayos filosóficos sobre marginalidad*, Itaca, México, 2007.
- De Montaigne, Michel, *Ensayos escogidos*, Edaf, Madrid, 1999.
- Geertz, Clifford, *El antropólogo como autor*, Paidós, Barcelona, 2010.
- , *Tras los hechos*, Paidós, Barcelona, 1996.
- Gelman, Juan, *El ciempiés y la araña*, Ciudad de México, Secretaría de Cultura, México, 2013.
- Ginsburg, Carlo, *Historia nocturna. Un desciframiento del aquelarre*, Muchnik, Barcelona, 1991.
- Gómez, Marte R., *Las comisiones agrarias del sur*, Porrúa, México, 1961.
- Hobsbawm, Eric, “E. P. Thompson”, en *Historias*, revista de la Dirección de Estudios Históricos del INAH, núm. 38, abril-septiembre, 1997, México, pp. 27-30.

- Illanes, Carlos, *Thompson*, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 2012.
- Lévi-Strauss, Claude, *El pensamiento salvaje*, Fondo de Cultura Económica, México, 1972.
- Magaña, Gildardo, *Emiliano Zapata y el agrarismo en México*, INEHRM, México, 1985.
- Mariátegui, José Carlos, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Era, México, 2002.
- Marx, Karl, *El capital*, t. I, Fondo de Cultura Económica, 1964.
- Mazzeo, Miguel, “Apuntes sobre la hermenéutica mariateguiana”, en *Herramienta*, núm. 51, octubre, Buenos Aires, 2012.
- Piglia, Ricardo, *El camino de ida*, Anagrama, Barcelona, 2013.
- Platón, *La República o el Estado*, Espasa Calpe, Buenos Aires, 1958.
- Rousseau, Juan Jacobo, *Emilio o de la educación*, Porrúa, México, 1976.
- Sloterdijk, Peter, *Crítica de la razón cínica*, Siruela, Madrid, 2003.
- Thompson, E. P., *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, Capitán Swing, Madrid, 2012.
- Tóodorov, Tzvetan, *Teorías del símbolo*, Monte Ávila, Caracas, 1981.

MUNDO DE LUZ

ICONOFAGIAS, SECUENCIAS, CONTEXTOS, APROPIACIONES

El ojo no ve cosas sino figuras de cosas que significan otras cosas.

Italo Calvino, *Las ciudades invisibles*

Carlos Marx empieza *El capital* con una imagen al decir que la riqueza social se le presenta “como un enorme arsenal de mercancías”. Parfraseándolo, hoy diríamos que se nos presenta como un enorme arsenal de imágenes.

Imágenes que son la verdad de las modernas mercancías pues es a través de sus apariencias manipuladas, autonomizadas y fetichizadas que las personas y las cosas cotizan en el mercado. En el mundo icónico del tercer milenio el vehículo del valor de cambio es la imagen: la ilustración promocional, el *look* corporativo, la portada y la foto de solapa, los seductores envoltorios y recipientes que son más importantes que el contenido. Dime cómo te ves y te diré cuánto vales.

Fetichismo de las imágenes

Vivimos en un mundo de luz. Nos alimentamos de imágenes y somos imagen nosotros mismos: iconos e iconófagos inmersos en la caleidoscópica realidad virtual de las infinitas representaciones. Lo dijo Giovanni Sartori con disgusto: los que fuimos *homo sapiens* nos volvimos *homo videns*.¹ Salvo por la incomodidad de un politólogo que por lo visto prefiere que le expliquen las cosas a que se las muestren, creo que Sartori tiene razón: somos *videns*... Pero sin que por ello dejemos de ser *sapiens*.

¹ Giovanni Sartori, *Homo Videns: La sociedad teledirigida*.

Hubo un tiempo no tan lejano en el que de aquello que no nos constaba hablábamos “de oídas”. Hoy, del ancho y diverso cosmos del que sólo sabemos por referencias hablamos “de vistas”. Las imágenes se han vuelto la representación por antonomasia. Vemos el mundo. Y no lo vemos de bulto sino en su virtualidad mediática. La galaxia del *homo videns* está hecha de pixeles montados sobre bytes.

Lo que conforma la iconósfera en que navegamos no son percepciones primarias, no son imágenes mentales de primera generación sino representaciones, es decir sus réplicas interpretadas, procesadas y cambiadas de soporte. Son éstas las que a través de los medios masivos centralizados, como la tele, o descentralizados, como el internet, nos alimentan visualmente.

Los modos de producción y distribución de las imágenes están en perpetua mudanza. Como una moderna Torre de Babel hecha de luz, el vertiginoso rascacielos de imágenes con el que los *mass media* ensobrecidos jugaban a ser Dios comienza a colapsarse vencido por el peso muerto de una acumulación de signos autorreferenciales que ya nada significan fuera de ellos mismos. Los sustituye el nuevo y bullanguero imaginario que habita en el ciberespacio, una iconósfera de pares que, a diferencia de la que va de salida, no es unidireccional y centralista sino interactiva y en red.

Y la mudanza es vertiginosa. En menos de 70 años pasamos del reinado de la tinta y el papel al imperio de los electrones y el plasma. Tan rápida es la obsolescencia de los sistemas y los equipos, y tanta la velocidad del cambio tecnológico, que si antes los adultos enseñaban a los niños a leer y escribir hoy los niños tienen que enseñar a los adultos a chatear y a navegar por el ciberespacio.

Aunque a veces me fastidia que la gente ya no te mire a la cara sino en la pantallita de su celular o de su *tablet* –y que te “comparta” con sus amigos–, personalmente no me molesta la creciente visualidad del mundo. Al contrario. Pero creo que hay que tomarla en serio. Así como de pequeños aprendimos a leer palabras ahora hay que aprender a leer imágenes visuales.

A mí se me olvidan los nombres, las fechas, los números telefónicos, y ahora hasta las palabras. Pero moriré recordando todas las imágenes que he visto. Tengo una memoria visual. Quizá por esto colecciono imágenes: historietas, tarjetas postales, hojas volantes, revistas ilustradas, carteles de cine, películas, fotografías..., y busco descifrar su historia, sus influencias, sus significados, sus contextos, sus destinatarios...

Tratando de meter orden en este ya largo viaje por el mundo ilustrado, encuentro cuatro abordajes diferentes: iconofagias, contextos, secuencias y apropiaciones.

Iconofagias²

Iconofagia hace referencia al insaciable apetito visual que está detrás de la vertiginosa circulación de las imágenes, del impúdico reciclaje, de las copias, fusiles, plagios, *reprises* y pastiches. Porque las imágenes no sólo se devoran, también se regurgitan. En el mundo del *homo videns* y de la omnipresencia mediática no hay imágenes completamente originales, y el que crea tener una que la patente.

Intervenidas, degradadas, contaminadas, editadas, fragmentadas, añadidas, montadas... y, en tiempos de *photo shop*, alargadas, encogidas, torcidas, sobrepuestas, viradas, pixeladas... Así son hoy las imágenes que nos rodean. Y en realidad así han sido siempre desde que los de las cavernas decoraban la suya imitando los dibujos de la del vecino.

En un entreverado mundo visual donde impera el tráfico icónico y son ley las influencias, los préstamos involuntarios y las calcas descaradas no hay creación *ex nihilo*, no hay imágenes puras y recién paridas, todas tienen parentelas, a veces inconfesables, y un pasado que no siempre les gusta reconocer.

En ocasiones se hacen citas y homenajes, en otros casos referencias burlescas, en otros más se cambia el contexto para resignificar pero ninguna imagen escapa de los vasos comunicantes que hacen fluida la iconósfera. Aunque en eso de que todas las imágenes son derivadas hay paradojas. Así, por ejemplo, imágenes derivadas por antonomasia como los carteles cinematográficos mexicanos eran en realidad originales pues sus autores los realizaban sin haber visto la película.

Ante el batiburrillo que es la iconósfera de poco sirve tratar de aislar una imagen o un grupo de imágenes para así profundizar en su análisis. Adentrarse en un mundo visual abigarrado y de múltiples enlaces demanda estrategias omnicomprendivas, hermenéuticas holistas: ver toda pieza como parte de un contingente y todo contingente como parte de contingentes mayores. Conjuntos que además no son excluyentes sino que están sobrepuestos y cruzados por nexos transversales. En el torbellino de los fotones no hay departamentos estancos. Nada escapa de la telaraña icónica global donde si algo se mueve vibran todas las conexiones.

Quizá en la crítica de Arte –con mayúsculas– sea pertinente clavarse en una obra y un autor. En cambio, coincidiendo con la estrategia de Carlo

² Véase Armando Bartra, “Traficantes de imágenes”, en *Iconofagia, imagería fotográfica mexicana del siglo xx*, pp. 25-33.

Ginzburg en sus ensayos de iconografía política,³ en mis pesquisas sobre la imagen plebeya he preferido siempre tender redes extensas, mallas abarcadoras que permitan pescar en mar abierto y descubrir nexos, ecos, parentescos remotos; no diluir la autoría y la individualidad de una pieza pero sí ubicarla en su contexto. Y esto me lleva a un segundo abordaje.

Contextos

Contexto remite al lugar donde se ubican o, más precisamente, del que forman parte las imágenes. Territorios compartidos, habitados por otras imágenes y por textos, sonidos, olores, texturas...; por presencias múltiples que enaltecen o rebajan, que exaltan o arrinconan pero que siempre acompañan y siempre califican. Que no es lo mismo encontrarte con una foto de la abuela en el cajón del ropero que en una revista pornográfica o de nota roja. Ni le da igual a un político que lo entrevistaste López Dóriga en Televisa o que le haga una caricatura El Fisgón en *La Jornada*.

Las imágenes inefables lo son por su insoslayable circunstancia: la Virgen de Guadalupe puso su efigie en la tilma de Juan Diego; “El águila, siendo animal, se retrató en el dinero”, dice la canción; los rostros de los 43 de Ayotzinapa se imprimieron en la conciencia nacional. Cada imagen busca o construye su contexto: el lugar y la compañía en los que se siente bien –o mal– pero que la resaltan y potencian.

A las imágenes prestigiosas les placen los marcos suntuosos que aíslan y subrayan, y los museos que preservan del vulgo. A las imágenes de andar por casa, en cambio, se las encuentra uno en periódicos y revistas, pegadas o pintadas en las paredes, arrugadas junto a la taza del baño, en los anuncios espectaculares, en la tele del metrobús, en el *lobby* de los cines, en la pantalla grande o en la pequeña, en la red... Sobre todo en la red.

Las imágenes nos cercan. Las imágenes son nuestro contexto y son contexto unas de otras. Y este contexto nos da sentido y les da sentido. Según su ubicación sabremos si una imagen es publicidad comercial, divertimento, propaganda política, información noticiosa, protesta contestataria, expresión personal, mensaje familiar, testimonio íntimo o la combinación de algunas de éstas. Por eso molesta cuando en la sección noticiosa de nuestro diario encontramos la foto de un funcionario que pagó por aparecer sin que el carácter promocional de la inserción sea explícito.

³ Véase Carlo Ginzburg, *Miedo, reverencia, terror. Cinco ensayos de iconografía política*.

El contexto carga de posibilidades y significados las imágenes. Las tarjetas postales con un mensaje cuidadosamente caligrafiado al dorso y que llegaban por correo o de la mano de un propio tenían una intimidad y densidad afectiva que aún conservan las que encontramos en los mercados de pulgas. Las revistas “picantes” para caballeros que los niños podíamos ojear en las peluquerías porque éstas eran espacio exclusivo de varones hicieron del prosaico corte de pelo un acto con connotaciones eróticas. La transmisión en tiempo real a través de teléfonos celulares de las acciones de protesta popular, las difunde instantáneamente e impide que la eventual represión pase desapercibida o sea negada. Y así el uso y significado de las imágenes les vienen dados, cuando menos en parte, por su circunstancia.

Restituir en la medida de lo posible las imágenes a su contexto es una práctica cada vez más habitual y muy plausible. Sobre todo porque con frecuencia no se trata de piezas sueltas sino de conjuntos o secuencias, de modo que las imágenes están concatenadas y sólo dentro de su contingente natal cobran sentido. Y esto me lleva al tercer abordaje.

Secuencias

Secuencia alude a la condición narrativa de una gran parte del discurso icónico. Las imágenes pueden mostrar cosas, comunicar ideas o representar sentimientos, pero con frecuencia cuentan historias. Y una de las formas de hacerlo es enhebrando imágenes estáticas pero sucesivas.

Cuentan historias ciertas representaciones pictóricas únicas y fijas que al congelar un momento significativo remiten a un antes y un después. Y cuentan historias las imágenes en movimiento del cine, la televisión y el video en sus diferentes soportes, analógicos o digitales. Pero también tienen un efecto narrativo los montajes donde diversas imágenes estáticas enlazadas secuencialmente sugieren un movimiento, una acción física o espiritual, un acontecer.

Las imágenes devienen entonces pictogramas, piezas de un discurso icónico, elementos de un lenguaje visual. Los cómics, que en México llamábamos historietas, son uno de estos lenguajes. Y uno tan importante que, junto con la radio y el cine, desbancó a las nanas y las abuelas en la tarea de proveernos de historias memorables.

Se dice que durante el siglo xx generaciones enteras aprendimos a leer nuestros idiomas en los cómics. Yo esperarí que también hubiésemos aprendido a leer el idioma universal de las imágenes. Porque los

dibujitos de las viñetas no son simple ilustración de lo que dicen mejor globos y apoyaturas sino el verdadero protagonista de la narración. Si Gabriel Vargas no hubiera dibujado a Regino sotaco y encogido y a Borola larguirucha y aspaventosa no hubieran podido encarnar, uno, el talante melancólico y conformista, otra, el espíritu explosivo y rebelde.

En México una gran parte de los cómics de mediados del siglo xx eran fotomontajes. Y no sólo eran fotográficas las viñetas, sino que cada una de ellas era una composición de imágenes diversas recortadas, pegadas y retocadas. El fotomontaje narrativo en forma de historieta es un lenguaje original y una aportación mexicana al discurso icónico. Innovadora estrategia comunicativa emparentada con otras dos vertientes del *main stream* visual: el collage y la fotocomposición, por una parte, y el reportaje gráfico, por otra.

En los tres casos se trata de ensambles, de yuxtaposiciones con frecuencia quiméricas: desquiciantes acoplamientos de imágenes de diverso talante e incluso de naturaleza incompatible que descubrimos en los cómics de José G. Cruz, en los montajes de Josep Renau y en algunos fotorreportajes de Nacho López, contigüidades inesperadas que resultan en una iconografía grotesca, inarmónica, chirriante, carnavalesca, que, a mi juicio, da razón mejor que otras del esperpéntico mundo en que nos tocó vivir.

Las secuencias de pictogramas estáticos no son un intento torpe de imitar el movimiento y aproximarse al cine, la televisión o el video, esos sí capaces de reproducir la acción en cuanto tal. La materia de los lenguajes secuenciales no es el tiempo vacío en el que se despliega el movimiento físico sino el tiempo contaminado por las pasiones en el que se despliega la historia.

Y cuando se trata de narrar, el discurso icónico que ensambla fotografías o dibujos tiene potencialidades que no tienen otros. A la literatura, por ejemplo, se le dificulta hablar de dos o más cosas que suceden al mismo tiempo, deficiencia que lamentaba Virginia Wolf.⁴ Y al cine, la televisión y el video les pasa lo mismo aun si recurren a dividir la pantalla. En cambio la simultaneidad de acontecimientos que conforman las historias —y también la Historia— es muy bien servida por la simultaneidad de las imágenes que en una misma página despliegan la historieta y el fotorreportaje.

Pero la simultaneidad no está en el acomodo espacial de diversas viñetas o fotografías. La simultaneidad remite al tiempo y se activa por obra del receptor, la simultaneidad no está en el objeto que así fue diseñado sino en el sujeto capaz de decodificarlo. Y esto me conduce al cuarto y último abordaje.

⁴ Véase Sergio Pitó, "Prólogo", en Virginia Wolf, *Flush*.

Apropiaciones

Apropiación remite al carácter intersubjetivo de la iconósfera. Porque las imágenes son su genealogía, su parentela y su circunstancia, pero son también las fruiciones que les dan vida. Las imágenes son lo que hacemos de ellas sus consumidores.

Dejar constancia fría, imparcial, positivista, de una imagen, es decir registrarla con objetividad, es imposible o en todo caso irrelevante. No sólo porque el icono lleva la impronta subjetiva de su autor y hay que develarla, sino porque, más que las imágenes en sí mismas, lo que hace denso y complejo nuestro mundo de luz es la forma en que las interiorizamos, son las experiencias que tenemos de las imágenes, los terrores, deseos, interrogantes que ellas suscitan en nosotros. Y si las imágenes son muchas más numerosas aún son las posibilidades distintas de experimentarlas. Memín Pingüín es Memín Pingüín pero el significado que tenía su grotesca faz de negrito bembón en los años cuarenta del pasado siglo, cuando lo dibujó por primera vez Alberto Cabrera, no era el mismo que tenía en los sesenta, cuando lo retomó Sixto Valencia, ni tampoco el que tienen sus reediciones aparecidas en este siglo cuando todo mundo está vacunado contra los clisés de la negritud. Y lo mismo pasa con otro icono nacional: la Virgen de Guadalupe. Hay evidencias de que en la versión que vemos en la Basílica los dedos fueron acortados mediante un retoque para ajustarlos al paradigma de la indianidad que debía representar. En cambio en las versiones calendáricas que durante la pasada centuria hicieron pintores como Jesús de la Helguera los dedos se afilaron de nuevo para que correspondieran con el ideal femenino del siglo xx. La efigie de la Guadalupana ha sido lo que sus mudables fieles esperaban de ella.

Así las cosas, la historia de las imágenes más frecuentadas por un pueblo y, si pensamos en los últimos 150 años, la historia de la industria que construyó y difundió éstas y otras mercancías culturales no se agota en la enumeración de obras, autores, corrientes, vehículos..., pues, bien vista, es la saga de la construcción de un imaginario colectivo, la historia de la edificación de una identidad.

Y reconstruirla es estimulante pero también difícil. Porque las piezas que hay en archivos y colecciones no son más que la punta del iceberg; lo que en verdad importa es su genealogía, su contexto y, sobre todo, su apropiación, su disfrute por quienes se formaron con ellas. Sólo aproximándonos a la industria cultural desde la mirada de sus consumidores, desde una subjetividad que no es pasiva y acrítica sino que interpreta y resignifica, evitaremos llevarnos la sorpresa de que con el paso de los

años los iconos populares que en su momento más despreciaron las élites intelectuales –pensemos, para México, en los *pepines*, los luchadores, los pachucos o las rumberas– sean rescatados como piezas entrañables de nuestra identidad.

Dije al principio que no sólo vivimos en un mundo de imágenes sino que somos imagen nosotros mismos. Y ésta es la expresión más radical de la apropiación de la subjetividad intrínseca de los iconos.

Que nadie se excluya: todos somos signo. Todos construimos laboriosamente la imagen de lo que queremos ser o parecer. Antes se conseguía con el atuendo, los peinados y maquillajes, las poses estudiadas, los retratos de estudio retocados, los diplomas enmarcados y colgados en la pared... Y ahora es lo mismo pero, gracias a Youtube y Facebook, podemos también subir a las redes sociales imágenes escogidas y momentos de nuestra existencia que nos parecen significativos.

Decía Octavio Paz que los mexicanos nos ocultamos tras de máscaras. Lo cierto es que en este mundo de imágenes todos –no sólo los mexicanos y las mexicanas– usamos máscaras. Las usamos todo el tiempo. Y no nos ocultamos tras de ellas, pues debiera ser obvio que las máscaras sacan a balcón más que cualquier otra estrategia identitaria. En verdad somos las máscaras que elegimos ponernos. Y esto vale para El Santo, pero también para Octavio Paz.

Así como no hay verdad sino ideología, pero la ideología es la clave de la verdad imaginaria que es la única verdad, tampoco hay rostros; hay máscaras, pero la máscara es la clave del rostro imaginario que es el rostro real.

La imagen que nos cotiza en el mercado social es nuestro valor de cambio. Pero es también nuestro valor de uso: detrás de la máscara no hay nada. O, quizá, otra máscara.

Referencias bibliográficas

- Bartra, Armando, “Traficantes de imágenes”, en *Iconofagia. Imaginería mexicana del siglo xx*, Comunidad de Madrid / Turner / Conaculta, Madrid, 2005.
- Ginzburg, Carlo, *Miedo, reverencia, terror. Cinco ensayos de iconografía política*, Contrahistorias, México, 2014.
- Pitol, Sergio, “Prólogo”, en Virginia Wolf, *Flush*, Salvat, Barcelona, 1971.
- Sartori, Giovanni, *Homo Videns: La sociedad teledirigida*, Punto de Lectura, México, 2006.

ZONA DE TURBULENCIAS

HACIA LA SUBVERSIÓN CARNAVALESCA DE UN CAPITALISMO GROTESCO

La Quimera persa tiene cuerpo, manos y cola de león; patas de águila; orejas de buey; cuernos de macho cabrío; ojos, rostro y pico entreabierto de gerifalte; crin erizada de caballo y grandes alas como las del toro de Persépolis.

Diccionario de mitología

Quienes andamos por el mundo animados del espíritu grotesco del carnaval amamos por sobre todas las cosas las quimeras. Porque no es armonía ni equilibrio lo que encontramos en nuestro andar sino contrahechuras, yuxtaposiciones forzadas, ayuntamientos contra natura, quimeras...

Contrahechuras

En el “Prólogo” al libro primero de *Gargantúa*, Rabelais nos explica por qué el poco agraciado Sócrates, la narración que nos está presentando y todo lo que en verdad importa en la vida se asemejan a las Silenas, que son “cajas [...] decoradas por fuera con figuritas [...] tales como arpías, sátiros, ocas embridadas, liebres con cuernos, perros enjaezados, machos cabríos alados, cerdos coronados de rosas y otras pinturas contrahechas a placer para excitar la risa [...]. Pero dentro de dichas cajas se guardan las drogas más finas”.¹

¹ François Rabelais, *Gargantúa y Pantagruel*, p. 3.

Otro quimérico notable, el prodigioso autor de ensayos “descosidos” escritos al modo de “figuras grotescas y cuerpos monstruosos, compuestos de miembros diversos, sin método determinado”, que se llamó Montaigne, sostiene que algunos que se creen sabios “omiten como cosas inverosímiles o increíbles todo lo que no comprenden”, pero que a “quien quiera sacudirse la torpeza le hace falta un poco de locura”.²

Así es. Y más en nuestramérica donde si no hay liebres con cuernos y cabras con alas sí coexisten pachamama y *tablets*, *ayllus* y transnacionales, milpa y transgénicos, esclavismo del siglo XVI y socialismo del siglo XXI. Un mundo desquiciado y alucinante donde el presidente de Uruguay se podía trasladar en un vochito mientras que al de México le compramos un avión que vale miles de millones de dólares.

Hubo un tiempo en que para los revolucionarios de este continente el “subdesarrollo” (que para colmo se “subdesarrollaba”) era un malhadado lastre estructural. Pero con el atajo tropical a la utopía que fue la Revolución cubana el subdesarrollo devino oportunidad y ventaja comparativa. Más tarde, al pardear el siglo XX, nos fuimos percatando de que en verdad no éramos ni vanguardia ni retaguardia. Más aún, caímos en la cuenta de que en un mundo esférico la metáfora centro-periferia es insostenible. Igual que la peregrina idea de que una parte de la humanidad vive en el presente y otra en el pasado. Y cambiaron los discursos: del drama épico que contaba cómo la grande humanidad avanza con zancadas de gigante por la proverbial autopista del progreso (capitalista o socialista) pasamos a la ubicuidad y simultaneidad del *nouveau roman*. Narrativa de un mundo intrincado y recurrente aunque no del todo circular, pues chance y hay historia, sólo que ésta ya no es destino manifiesto sino incierta y azarosa hazaña de la libertad.

Y este mundo descentrado en el que todos somos vecinos y todos somos contemporáneos es un mundo grotesco; un mundo que desde la insípida y ñoña normalidad aparece como autista, daltónico, disléxico, esquizoide..., una quimera. Si no me creen traten de tomar distancia al leer el periódico o navegar por la red.

El reto es desentrañar una modernidad que no resultó racional y desencantada como esperaban los ilusos ilustrados, e incluso Max Weber, y un sistema económico que en vez de uniforme, autorregulado y eficiente, como lo imaginaban Adam Smith, David Ricardo, y el propio Marx, resultó renco, corcovado, tartajoso...; un capitalismo disforme como lo

² Michel de Montaigne, *Ensayos escogidos*, pp. 131, 133, 193.

llamó Kostas Vergopoulos, o contrahecho como lo llamo yo. Y dilucidar un mundo silena, un mundo quimera, significa pasar de la crítica de la economía política del modelo ideal a la crítica del capitalismo cucho realmente existente. Significa regresar a Marx para ir más allá de Marx.

Y éste es el divisadero desde el que he pergeñado textos recientes como *El hombre de hierro*, un libro aparecido en 2008 y reeditado en 2014 cuyo título remite a la metáfora marxiana que contrapone al “hombre de hierro” con el “hombre de carne y hueso” para referirse a la sujeción del trabajo vivo por el trabajo muerto, a la dominación que la máquina ejerce sobre el trabajador en la fábrica capitalista y, por extensión, pienso yo, a la dimensión no sólo económica sino material y espiritual de la opresión y la alienación a las que nos somete el sistema del gran dinero.

En *El hombre de hierro* me ocupo de las relaciones económicas propias del capitalismo pero también del retorcimiento y las modalidades hostiles que éste le impone a la vida toda. En esta indagación que empieza con la crítica de la tecnología capitalista sigo a Marx quien en los manuscritos redactados entre 1861 y 1863 sugiere el tema al afirmar, refiriéndose a la llamada subsunción real del trabajo en el capital, que “con la maquinaria la contraposición o enajenación [del trabajador] avanza [...] hasta la contradicción hostil”.³ Antagonismo que ya no es sólo económico sino también material, y que yo rastreo en la impronta que el capital deja en la esfera de la producción pero también en el consumo, en el mundo fabril y en el doméstico, en la ciudad y en el campo, en el ámbito de lo público y en el de lo privado, en la ciencia y en su extensión tecnológica, en el cuerpo y en la mente, en la vigilia y en el sueño.

Descubriendo la marca de la bestia en los valores de uso

La idea rectora de *El hombre de hierro* es que el filo más calador del gran dinero no es el de la explotación del trabajo que opera a través de los valores de cambio y se hace evidente en la riqueza de unos y la pobreza de otros, sino el envilecimiento y perversión de los propios valores de uso que son su soporte. Una viciosa distorsión que es menos patente que la anterior pues se oculta tras el brillo de las potencias tecnológicas y la seducción de la abundancia consumista.

³ Karl Marx, *La tecnología del capital. Subsunción formal y subsunción real del proceso de trabajo al proceso de valorización (Extractos del manuscrito 1861-1863)*, p. 38.

A la vez *míster Jekyll* y *doctor Hyde*, la tecnología y las formas de cooperación en el trabajo propias del capitalismo tienen dos caras, es decir poseen un doble valor de uso: por una parte deben ser capaces de generar bienes que satisfagan necesidades, materiales o espirituales, pues de otra manera no tendrían demanda final, pero por otra deben hacerlo de tal modo que maximicen las ganancias derivadas de la inversión, pues esto, y no la satisfacción de necesidades humanas, es el verdadero motor de la producción capitalista. Es decir que las presuntamente virtuosas fuerzas productivas son en sí mismas viciosas relaciones de producción.

El modo material de producir y por tanto su soporte tecnocientífico no son neutrales sino que llevan la impronta del lucro. Lógica codiciosa impregnada en la tecnología y en las formas de cooperación en nombre de la cual no importa si los trabajadores y la naturaleza tienen que ser exprimidos y sacrificados. Genocidio y geocidio que de hecho vienen ocurriendo –aunque variando las formas– desde las sórdidas y contaminantes fábricas dickensianas de la primera revolución industrial hasta las socioambientalmente obscenas maquiladoras de nuestros días. La conclusión es que las “fuerzas productivas” del capitalismo son a la vez productivas y destructivas: productivas porque deben reproducir la vida o cuando menos no impedir su regeneración, destructivas porque ante todo deben valorizar el capital caiga quien caiga y cueste lo que cueste.

No sólo el modo material de producir propio de la modernidad capitalista es a la vez virtuoso y vicioso, también lo son sus productos. Desde que *Aristóteles* lo estableció dicotómicamente, sabemos que las mercancías tienen valor de uso y valor de cambio: como valores de uso son medios de vida que satisfacen necesidades humanas, como valores de cambio son objetos económicos que en el mundo de hoy satisfacen la necesidad del capital de valorizarse obteniendo un beneficio de la producción y la comercialización de bienes. Pero si las mercancías capitalistas están ante todo al servicio del lucro, su propia configuración material y espiritual deberá responder primordialmente a esta compulsión aun si con ello se pervierte su función de satisfacer reales necesidades humanas. Y de esta manera los medios de vida devienen a la vez medios de muerte.

En el consumo final o “improductivo” que practicamos las personas, la codicia capitalista está presente en los precios de los bienes en tanto que esos montos son portadores de la ganancia, es decir que están preñados de plusvalía, de trabajo impago que en la compra-venta se realiza. Pero la viciosa impronta del gran dinero no está sólo en el código de barras del envoltorio, está también en lo que el envoltorio contiene... y en el propio seductor y engañoso envoltorio. El problema con los refrescos embotellados

—por ejemplo— no radica únicamente en lo mucho que gastamos y damos a ganar para satisfacer nuestra sed, sino en que el sodio, los azúcares, los saborizantes y los colorantes que contiene el recipiente son adictivos, tóxicos y a la larga mortales. Adicción y toxicidad que valen para los objetos a la mano pero también para los desquiciantes modos urbanos de vivir, para la colonización del imaginario colectivo por la industria cultural, para la fractura y compartimentación de los saberes humanos... El capitalismo penetra y corroe todas las cosas —las físicas y las metafísicas— en tanto que valores de uso. En el reino del gran dinero los que debieran ser bienes son en verdad males.

Que el sometimiento del trabajo a las condiciones materiales de la producción capitalista configura una “contradicción hostil” es algo que Marx reconoce en los *Manuscritos de 1861-1863*⁴ y en particular en el texto que tituló *El proceso de producción del capital. Capítulo sexto*,⁵ que a la postre no incluyó en *El capital*. En cambio, que esta malignidad insuflada en la configuración material de la tecnología y los procedimientos productivos esté también presente en el consumo final como íntima perversión de los que debieran ser medios de vida no es algo que Marx señale, cuando menos no en estos apuntes.

Sin embargo, en un escrito anterior a la *Contribución a la crítica de la economía política*, de 1859, en el que se ocupa ampliamente del consumo, el autor de *El capital* deja claro que el modo en que se produce determina el modo en que se consume, sugiriendo que si los procesos laborales unidos a la producción de plusvalía destruyen al trabajador y a la naturaleza es de esperarse que los procesos de consumo final que realizamos las personas destruyan al consumidor y su hábitat en tanto que para el capital que los controla su cometido no es restaurar la vida sino realizar la plusvalía incrementando a toda costa las ventas. “La producción no produce, pues, únicamente el objeto de consumo —escribe Marx— sino también el modo de consumo, o sea que produce objetiva y subjetivamente. La producción crea, pues, los consumidores.”⁶

Todo lo antes dicho significa, entre otras cosas, que la emancipación humana no puede quedarse en cambiar el presente modo de producir por un sistema económico sin explotación. Es igualmente necesario subvertir de raíz el maligno orden material y espiritual edificado históricamente por

⁴ *Idem*.

⁵ Karl Marx, *El capital*, t. I, cap. VI.

⁶ Carlos Marx, “Introducción general a la crítica de la economía política”, en *Contribución a la crítica de la economía política*, p. 247.

el gran dinero. Y eso sin duda llevará algo más de tiempo, pero quizá con ello nos ahorremos desfiguros como los del socialismo tópico del siglo xx.

Que la lucha es también contra la destructiva y alienante forma material de producir y consumir que nos ha impuesto el gran dinero lo documenta la espontánea batalla que hace más de dos siglos libraban los seguidores del legendario General Ludd, que en las ciudades destruían máquinas textiles, así como los combatientes del igualmente legendario Capitán Swing que en los campos destruían trilladoras. Y Marx era consciente de la pertinencia de esta batalla, como se ve en su referencia al tema en los *Manuscritos de 1861-1863*:

Es también con la maquinaria cuando el trabajador combate por primera vez directamente la fuerza productiva desarrollada por el capital, considerándola un principio antagónico respecto de él mismo como trabajo vivo. La *destrucción de la maquinaria* y, en general, la oposición por parte del trabajador a la introducción de la maquinaria, es la primera declaración de guerra contra el medio de producción y el modo de producción desarrollados por el capitalismo.⁷

El abordaje que explora la marca de la bestia en los valores de uso, que es el que yo adopto en *El hombre de hierro*, no está ausente en los escritos marxianos pero allí su tratamiento es marginal pues el autor de *El capital* piensa que “el valor de uso como tal se halla fuera de la esfera de investigación de la economía política”.⁸ Yo, por el contrario, sostengo que no sólo está adentro, sino que su exploración es esencial para entender la naturaleza de la poliédrica crisis capitalista en la que estamos inmersos. Debacle civilizatoria manifiesta en la ofensiva desigualdad que resulta de la explotación y la exclusión, pero también en la insostenibilidad espiritual, corporal y ambiental de nuestro modo de producir y de consumir, dramático desequilibrio que nos está llevando al abismo.

La primera dimensión del acabose convoca a los trabajadores esquilmados, la segunda convoca a la humanidad entera desafiada por una polifónica debacle a la que he llamado la Gran Crisis, que responde precisamente a la agudización de las contradicciones externas del sistema derivada de los antagonismos que lo confrontan no sólo consigo mismo sino con la sociedad y la naturaleza.

⁷ Karl Marx, *La tecnología del capital...*, p. 50.

⁸ Carlos Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, p. 22.

La madre de todas las crisis

Buscando delimitar en un texto brevísimo el mayor percance que haya sufrido hasta ahora la humanidad, escribí un escueto y pontificador decálogo sobre la Gran Crisis (GC) que quizá vale traer a colación:

1. La GC es *una* y *múltiple*. Entrevero de cambio climático, recesión económica, encrucijada energética, incremento de la pobreza y la exclusión, descrédito de la política, anomia social, pandemias, éxodos mortales, guerras, globalización de las organizaciones criminales, revoluciones y contrarrevoluciones. Debacle global cuya virulencia aumenta porque sus dimensiones tienen el mismo origen y se retroalimentan.
2. La GC es de *época*, no de *coyuntura*, pues en ella confluyen el agotamiento del modelo neoliberal de desarrollo, del sistema económico capitalista y del orden civilizatorio urbano-industrial en una turbulencia prolongada con ocasionales recuperaciones seguidas de más profundas recaídas.
3. La GC resulta de la *degradación* y *escasez* de las condiciones naturales y sociales de la existencia humana. Enrarecimiento de los recursos vitales, saldo del ancestral conflicto de los seres humanos entre sí y con la naturaleza que el capitalismo enconó de manera exponencial.
4. La GC la provoca el capital al tratar como mercancías al dinero, al hombre y a la naturaleza. La especulación con el dinero genera periódicas contradicciones *internas* del sistema económico que frenan la acumulación, mientras que ponerle precio al hombre y a la naturaleza ocasiona una contradicción *externa* que fractura el orden civilizatorio.
5. La GC se gestó a raíz del vuelco histórico por el que transitamos de sociedades *con* mercado, que regulaban producción e intercambio, a sociedades *para* el mercado, donde la economía priva sobre los hombres, el valor de cambio sobre el de uso, el trabajo muerto sobre el vivo y las cosas sobre las personas.
6. La GC remite a la *explotación* del trabajo y la *desigualdad* económica, pero también a la *dominación colonial* y a la *opresión* asociada con género, edad, etnia, creencia, elección sexual, apariencia. Envilecimiento que carcome tanto el orden material como el espiritual extendiéndose de la producción económica a la reproducción social, de la jornada laboral al tiempo libre, de la vida pública a la privada, de la vigilia al sueño.
7. La GC marca el fin del *prometeísmo providencialista*: una forma de ser en el tiempo que vio el motor de la historia en el desarrollo

- presuntamente lineal y ascendente de la potencia productiva. Determinismo finalista común al capitalismo y al socialismo que satanizó el pasado, fetichizó el futuro y nos unció al progreso como bueyes a una carreta.
8. La GC invalida la presunción de que el porvenir nos depara un mundo de *sabiduría* total, *certidumbre plena* y *abundancia* ilimitada donde por ello seremos libres, justos, fraternos y felices. Promesa que soslaya evidencias duras: que la ignorancia crece a la par que el conocimiento y el egoísmo cunde también entre los ahítos, mientras que se puede ser sabio con incertidumbres, solidario en la penuria y satisfecho en la austeridad.
 9. La GC es el acabose de la *modernidad* y no un tropiezo más en el curso de la *modernización*. Derrumbe general de un orden desencantado que ve superstición en las experiencias extáticas resultantes de nuestra apropiación intuitiva del cosmos; de un orden racionalista que rinde culto al pensamiento técnico, económico y administrativo de carácter instrumental; de un orden prosaico que subestima el poder de la imaginación y la poesía.
 10. La GC somos todos. Hay crisis no porque crujen estructuras e instituciones sino por la acción de *sujetos colectivos* que asumen el magno descalabro como amenaza y desafío. Hay crisis porque somos capaces de negar y trascender lo que nos niega. Hay crisis porque hay *esperanza*.

Ir en el tren y verlo pasar

Al capitalismo le gusta presentarse como un orden económico autosuficiente, sustentado en sí mismo, cerrado. Un modo de producción y distribución de bienes que contiene, y es a la vez, un modo de vida. Una “economía mundo”. Un sistema que consume sus propios productos y produce sus propios insumos y por tanto puede romper impunemente los metabolismos sociales y naturales que bien que mal habían preservado otros órdenes.

La comprensión crítica de un orden así demanda un modelo también autosuficiente cuyos componentes deriven de sus axiomas y premisas fundamentales. Un modelo que, sin embargo, al exhibir las contradicciones del sistema resulta contestatario. Y uso aquí el concepto de modelo en el sentido que le da Umberto Eco en *Obra abierta*, como “forma común a diversos fenómenos”, pero también como todo orgánico y como sistema de

relaciones cuya coherencia teórica es “independiente de la existencia factual”⁹ de los fenómenos a los que se refiere.

Éste es el tipo de modelo que pergeñó Marx en *El capital*, un constructo intelectual cuyo centro son los antagonismos inmanentes del sistema. Contradicciones *internas* de carácter lógico-estructural entre las que destacan la tendencia decreciente de la tasa de ganancia y la desproporcionalidad entre las ramas de la producción.

Pero más allá de sus deseos y pretensiones, el capitalismo es en realidad un sistema de producción lógicamente inconsistente y ontológicamente incompleto. Un coloso renco cuya mayor pesadilla es que la sociedad y la naturaleza, que son sus premisas insoslayables, no pueden ser reproducidas al modo del gran dinero y dentro de sus circuitos. Pueden ser arrebatadas, privatizadas y puestas al servicio de la acumulación pero nunca sometidas del todo. No sólo porque se resisten, también porque el día en que se someta por completo a la lógica codiciosa del capital, ese día la vida muere... arrastrando en su caída al propio capital.

La vida está fuera. Acosada, intervenida, pervertida..., pero fuera. Todos habitamos en las entrañas del monstruo pero al mismo tiempo no las habitamos. Vamos en el tren a la vez que lo vemos pasar. Estamos y no estamos. Somos y no somos. Y en eso radica nuestra fuerza. Ahí está la potencia del mito y la utopía combinados. Del mito que remite al antes del capitalismo y la utopía que remite al después.

En esta dualidad ontológica y existencial se origina la condición abigarrada y grotesca del mundo que habitamos. Porque, como las quimeras, que son a la vez humanas y divinas, nosotros somos devorados cotidianamente por el sistema y regurgitados una y otra vez; somos incluidos y excluidos, centrales y marginales, productivos y reproductivos, hombres y mujeres, sumisos y rebeldes, uniformes y diversos, cosas y personas, objetos del mercado y sujetos críticos...

Y la subversión de un mundo grotesco tiene por fuerza que ser grotesca. Grotesca en el modo de la profanación, de la inversión, de la desproporción, de la risa... Tiene que ser grotesca carnavalesca.

⁹ Humberto Eco, *Obra abierta*, pp. 34-37.

Carnavalizar la política y politizar el carnaval

En lo tocante a la inexcusable subversión radical de lo que nos niega radicalmente, empiezo por desmarcarme del prometeísmo que ve la historia como lineal curso progresivo pautado por el incansable desarrollo de las potencias de la producción y la abundancia que éstas prometen como premisa sin la cual no será posible la equidad solidaria que anuncia la utopía. Visión difícil de sostener cuando las fuerzas productivas se muestran también destructivas y se confirma una y otra vez que la austeridad y aun la carencia pueden ser generosas y fraternas mientras que los hartos son proclives a la mezquindad y el egoísmo. Ya lo sabía el buen Montaigne: “Nada empacha tanto ni es tan molesto como la abundancia”.¹⁰

Si nos tragásemos las leyendas urbanas de la modernidad, que nos la venden como un orden quizá injusto pero previsible, ordenado y consistente, la revolución habría de ser tan ineluctable, instrumental, sensata y ñoña, como la propia modernidad. Pero la emancipación que importa es fractal o, si quieren, salto cuántico por el que se pasa de un sitio a otro sin transitar por los puntos intermedios. No parto y culminación sino ruptura y abandono del tiempo progresivo, que es como la entendieron, entre otros, Horkheimer y Benjamin. Entonces la revolución habrá de ser grotesca carnavalesca o, más bien, lo grotesco carnavalesco debe ser visto como revolucionario.

Quizá nuestramérica es abigarrada, como dijo René Zabaleta, o barroca, como quería Bolívar Echeverría. Pero el mundo, y no sólo el subcontinente, son grotescos. Y frente a un *ethos* grotesco y agobiante no queda más que un *pathos* carnavalesco.

Carnavalizar es para mí apostar por la inversión, y también por lo inacabado, lo imperfecto, lo contradictorio, lo que sale fuera de sí, lo que franquea sus propios límites. Es apostar no por una de las posibilidades de futuro que contiene el presente, sino por lo imposible, por lo que no —puede— ser. No por el goce sino por el deseo.

Como merolico de feria o comparsa de carnaval, al describir lo grotesco carnavalesco Mijaíl Bajtín parece estar anunciando una poción mágica que cura el mal de la seriedad y alivia el estreñimiento (el físico y el metafísico):

¹⁰ Michel de Montaigne, *op. cit.*, p. 161.

Ilumina la osadía inventiva, permite asociar elementos heterogéneos, aproximar lo que está lejano; ayuda a liberarse de las ideas convencionales sobre el mundo, y de elementos banales y habituales, permite mirar con nuevos ojos el universo, comprender hasta qué punto lo existente es relativo, y consecuentemente comprender la posibilidad de un orden distinto del mundo.¹¹

Ah, y también quita el miedo.

Sin renegar del posibilismo, de la ingeniería social y de la necesidad de hacer planos constructivos y estudios de factibilidad con vistas a edificar un mundo mejor, creo que la emancipación de la subjetividad va más allá. No es un medio sino un fin en sí mismo, no acción instrumental sino utopía autocumplida. Más que proyecto viable, experiencia en curso.

En este sentido, sacar el carnaval de la cuaresma y de los espacios acotados donde lo enclaustraron la Iglesia y la mercadotecnia no es estrategia emancipadora sino éxtasis: la libertad que se conquista al ejercerse, la fraternidad que se construye practicándola, la igualdad en la diferencia que es el alma del sartreano “grupo en fusión”, del nosotros en movimiento.

Y últimamente todos los caminos conducen a Benjamín. Porque sucede que este carnaval ampliado que nos propone Bajtín, esta “fiesta que se convierte en la segunda vida del pueblo, que temporalmente penetra en el reino utópico de la universalidad, de la igualdad, de la abundancia”,¹² es muy semejante a los trances mesiánicos y auráticos de los que habla el de Frankfurt. Muy semejante a la inquietante y oscura “violencia divina” o “violencia pura”, que no preserva derecho, que no funda derecho, que ni siquiera es violencia en sentido estricto, sino la incondicionada negación de toda norma hipostasiada y por tanto de toda violencia...

Termino con unas palabras de Rabelais, inspirador de Bajtín, y un hombre que a mediados del siglo XVI ya criticaba el orden disciplinario que se iba imponiendo, y lo hacía en nombre de la desafortada locura popular:

¿Por qué el mundo ya no es tan [...] loco, necio, desprovisto de sentido y ligero de cerebro? [...] ¿Por qué en este tiempo, y no más tarde, tuvo fin la antigua locura? ¿Por qué en este tiempo, y no más tarde, ha comenzado su prudencia? ¿Qué mal nos vino de la locura precedente? ¿Qué bien nos viene de la prudencia que le ha sucedido?¹³

¹¹ Mijaíl Bajtín, *La cultura popular en la Edad Media y en el renacimiento*, p. 37.

¹² *Ibid.*, pp. 14-15.

¹³ Francois Rabelais, *op. cit.*, p. 387.

Las preguntas del francés están ahí. Que cada quien las conteste como quiera.

Referencias bibliográficas

Bajtín, Mijaíl, *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*, Alianza, Madrid, 1995.

De Montaigne, Michel, *Ensayos escogidos*, Edaf, Madrid, 1999.

Eco, Humberto, *Obra abierta*, Origen / Planeta, México, 1985.

Marx, Carlos, *Contribución a la crítica de la economía política*, Editora Política, La Habana, 1966.

Marx, Karl, *El capital*, t. I, Signos, Buenos Aires, 1971.

———, *La tecnología del capital. Subsunción formal y subsunción real del proceso de trabajo al proceso de valorización (Extractos del manuscrito 1861-1863)*, selección y traducción de Bolívar Echeverría, Itaca, México, 2005.

Rabelais, François, *Gargantúa y Pantagruel*, Porrúa, México, 1999.

HACIENDO TIEMPO

DEL FUTURO COMO PROMESA AL FUTURO COMO AVENTURA

Soy mi futuro en la perspectiva constante de la posibilidad de no serlo. De ahí la angustia.

Jean-Paul Sartre

Los filisteos del socialismo [...] hipotecan el futuro y creen encarcelarlo en sus esquemas preestablecidos [...]. No conciben la historia como desarrollo libre [...], distinto de la evolución natural [...]. No han aprendido que la libertad es la fuerza immanente de la historia.

Antonio Gramsci

Ser tiempo

Todo es tiempo. Pero el nuestro, el tiempo de los seres humanos, se llama historia. Y no es un tiempo homogéneo, lineal, terso, continuo, previsible..., sino turbio, arremolinado, tormentoso, sincopado, inescrutable, a veces vicioso y recurrente. No un tiempo natural sino un tiempo artificial, un tiempo cultural. Tiempo abierto a la incertidumbre cuyo sustento no es la causalidad sino la libertad. Tiempo que hacia atrás es memoria, hacia adelante proyecto y hacia los lados espacio, espacio habitado por tiempos otros.

Ciertos tiempos son abanico de posibilidades, el nuestro es también ventana a lo imposible. Hacer historia –y todos hacemos historia de vez en cuando– es romper la continuidad, es saltar fuera del tiempo inerte para inaugurar otro tiempo, un tiempo debutante, un tiempo nuevo. El verdadero protagonista de la historia es la imaginación

Así las cosas, uno de los saldos más nefastos de la balcanización disciplinaria de la ciencia social que viene desde el siglo XVIII es el confinamiento de las pesquisas históricas en su propio nicho y la predilección por lo sincrónico de los demás saberes sociales. Y es que la historicidad es

marca de fábrica, somos en el tiempo y sin temporalidad no somos nada. Dicen que estamos hechos de agua. Quizá. Pero en todo caso también estamos hechos de tiempo.

Para quienes, como yo, más que de estructuras o instituciones nos ocupamos de procesos sociales y de los sujetos colectivos que los animan, la tendencia a deshistorizar las ciencias humanas resulta aún más lamentable. Y es que –ya lo sabía Edward Palmer Thompson– los actores sociales relevantes no se muestran a plenitud más que en tiempos prolongados y espacios anchurosos, mientras que en los cortes sincrónicos de temática local lo que tenemos son síntomas de un síndrome, manifestaciones sueltas de entidades de gran calado que cuando son dejadas en la sombra es fácil que sus huellas se confundan con las de cualquier otra cosa.

Tal es el caso de las clases sociales, actores de proverbial historicidad que casi se borraron del discurso académico. No sólo como merecido castigo al reduccionismo economicista con que se las estereotipó, también, y sobre todo, porque en estudios micro y teorías de alcance medio sin perspectiva temporal no se escuchan ni las voces ni las pisadas de sujetos colectivos de primera división como lo son, entre otros, las clases sociales.

Si en *Los herederos de Zapata*, y luego en *Los nuevos herederos de Zapata. Campesinos en movimiento 1920-2012*, emprendí la narración del batallar de las mujeres y los hombres del campo mexicano en el último siglo es porque durante la revolución de la segunda década y en el resto de la centuria pasada los campesinos se construyeron a sí mismos como un sujeto colectivo. Un actor de gran envergadura, sin duda variopinto pero que comparte predadores, experiencias, prácticas productivas, formas de organización social, proyectos... Un actor que, sin renunciar a su enriquecedora diversidad, va compartiendo mitos y utopías. Un actor de primera magnitud que lo es precisamente porque tiene historia, porque es su historia.

Si en *Zapatismo con vista al mar: el socialismo maya de Yucatán* reconstruí el trajín revolucionario del partido Socialista del Sureste y las Ligas de Resistencia es porque a fines de la segunda década del siglo xx y principios de la tercera los peninsulares echaron a andar un inédito partido-movimiento, y con él impulsaron una revolución anticapitalista y de corte campesino a la vez que animaban una revolución descolonizadora de talante indígena inaugurando en la práctica el protagonismo continental de los campesindios. Sujeto bifronte a quien poco después José Carlos Mariátegui asignaría tareas históricas y que en el arranque del tercer milenio es actor principal en las revoluciones que están ocurriendo en la franja andino-amazónica del continente.

Si en *Guerrero bronco. Campesinos, ciudadanos y guerrilleros en la Costa Grande* me ocupé de los avatares de una región sureña es porque en ella se muestran con excepcional claridad los encuentros o, más bien, los desencuentros entre el movimiento gremial, el activismo político institucional y los alzamientos armados. Una dialéctica perversa pues, hasta ahora, las diversas vertientes de la acción colectiva popular más que sumarse se repelen y excluyen.

Si en *El México bárbaro. Plantaciones y monterías del sureste durante el Porfiriato* me adentré en la especificidad de las relaciones sociales resultantes de la inserción del México tropical en el mercado global capitalista como abastecedor de materias primas, es porque ahí encuentro un muestrario de las formas de violencia primaria asociadas desde siempre a la acumulación del capital. Trabajo forzado, destrucción de comunidades y saqueo de recursos naturales que son inseparables del curso del gran dinero. Prácticas rapaces y coercitivas del capitalismo que encontramos en sus orígenes, que se repiten en los “territorios de ultramar” en pleno siglo xx y que se intensifican en nuestros días en proporción directa con la creciente escasez de materias primas.

Compilé textos de Ricardo Flores Magón y escribí sobre la Junta Organizadora del Partido Liberal Mexicano (*Regeneración 1900-1918 La corriente más radical de la Revolución Mexicana de 1910 a través de su periódico de combate*) porque encuentro en ellos un pensamiento contestatario original enraizado en nuestra realidad orillera y convergente con el de otros revolucionarios que en el arranque del siglo xx trataban de abrir sendas de emancipación no en las metrópolis sino en la periferia.

Escribí sobre la revolución que en mayo de 1968 ocurre en Francia (*1968 el mayo de la revolución*) porque era necesario conocerla si queríamos encontrar la ruta en el 68 mexicano, pero también porque pienso que las insurgencias juveniles del pasado siglo inauguran una nueva época en la historia de los movimientos sociales..., o cuando menos en mi historia.

Escribí sobre el curso de las izquierdas –las políticas y las sociales– en el siglo xx mexicano¹ porque a ratos perdemos el rumbo y es bueno conocer los errores del pasado para tratar de no repetirlos.

Más recientemente emprendí un recuento de las luchas ocurridas en los tres primeros lustros del siglo XXI en defensa de la tierra y contra la

¹ Armando Bartra, “Añoranzas y utopías. La izquierda mexicana en el tercer milenio”, en César Rodríguez Garavito, Patrick Barrett y Daniel Chávez (eds.), *La nueva izquierda en América Latina, sus orígenes y su trayectoria futura*.

ofensiva de mineras, termoeléctricas, urbanizaciones, desarrollos turísticos, carreteras y cárteles de la droga porque pienso que la resistencia en los territorios define una nueva y ascendente etapa del movimiento rural.²

Y así.

Futuro fetiche

Los hijos de la modernidad occidental fuimos inducidos a abominar del Pasado que almacena lo viejo, y de esta manera –desarraigados– nos lanzaron al torrente del tiempo, al fluir tumultuoso de la Historia. Una historia que ya no es mítica al modo antiguo, sino desencantada y teleológica, una historia locomotora que corre desbocada hacia el Futuro.

Y acerca del futuro hay debate entre los que se asumen modernos: para unos es la prolongación perfeccionada del presente, mientras que para otros es la negación del presente en lo que tiene de irracional para liberar lo que el propio presente contiene de razón. Pero unos y otros rinden culto al bello porvenir, a un mundo futuro de leche y miel, tiempo feliz donde las carencias y los conflictos que nos abrumaban se habrán superado.

En el mundo antiguo la aventura, la novedad, la diferencia, lo inesperado, lo imposible, la imaginación estaba en el espacio y se experimentaba en el viaje; en el desplazamiento geográfico que era a la vez un desplazamiento ontológico por la infinita y abierta diversidad del ser. Las utopías eran entonces en verdad utopías pues remitían a lugares imaginarios, a sociedades otras distantes en el espacio pero simultáneas con la nuestra.

En el mundo moderno la diversidad, la invención y la aventura se mudaron al tiempo. Ya no habitan en lo recóndito, en las orillas, en los parajes exóticos, sino en el futuro. Para los modernícolos que rinden culto al devenir el hoy no es igual que el ayer y el mañana será diferente del hoy. Y así las utopías devinieron ucronías: tiempos imaginarios avizorados en lo porvenir.

Los hijos dialécticos de la Revolución francesa como Guillermo Federico Hegel y Carlos Marx –y a su modo el positivista Augusto Comte, con su teoría de los tres estados progresivos del género humano– se sumergieron en el tiempo; un tiempo fuerte que entonces aún era lleno, cualitativo, apasionante; apostaron a la verdad y al bien común como cursos, como

² Armando Bartra, “Con los pies sobre la tierra”, en Armando Bartra, Carlos Walter Porto-Gonçalves, Milson Betancourt Santiago, *Se hace terruño al andar: Luchas en defensa del territorio*.

sagas, como procesos; concibieron la historia como tránsito de la teología a la metafísica y de ahí a la ciencia positiva, como despliegue del espíritu hasta su consumación en el saber absoluto o como devenir del género humano hasta su plena realización comunista.

El problema con esto es que, obsesionados por los cambios que rige el calendario, vieron la diversidad en la periferia del mundo europeo en que vivían como horrendo arrabal, como falencia, como inmadurez, como barbarie, como anacronismo respecto de un presente privilegiado que, a su vez, era la única puerta al futuro. Para Hegel, como para Marx, lo diferente era lo atrasado y cuanto antes se pusiera al día mejor. Porque si hay un solo futuro y un solo camino que a él conduce toda desviación respecto del presente por antonomasia es falla, es insuficiencia, es demora en la perentoria y unilineal marcha hacia el porvenir.

Y así, quizá no en los tercios hechos pero sí en el imaginario de la modernidad, la globalidad del mercado que al principio llevaba al encuentro de toda clase de quimeras y maravillas fue dejando paso a la uniformidad, al progresivo emparejamiento. Ya no al exotismo sino al endotismo.

Hijos de este impulso, el colonialismo y el imperialismo exhiben descarnadamente el papel que la modernidad le asigna a los espacios geográficos excéntricos. Bombardeo masivo de capitales, ráfaga de valores lucrativos, tableteo de principios codiciosos, *blitzkrieg* de paradigmas tóxicos; el viento imperial es guerra, es saqueo, es sometimiento. Pero como proyecto civilizatorio es, igualmente, un ominoso intento por planchar el mundo eliminando arrugas y dobleces, por pasteurizar las infecciosas sociedades orilleras y domar los broncos territorios de ultramar de modo que allanado el espacio social, sea posible también unificar el tiempo histórico. Y así, convergentes los calendarios y enviadas al archivo muerto las entrañables sagas de los diferentes pueblos, ingresar formaditos en el verdadero transcurrir humano; un curso unánime que, dejando atrás chismes de familia y anecdotarios provincianos, inaugure la gran Historia Universal, según unos, o la culmine, según otros.

Proceso de homogenización planetaria que ni siquiera promete a sus víctimas una verdadera aventura histórica pues el camino modernizador por el que se los entorila es el mismo que habían transitado antes los otros, los auténticos contemporáneos, los occidentales europeos habitantes del único presente verdadero. Y es que lo que en el siglo xx llamaron “desarrollo” no era más que el remedo periférico del curso disque progresivo ya recorrido por los centrales.

Emparejar el mundo, globalizar la modernidad, desarrollar a los subdesarrollados, prepararse en todas partes para la revolución mundial,

poner a la misma hora todos los relojes del planeta eran prerequisites del inicio de la gran aventura, del arranque de la verdadera historia. Porque es sabido que, para zarpar, los barcos esperan a que el último de los pasajeros esté a bordo, de modo que sólo cuando todos hubiésemos llegado a la cumbre empezáramos a volar.

Para la modernidad el espacio no es más que el trampolín del tiempo y la geografía el escenario unificado en el que se interpreta el drama de la historia. Narrativa privilegiada, la historia es, además, emblema de la única diversidad deseable: la que se despliega en la secuencia, en la sucesión, en el tiempo.

La venganza de la geografía

“Es muy asombroso constatar que en nuestros días ya no tenemos prácticamente ningún pensamiento del tiempo. Hemos entrado en un periodo atemporal, instantáneo”,³ escribe Alain Badiou en *El siglo*. Es verdad. La crisis de la modernidad significó descrédito del futuro, ruina del tiempo, acabose de la historia progresiva... Y nos destemporalizamos porque las promesas de la modernidad estaban en el porvenir y nos defraudaron. Desilusión que no proviene de que se haya pospuesto demasiado su cumplimiento sino, al contrario, de que su pronta realización durante el siglo xx resultó anticlimática, si no es que terrorífica: las sociedades de la abundancia y de la libertad individual no condujeron a la plenitud sino al vacío existencial, y las sociedades igualitarias y equitativas resultaron opresivas y siniestras. Más allá del corte de pelo y el maquillaje, el futuro resultó más de lo mismo: un presente *reload*, una copia digital apenas intervenida, un indiferenciado punto cualquiera del proverbial círculo vicioso.

Huérfanos de la historia, los posmodernos de izquierda nos refugiamos en la geografía. Desilusionados por el tiempo, apostamos de nuevo por el espacio y sustituimos la sucesión por la simultaneidad. Dado que la variación resultó vacía, retornamos a la variedad, recuperamos la pluralidad sincrónica. Y en el ámbito de las utopías redescubrimos las módicas arcadias locales que habitan en el presente y florecen en los intersticios: “pueblos originarios”, toda clase de colectivos y comunas, “caracoles”, nuevos falansterios, nuevas Icarías. Porque, pensábamos, está visto que

³ Alain Badiou, *El siglo*, p. 137.

hoy es como ayer y seguramente mañana será como hoy pero, por fortuna, allá no es igual que aquí... Y nos fuimos a La Escuelita neozapatista.

¡Queremos diversidad y la queremos ahora! ¡Preservemos la pluralidad ya que somos! ¡Deseamos un mundo donde quepan muchos mundos! Consignas de una humanidad desilusionada que extravió el sentido de la historia. Hombres y mujeres que no creen más en el cambio progresivo ni en el futuro esperanzador, de modo que se anclan en el pasado, en la multiplicidad de los presentes, en la permanencia, en la resistencia. Y así en las izquierdas de a pie el diferencismo sincrónico fue ocupando el lugar del viejo y diacrónico igualitarismo. Me dirán que se lucha por un porvenir en el que prive la igualdad en la diferencia. Y es verdad, pero hoy el énfasis se pone en preservar lo que aquí y ahora nos hace distintos y no, como antes, en alcanzar una equidad futura que las utopías colapsadas volvieron borrosa.

Es la de hoy una utopía radicalmente conservadora en un doble sentido. Por una parte, sostiene que la virtuosa diversidad existente ha de preservarse y las inevitables mudanzas no deben tocar su esencia. Por otra parte, asume que las raíces de dicha diversidad están en el pasado y que por tanto éste debe restaurarse.

Pero degradar la potencia que en la época heroica de la modernidad tenía el tiempo fuerte y no recuperar la historia más que como compromiso con lo que fue y no se ha perdido del todo conduce inevitablemente a absolutizar la opción preferencial por el espacio y con ello a fetichizar los territorios como antes se fetichizó el porvenir. Según esto, ya no somos nuestro proyecto —como el proletariado, cuya identidad era el socialismo—, ya ni siquiera somos nuestro pasado mítico y recurrente pero de algún modo histórico —como los “pueblos originarios”, a cuyo Quinto Sol seguía un inédito Sexto Sol—; ahora somos nuestros terruños: no un tiempo sino un lugar, y en el mejor de los casos un tiempo vivido, un tiempo coagulado, un tiempo depositado en la memoria del cuerpo, en el hipocampo del lóbulo cerebral derecho y en los relieves del entorno.

Surgidas de la crisis de la modernidad y sustentadas en argumentos de consideración, fórmulas habituales como “crecimiento cero”, “vivir bien, no vivir mejor”, y la aspiración a un mundo definido simplemente porque en él “quepan muchos mundos”, que son revires nacidos del descreimiento en el cambio progresista, quizá tienen miga pero nadie negará que a primera vista parecen una apuesta por la inmovilidad de la que el mejor ejemplo es el neozapatismo chiapaneco, cuyo mayor mérito —y no se lo regateo— es haberse mantenido donde está por más de veinte años.

Este acabose del tiempo fuerte es nuestro propio pronóstico del fin de la historia. No el de Fukuyama y los desafanados posmodernos, sino

el fin de la historia de las nuevas izquierdas rústicas y pachamámicas. Apuesta por un presente perpetuo en el que –aun si de vario pelaje– en el fondo todos los gatos son pardos. Un presente aparcado donde los muchos mundos permanecen, confraternizan y conversan diatópicamente conformando una amistosa diversidad que, bien vista, ni siquiera es la nuestra –la de la cultura– sino la de una naturaleza variopinta que es la que nos hace distintos unos de otros: porque la naturaleza es el verdadero sujeto de los nuevos pluralismos más o menos panteístas. Un interculturalismo estático en el que se paran todos los relojes: vivir bien aquí, ahora y por siempre jamás...

Creo que ya va siendo tiempo de sacar al tiempo fuerte del closet en el que lo arrumbamos. No para reanudar el culto al futuro fetichizado o para que nos unzan de nuevo a la carreta del progreso, sino para darle otra vez su lugar a la historia, a la memoria y el olvido, a la imaginación, a la libertad...; a la angustia del “ser ahí” enfrentado a sus posibles.

Y es que el presente podrá ser la utopía vivida que algunos queremos que sea sólo si es tensión entre el pasado y el futuro. No el pasado petrificado sino el pasado vivo, elocuente, demandante; no el futuro de dichas posdatadas que se alejan con el horizonte sino el futuro imposible donde habita el Duende de García Lorca, el futuro impensable de donde viene el Mesías de Benjamin.

Bienvenida sea la nueva geografía, bienvenidos los territorios del entorno y los territorios del cuerpo, pero para abrirle paso a un *continuum* espacio-temporal realmente habitable necesitamos junto a ellos una nueva historia que reivindique el vértigo de la imaginación y la angustia del proyecto...

Restaurar la historicidad

La modernidad satanizó el pasado, relativizó el presente y nos encadenó al porvenir como la yunta al yugo. Las utopías de abundancia, armonía universal y plenitud fueron nuestro paraíso prometido, de modo que la muerte de la Gran Esperanza es para nosotros la muerte de Dios. Huérfanos de un futuro que nunca fue –y que cuando fue no resultó como nos habían dicho–, vivimos el descreimiento en la historia o cuando menos en su versión providencialista que era la dominante.

Al alba del tercer milenio, además de los cataclismos materiales que nos agobian cursamos un profundo descentramiento espiritual. Una crisis metafísica que dio sus primeros coletazos a mediados del siglo pasado

en la resaca de una segunda guerra mundial que confirmaba los más siniestros pronósticos de la primera. Desde entonces nos resulta cada vez más cuesta arriba creer en el progreso y sus diversos providencialismos. Y es que vivimos un tiempo nietzscheano de “monstruos fríos”, estamos atrapados por la “razón instrumental” de la que hablaba Heidegger y por el creciente imperio de lo “práctico inerte” del que abominaba Sartre. Y cuando esto sucede el gran desafío es recuperar la historia. No sumergirnos en un nuevo revisionismo historiográfico —lo que no estaría mal, pero es accesorio—, sino recuperar nuestra historicidad constitutiva, nuestro ser en el tiempo.

De la misma forma que las nuevas geografías se ocupan más en la manera en que los sujetos construyen y disputan los territorios que en las minuciosas cartografías descriptivas, recalar otra vez en el tiempo y hacerlo de un modo distinto al de la modernidad no es cometido de la historiografía sino materia ontológica, asunto filosófico de primera necesidad, cuestión que en rigor es de vida y muerte pues supone tanto un modo de vivir como un modo de morir.

Y lo primero es establecer de una vez por todas que no nos movemos en espacios y tiempos dados. En tanto que sujetos somos espacio y somos tiempo, somos territorio y somos historia, somos cuerpo y somos memoria. Seguiré en esto a Heidegger y a Sartre, hombres hora sí que de su tiempo quienes en medio del vendaval del medio siglo asumieron con radicalidad el momento histórico que les tocó vivir. Y lo hicieron no sólo a través del compromiso político —ámbito en el que Heidegger patinó gacho— sino buscando reflexivamente restituirle a la historia su fundamento. Punto en que el alemán y el francés coinciden: la condición de toda historia posible es la radical historicidad del sujeto; nuestra condición originaria de seres en el tiempo. Y hablo aquí del tiempo fuerte, cambiante y transgresor, y no del tiempo débil, repetitivo y rutinario.

El sujeto no “dispone” de un mundo, el sujeto no “está” en un mundo; el sujeto humano al que Heidegger llama “ser ahí” tiene como condición óntico-existencial el ser mundano. Y el mundo es tiempo, es historia. Dice el alemán: “El análisis de la historicidad del ‘ser ahí’ trata de mostrar que este ente no es ‘temporal’ por ‘estar dentro de la historia’ sino que, a la inversa, sólo existe y puede existir históricamente por ser temporal en el fondo de su ser”.⁴ En la misma tónica escribe Sartre: “El tiempo, como carácter concreto de la historia, está hecho por los hombres sobre la base

⁴ Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, p. 407.

de su temporalidad original”.⁵ Ya lo había dicho antes, y más bonito: “Por la realidad humana llega al mundo el futuro”.⁶ Gran verdad, pues el futuro habita en la imaginación y ésta es la vertiginosa posibilidad de mutar a voluntad que nos define como género.

Fundar de verdad la historia en el sujeto, en la “temporalidad original” del humano, es la forma más radical de atajar los hegelianismos de diferente corte que postulan la existencia de algún tipo de Razón histórica trascendente: la potencia dialéctica del espíritu, en Hegel; la potencia del trabajo humano materializado en las fuerzas productivas, en Marx; la potencia de la naturaleza, en el nuevo panteísmo. Determinismo idealista, fatalismo materialista o naturalismo metafísico que sustancializan la Historia haciendo de ella un poder suprahumano, una Razón trascendente que nos arrastra, que nos subyuga o que nos arropa y cobija pero a la que estamos sometidos.

Y en cierto modo lo estábamos. Con el fin de la “primavera de los pueblos” y de los tiempos heroicos de la modernidad, la historia comenzó a arrollarnos como la locomotora del progreso al pobre Walter Benjamin. Alienación a un devenir cósmico y fetichizado de la que ahora tratamos de zafarnos rechazando la historia como curso presuntamente objetivo al que deberíamos someternos. Forcejeo plausible pero que también puede llevarnos al extremo de abdicar de nuestra radical historicidad.

La historia providencial era el nuevo Dios de la modernidad y la historia ha muerto. “¿Brillará el sol, amanecerá? [...]. ¿Permanecerá la tierra? [...]. ¿Cuál será nuestra norma? ¿Cuál nuestra medida?”,⁷ se preguntaban los nahuas, dejados al garete por la deserción de los dueños de la memoria. Los mexicas salieron del pasmo gracias a que cuatro sabios: Tlaltetecuín, Xochicahuaca, Oxomoco y Cipactónal preservaron la tinta negra y la tinta roja de los códices. A nosotros en cambio no nos salvarán las bibliotecas, los bancos de datos o la Wikipedia, tampoco La Biblia o el *Popol Vuh* o *El capital* de Carlos Marx. Si hemos de salir de la oscuridad será por nosotros mismos: gracias a nuestra redescubierta urgencia de pensar y soñar por cuenta propia, a nuestra disposición a correr riesgos, a nuestra capacidad de hacer de tripas corazón y tragarnos el miedo... No sólo el miedo al enemigo, también el gran miedo, el miedo a la libertad.

Porque es “sabia la virtud de conocer el tiempo”, como escribió Renato Leduc, pero asumirse como hacedores de la historia es sacar boleto, un

⁵ J.-P. Sartre, *Crítica de la razón dialéctica*, tomo 1, p. 86.

⁶ J.-P. Sartre, *El ser y la nada*, p. 179.

⁷ Miguel León-Portilla, *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*, p. 52.

boleto muy cabrón. Sobre todo ahora cuando, discontinuadas las certezas que nos ofrecían el Dios del Progreso y —en la otra banqueta— el Socialismo Científico, el porvenir devino albur, moneda en el aire, apuesta. “El futuro es lo que tengo-de-ser en tanto que puedo no serlo”,⁸ escribe Sartre, quien también dice que “ser libre es estar condenado a ser libre”.⁹ Y todos sabemos que la libertad asusta, da vértigo, provoca angustia.

Para controlar las ñañas, vencer el miedo a las alturas de la libertad y manejar la angustia es bueno de vez en cuando mirar al pasado. Pero no en busca de certezas o recetas sino para encontrar compañía e inspiración en quienes nos precedieron. Mujeres y hombres que andando a campo traviesa hicieron camino. Pueblos que, contra lo que predicaban algunas grandes narrativas metafísicas, no forjaron una marmórea Historia Universal, una férrea cadena de eslabones causales. Al contrario, los alivianados de antes le dieron vuelo a la hilacha, soltaron los canes de la imaginación y encontraron la forma de condensar sus sueños.

¿Que se volvieron pesadillas? A güevo. ¿Pero es que alguien dijo que todo en la historia sería coser, cantar y de vez en cuando pincharse un dedo?

El momento de la pasión

Asumirnos introductores del futuro y —más aún— hacedores del tiempo todo no significa pasársela al filo de la nada y en la zozobra perpetua. Significa, sí, estar preparados para las brechas, los quiebres, los fractales, los presentes liminares que, según Víctor Turner, son “tierra de nadie entre el pasado y el futuro”.¹⁰ Momentos en los que “domina el modo subjuntivo”, no el “fue”, no el “es”, no el “será”, ni siquiera el “debe ser”, sino el “podría ser”, el tiempo verbal de la angustia sartreana.

Porque es patente que hay en la historia instantes privilegiados —por lo general gestados por acciones colectivas— que suspenden la moral imperante y apuntan a una nueva, que interrumpen el sentido preexistente y resignifican. Frenesí multitudinario, exaltación, exceso, euforia masiva, son los sentimientos asociados al momento nihilizante y por ello ontocreador, al descentramiento del imaginario compartido, al desquiciamiento simbólico. Es verdad que después del estallido el mundo “objetivo” sigue igual y el vere-

⁸ *Ibid.*, p. 181.

⁹ *Ibid.*, p. 185.

¹⁰ Víctor Turner, *Antropología del ritual*, p. 99.

dicto de la *realpolitik* es: ya ven, fracasaron. Pero no. Ahora la subjetividad social está fracturada en un punto. Y las grietas corren, las mudanzas espirituales de unos cuantos irradian, contaminan, se contagian... Es verdad que en ocasiones lo que se quebró suelda de nuevo y la promisorio renovación moral remite, pero por lo general los cambios en el talante espiritual de los pueblos son acumulativos y trabajan como el viejo topo.

Estoy hablando de política, claro, pero no de la instrumental y utilitaria sino de la política de la imaginación (Bachelard). Hablo de poesía, no de prosa (Bartra), de los dominios del Duende y no del andamiaje (García Lorca), de acciones tumultuarias con aura en las que se apersona el Mesías (Benjamin), de situaciones carismáticas (Weber), de momentos de eferescencia social en los que se tocan lo sagrado y lo profano (Durkheim), de saltos fuera del férreo curso del progreso (Horkheimer), de catarsis política (Gramsci), de pasión (Croce), de deseo (Freud, Lacan, Deleuze), de profanación (Agamben), de violencia divina (otra vez Benjamin), del grupo en fusión y sus angustias (Sartre), de ritos políticos que actualizan mitos revolucionarios (Sorel, Mariátegui), de acción creativa corporizada y contingente (Joas), de brujas y aquelarres (Michelet, Ginsburg), del carnaval y la carcajada popular (Rabelais, Montaigne, Bajtín).

Y hablo de estar ahí (Geertz) porque cuando estás ahí –y sólo cuando estás ahí– arma el rompecabezas, te cae el veinte y por unos instantes todo embona...

Aunque luego despiertas, te apeas de la nube en que andabas (Reyna) y gana otra vez lo instrumental (Heidegger), lo desencantado (Weber), lo profano (Durkheim), lo serial y lo práctico inerte (Sartre). Se imponen entonces el cálculo costo / beneficio y la acción racional y normativa (Parsons, Olson), lo políticamente correcto, la institucionalización de los partidos, los cargos públicos... Y, en otro ámbito, lo académicamente pertinente, el marco teórico, el aparato probatorio, el Sistema Nacional de Investigadores...

En la vida lo importante sucede en la exacta mitad del salto. Entonces hay que tener los pies bien puestos sobre la tierra, pero sobre todo hay que atreverse a saltar.

El autor ha muerto

Cuando estoy abrumado me refugio en algún libro de Borges. No en los que escribió sino en los que forman mi magullada colección de *El séptimo círculo* que en los años cincuenta del siglo pasado él y Bioy Casares dirigieron.

Y es que las novelas policiacas tranquilizan. Por azarosa que sea la trama, estamos ciertos de que en las últimas páginas brillará la verdad, se hará justicia y todos los misterios serán revelados. Sabemos que en el texto están las claves que anticipan el final y basta con hallarlas para que lo que parecía arbitrario cobre sentido. Estamos seguros de que la novela la escribió alguien, un autor que pone trampas, confunde y a veces espanta pero a la postre nos lleva de la mano al final preestablecido.

La incertidumbre, el vértigo existencial, la angustia ante la nada de quienes estamos uncidos a la libertad como a una yunta, faltan por completo en una narrativa no abierta y polisémica como otras sino teleológica y determinista como es la novela de intriga a la inglesa.

Por eso releer los estragados volúmenes de *El séptimo círculo* apacigua el espíritu.

Hasta que un mal día nos topamos con *El misterio de Edwin Drood*, la novela policiaca que Charles Dickens estaba escribiendo cuando murió, en 1870. El libro, incisivo y chispeante como todos los del inglés, se quedó sin final. El autor de *Oliver Twist* dejó caer la pluma cuando Drood parecía haber sido asesinado, pero no sólo ignoramos quién lo mató, tampoco sabemos si en efecto está muerto.

“Luego se sienta a la mesa, con mucho apetito...” Así, con el enigmático Dratchery dispuesto a comerse el desayuno, termina el texto. Llegados a este punto nos asomamos al vacío de la página en blanco. Y en el borde de un camino cortado a pique por la muerte nos empieza a calar una angustia metafísica.

“Nadie nos dirá jamás cuál fue el misterio de Edwin Drood [...] excepto quizá el mismo Dickens en el cielo, y es posible que entonces lo haya olvidado”, escribe su colega K. G. Chesterton.¹¹

Pero otros se resistieron a apechugar con la incertidumbre ontológica. Así, se integraron dos corrientes críticas que se dicen capaces de leer el desenlace en el desarrollo de la historia trunca. La derecha, impulsada por Proctor, a quien apoyan Laing y Archer, sostiene que el muerto no ha muerto y que Dradchery es Drood con peluca; en cambio la izquierda, representada por Cumming Walters, afirma que Dradchery no es Drood, quien efectivamente está muerto, sino la impetuosa Helena Landless, que así disfrazada pretende defender a su hermano Neville injustamente acusado del crimen...

Mucho más profundo e ingenioso, Chesterton sostiene que las disquisiciones de los Proctor y los Walters son frívolas. No hay escape, es necesario

¹¹ G. K. Chesterton, “Prólogo”, en Charles Dickens, *El misterio de Edwin Drood*, p. 12.

aceptar el hecho de que el resto de la historia no está escrito, con la carga de riesgo y duda existencial que esto implica. Pero el creador de *Las aventuras del Padre Brown* es cristiano y encuentra consuelo en un fin de los tiempos en el que Dickens, que por un rato nos dejó solos con la página en blanco, regresará con el resto de los justos y quizá nos revelará el enigma de la vida y la muerte.

Yo creo que no, que el autor ha muerto, que la historia con desenlace preestablecido y feliz en la que alguna vez creímos terminó en puntos suspensivos. Los providencialismos de izquierda y de derecha empeñados en descifrar el desenlace en las entrañas del texto, o del mundo, quedaron atrás.

Al morir en el trance, Dickens creó un nuevo tipo de novela policiaca. Una trama abierta y sin desenlace donde la clave del enigma está en nosotros y es responsabilidad del lector seguir redactando la historia.

Referencias bibliográficas

- Agamben, Giorgio, *Profanaciones*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2005.
- Bachelard, Gaston, *La poética del espacio*, Fondo de Cultura Económica (FCE), México, 1965.
- Badiou, Alain, *El siglo*, Manantial, Buenos Aires, 2005.
- Bajtín, Mijaíl, *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento. El contexto de Francois Rabelais*, Alianza, Madrid, 1995.
- Bartra, Armando, *Hambre. Carnaval*, Universidad Autónoma Metropolitana (UAM)-Xochimilco, México, 2013.
- , “Añoranzas y utopías. La izquierda mexicana en el tercer milenio”, César R. Garavito, Patrick Barrett y Daniel Chávez (eds.), *La nueva izquierda en América Latina, sus orígenes y su trayectoria futura*, Norma, Bogotá, 2004.
- , *Regeneración 1900-1918. La corriente más radical de la Revolución Mexicana de 1910 a través de su periódico de combate*, Era, México, 1977.
- , *1968 el mayo de la revolución*, Itaca, 1999.
- , “Tierra habitada: El territorio con los pies sobre la tierra”, en Armando Bartra, Carlos W. Porto-Gonçalves, Milson B. Santiago, *Se hace terruño al andar: Luchas en defensa del territorio*, Itaca, 2016.
- Benjamin, Walter, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, UACM, Itaca, México, 2008.
- Chesterton, G. K., “Prólogo”, en Charles Dickens, *El misterio de Edwin Drood*, Buenos Aires, Emecé, 1951.

- Deleuze, Gilles, y Félix Guattari, *El Antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Colegio de México, México, 1972.
- Dickens, Charles, *El misterio de Edwin Drood*, Buenos Aires, Emecé, 1951.
- Durkheim, Émile, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Colofón, México, s.f.
- Freud, Sigmund, *Inhibición, síntoma y angustia*, Grijalbo, México.
- García Lorca, Federico, “Teoría y juego del duende”, en Federico García Lorca, *Obras completas*, Aguilar, Madrid, 1965.
- Geertz, Clifford, *El antropólogo como autor*, Paidós, Barcelona, 1997.
- Ginsburg, Carlo, *El hilo y las huellas*, FCE, Buenos Aires, 2010.
- Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, FCE, México / Buenos Aires, 1966.
- Gramsci, Antonio, *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, Lautaro, Buenos Aires, 1958.
- Heidegger, Martin, *El ser y el tiempo*, FCE, México, 1962.
- Horkheimer, Max, *Estado autoritario*, Itaca, México, 2006.
- Joas, Hans, *Creatividad, acción y valores. Hacia una teoría sociológica de la contingencia*, UAM, México, 2002.
- Lacan, Jacques, *Escritos I, Siglo XXI*, México, 2009.
- Leduc, Renato, “Soneto del tiempo”, en Gabriel Zaid (comp.), *Ómnibus de poesía mexicana*, Siglo XXI, México, 1972.
- León-Portilla, Miguel, *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*, FCE, México, 1977.
- Mariátegui, José Carlos, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Era, México, 2002.
- Marx, Carlos, “Manuscritos económico-filosóficos de 1844”, en C. Marx y F. Engels, *Escritos económicos varios*, Grijalbo, México, 1966.
- Michelet, Jules, *La bruja*, Akal, Madrid, 1987.
- Olson, Mancur, *La lógica de la acción colectiva*, Limusa, México, 1999.
- Parsons, Talcott, *La estructura de la acción social*, Siglo XXI, México, 1968.
- Sartre, Jean-Paul, *Crítica de la razón dialéctica*, t. I, Losada, Buenos Aires, 1963.
- , *El ser y la nada*, Losada, Buenos Aires, 1972.
- Sorel, Georges, *Reflexiones sobre la violencia*, Actualidades, Montevideo, 1963.
- Thompson, E. P., *La formación histórica de la clase obrera en Inglaterra: 1780-1832*, t. I, LAIA, Barcelona, 1977.
- Turner, Víctor, *Antropología del ritual*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2008.
- Weber, Max, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Colofón, México, 2007.

TRES ENCUENTROS DE MARX CON LA COMUNA

UNA CARTA QUE DESCARRILÓ LA HISTORIA

El socialista europeo no puede concebir su socialismo sin su padre el capitalismo. Criado en el socialismo tribal, tengo que decir que encuentro esta contradicción totalmente intolerable. Da al capitalismo una posición filosófica que ni pide ni merece, porque dice virtualmente: “Sin capitalismo y sin el antagonismo que el capitalismo creó en la sociedad no puede haber socialismo”. Esta glorificación del capital por los socialistas europeos doctrinarios me parece, lo repito, intolerable.

Julius K. Nyerere, presidente de Tanganica¹

Desde su temprana juventud Carlos Marx se tropezó con la comunidad en las propuestas de Saint-Simon, Owen, Fourier y Cabet, y si bien siempre rechazó un utopismo que le parecía romántico, desde mediados de los cuarenta del siglo XIX adoptó el término “comunismo” para designar su proyecto emancipatorio. Y aunque Marx sostendrá que el capitalismo ya lo contiene –invertido y en germen– y Engels dirá que este descubrimiento de su amigo hizo “científico” al socialismo, en verdad se trata de una comunidad imaginada que sólo parece cobrar visos de realidad durante los breves días de la insurrección obrera de 1871 llamada precisamente la Comuna de París.

Muchos años después, a fines de los setenta o principios de los ochenta en que lee el libro de Lewis H. Morgan titulado *La sociedad primitiva*,

¹ Julius Nyerere, “Ujamaa: base del socialismo africano”, en William Friedland y Carl Rosberg Jr., *África socialista*, p. 370.

Marx cree descubrir una comuna arcaica que prefigura los rasgos del comunismo soñado, hallazgo providencial que lo ratifica en su convicción de que la comunidad está en el comienzo y el fin del tiempo histórico que vivimos.

Por los mismos años el autor de *El capital* se adentra en el conocimiento de la sociedad rusa en la que, de la mano de los intelectuales y revolucionarios eslavófilos, va descubriendo un vasto mundo campesino donde las comunidades realmente existentes no sólo no han sido disueltas por el incipiente capitalismo del país de los zares sino que luchan por sobrevivir. Comunidades que no están en el pasado ni en el futuro sino en el presente, y que en su forcejeo por abrirse paso a un porvenir más justo y libre interpelan las ideas de Marx sobre la historia, el sujeto emancipador y la revolución.

La comunidad futura, la comunidad pasada y la comunidad presente: tres encuentros que son jalones en la evolución del pensamiento de Marx y que vale la pena reseñar pues en pleno siglo XXI las comunidades nos siguen desafiando.

La comunidad utópica

Quizá porque el capitalismo destruye la urdimbre comunitaria, el moderno pensamiento rebelde ha sido siempre comunalista, ha propuesto como fórmula utópica algún tipo de comunidad imaginaria, de comunidad futura.

Desmarcándose del utopismo platónico, propio de las ideas y por tanto irrealizable, y del utopismo renacentista carente de planes de consumación, los utopistas del XIX conciben órdenes sociales distintos y a veces opuestos al dominante al tiempo que se proponen edificarlos. Las asociaciones industriales de productores de Saint-Simon, las sociedades domésticas agrícolas –llamadas falansterios– de Fourier, las aldeas de cooperación de Owen, la sociedad comunista de Cabet, son diseños destinados a realizarse no como resultado de una revolución social a la francesa sino mediante esfuerzos constructivos marginales que liberen espacios sociales utópicos en el seno mismo de la sociedad que se critica, o más bien en sus márgenes, donde consideran que serán más viables. Owen quiso materializar su utopía en New Lanark, Inglaterra, y en New Harmony, Estados Unidos, y Cabet trató de establecer su Nueva Icaria en Illinois.

En los cuarenta del siglo XIX Cabet difunde el término comunismo, del francés *commune*, como unidad de vecindad, trabajo y gobierno. A Marx en principio le fastidia el romanticismo ingenuo de los utopistas, pero ya

entrando a fondo en sus propuestas lo que les objeta es que su comunismo no es más que la superación positiva de la propiedad privada mediante su generalización, cuando de lo que se trata es de la superación —en el sentido hegeliano del término— de la propiedad privada como autoenajenación y, con ello, de la reapropiación de la esencia humana. Así, ya en los manuscritos económico-filosóficos que escribe en 1844 se asume comunista. “El comunismo es la posición de negación de la negación y, por tanto, el momento necesario de la emancipación y la recuperación humanas. El comunismo es la forma necesaria y el principio energético del inmediato futuro”,² escribe el joven Marx celebrando su primer encuentro con la comunidad.

A diferencia de lo que pensaban los utopistas, para Marx el carácter ilusorio o abstracto del comunismo no se trasciende describiendo en detalle la sociedad ideal sino mostrando cómo el nuevo orden está ya contenido en el orden presente aunque de manera invertida, enajenada. Y esto sólo puede exhibirse sometiendo el capitalismo a una crítica radical que lo muestre como el sistema alienante y cosificador que es. Una crítica severa no de las ideas imperantes sino de su base material, una crítica de la economía política.

Y si la economía política es una ciencia, su deconstrucción también debe serlo, de modo que la conclusión de que el desarrollo capitalista de las fuerzas productivas —tecnología y división social del trabajo— clama por la subversión de las relaciones de producción que las tienen atrapadas se le presenta a Marx como una conclusión dura. De esta manera el “socialismo utópico” deviene “socialismo científico” y la comunidad imaginada deja de ser un deseo para ser una necesidad, una necesidad científica.

Es esta científicidad de su socialismo la que confronta a Marx con anarquistas como Blanqui y Prudhon, que si bien ven el cambio como resultado de una revolución social, su cuestionamiento del capitalismo es, según el autor de *El capital*, una crítica puramente moralista, un cuestionamiento no riguroso por no ser económico, de modo que su revolución es romántica y voluntarista.

Por más que Marx la descubra atrapada e invertida en el acto de descifrar críticamente la entraña económica del sistema, la comunidad futura, el comunismo, es en gran medida un ideal, un concepto que no ha devenido mundo, que no se ha manchado de realidad y que Marx se niega a llenar de contenidos imaginativos como hicieran los utopistas ingleses y franceses.

² Carlos Marx y Federico Engels, *Escritos económicos varios*, p. 91.

Esto cambia a principios de 1871 cuando, como escribe Marx en el manifiesto de la Asociación Internacional de los Trabajadores publicado el 30 de mayo, “París se despertó en un clamor de gritos de ‘¡Vive la Commune!’”.³ Por unos días gloriosos la insurrección proletaria pone en acto un orden inédito que, entre otras cosas, pretende reinventar la economía mediante la reactivación por los trabajadores de las fábricas clausuradas bajo la forma de una unión de cooperativas y sustituir el Estado centralista por un descentralizado régimen comunal asambleario.

El trance revolucionario, el éxtasis utópico parisino, dura poco más de dos meses, pero su huella es imperecedera: por unos días la comunidad soñada devino realidad. Y Marx hace de la experiencia una estimulante confirmación de sus ideas:

La Comuna aspiraba a la expropiación de los expropiadores [...] transformando los medios de producción, la tierra y el capital, que hoy son fundamentalmente medios de esclavización y de explotación del trabajo, en simples instrumentos de trabajo libre asociado ¡Pero eso es el comunismo, el “irrealizable” comunismo!⁴

El entusiasmo de Marx es muy compartible, pero el problema está en que, en su lectura, una hazaña de la imaginación política, un verdadero acontecimiento en el sentido que le da Alain Badiou al término, un suceso que sus protagonistas consideraron sorprendente, repentino, irreplicable,⁵ es empleado para cuestionar el “idealismo” de los revolucionarios no científicos que no se dan cuenta de que la Comuna no es más que la realización “irresistible” y “necesaria” de lo que por obra de su “desarrollo económico” la vieja sociedad “lleva en su seno”. Veamos.

La clase obrera no esperaba de la Comuna ningún milagro. Los obreros no tienen ninguna utopía lista para implantarla ‘*par decret du peuple*’. Saben que para conseguir su propia emancipación, y con ella esa forma superior de vida hacia la que tiende irresistiblemente la sociedad actual por su propio desarrollo económico, tendrán que pasar por largas luchas, por toda una clase de procesos históricos que transformarán las circunstancias y los hombres. Ellos no tienen que realizar ningunos ideales, sino simplemente dar rienda

³ Carlos Marx y Federico Engels, *Obras escogidas en dos tomos*, t. I, p. 481.

⁴ *Ibid.*, pp. 487-488.

⁵ Hippolyte Prosper Lissagaray, *Historia de la Comuna de 1861*, pp. 14-15.

suelta a los elementos de la nueva sociedad que la vieja sociedad burguesa agonizante lleva en su seno.⁶

La pertinente crítica al utopismo que quisiera implantar un orden inventado ignorando el papel de la lucha y soslayando los dilatados procesos históricos que demanda la transformación se combina aquí con el discurso determinista, con el fatalismo de origen hegeliano en el que con frecuencia recae Marx. Así una portentosa hazaña de la libertad es transformada en el cumplimiento de una necesidad. Que quede claro: mi disgusto no se origina en que Marx y otros destaquen ciertas causalidades históricas sino en que tras de estas concatenaciones se diluyan la imaginación y la creatividad. Imaginación política y creatividad societaria que son precisamente las que hacen posible trascender dichas causalidades sacando de quicio a la inercia histórica (Horkheimer, Benjamin, Badiou, Joas...)

A la postre se vio que la sociedad burguesa no agonizaba y experiencias como la Comuna de París no se repitieron, de modo que por muchos años el comunismo siguió siendo una comunidad imaginada cuyo lugar era el futuro. Hasta que menos de diez años después de la insurrección parisina una nueva comunidad tocó a las puertas de Marx.

La comunidad arcaica

Mientras Marx buscaba ir más allá del pensamiento de Hegel, tomaba distancia del utopismo inglés y francés, y sometía a crítica la teoría económica de Smith, Ricardo, Sismondi, Malthus y demás, el también joven Lewis Henry Morgan convivía con la tribu iroquesa de los sénecas y los estudiaba.

De ahí, de sus múltiples lecturas y de su simpatía con el pensamiento evolucionista de la época representado por Spencer en las ciencias humanas y por Darwin en las naturales, saldrá una obra monumental, *La sociedad primitiva*, cuya idea central es que todas las culturas evolucionan siguiendo cursos similares y que esta evolución es progresiva y lineal. Sobre tal base interpretativa, Morgan puede tomar sociedades diferentes que coexisten o coexistieron y transformar en diacrónica su diferencia suponiendo que mayor complejidad aparente es sinónimo de superioridad civilizatoria y que ésta responde a un momento más avanzado de la evo-

⁶ Carlos Marx y Federico Engels, *op. cit.*, p. 488.

lución. El resultado es una secuencia progresiva de culturas que va de lo simple a lo complejo y de lo inferior a lo superior. Y en el arranque de esta periodización histórica Morgan sitúa una comunidad primitiva basada en el usufructo compartido y el trabajo en común, un orden armónico donde no hay propiedad privada ni diferencias de clase, una sociedad libre igualitaria y fraterna que la aparición de la propiedad privada fractura y polariza pero que –según el etnólogo vuelto profético utopista– nos espera promisoría en el futuro. Escribe Morgan:

El destino final de la humanidad no ha de ser una mera carrera hacia la propiedad, si es que el progreso ha de ser ley del futuro como lo ha sido del pasado [...]. La disolución social amenaza claramente ser la terminación de una empresa de la cual la propiedad es el fin y la meta, pues dicha empresa contiene los gérmenes de su propia destrucción. La democracia en el gobierno, la fraternidad en la sociedad, la igualdad de derechos y privilegios y la educación universal anticipan el próximo plano más elevado de la sociedad, al cual la experiencia, el intelecto y el saber tienden firmemente. Será una resurrección, en forma más elevada, de la libertad, igualdad y fraternidad de las antiguas gens.⁷

La sociedad primitiva de Morgan se publicó en 1877 y Marx, quien leyó la obra dos o tres años después, hizo suyas de inmediato sus principales conclusiones pues le daban sustento etnográfico a sus propias propuestas. Su entusiasmo se refleja en los extensos resúmenes y notas que en 1884 Engels transformó en el libro *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, en donde sostiene que “en América, Morgan descubrió de nuevo, y a su modo, la teoría materialista de la historia descubierta por Marx cuarenta años antes, y guiándose de ella llegó, al contraponer la barbarie y la civilización, a los mismos resultados esenciales que Marx”.⁸

Basado en escasos datos duros, interpretación de documentos históricos y deducciones sustentadas en su conocimiento de sociedades primitivas sobrevivientes, el presunto descubrimiento de Morgan cae como anillo al dedo a un hombre como Marx, que preconizaba un futuro comunista. Promesa que ganaba contundencia si la etnohistoria aseguraba que había comunismo en el pasado. De esta manera la comunidad arcaica de Morgan se iba convirtiendo en el mito fundacional que necesitaba el comunismo científico.

⁷ Lewis Morgan, *La sociedad primitiva*, p. 544.

⁸ Federico Engels, *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, p. 3.

Y es que así se cerraba el círculo: del comunismo arcaico de Morgan al comunismo utópico sugerido ingenuamente por Fourier, Owen y Cabet, transitando por el capitalismo de Smith y Ricardo. Del jardín del Edén –que perdimos por caer en la tentación de la propiedad privada– al Paraíso prometido de la vida en común, con un tránsito necesario por el alrevesado valle de lágrimas del gran dinero.

Si el encuentro de Marx con la comunidad utópica fue amor a primera vista, el encuentro con la comunidad arcaica fue providencial. Pero aún habría en su vida un tercer encuentro con la comunidad. Y éste sería más escabroso.

La comunidad contemporánea

Configurándose y afirmándose a través una relación de amor y odio con la modernidad europea y sus pensadores, la intelectualidad rusa del siglo XIX crítica del zarismo se agrupa en torno a un esclavismo que en lo social tiene como referente el mundo rural de las interminables estepas.

Filósofos, sociólogos, economistas y literatos hablan y escriben obsesivamente acerca del *mir* y del *mujik*: de la comunidad agraria y del campesino, no sólo por su predominio sociodemográfico sino también porque a lo largo de la historia los labradores rusos se rebelaron siempre contra la opresión y durante el siglo XIX escenificaron intensas y prolongadas luchas por la tierra y contra un “padrecito” Zar en el que cada vez confiaban menos.

Representativo de esta intelectualidad crítica es Alexander Herzen, quien en *El desarrollo de las ideas revolucionarias en Rusia* escribía:

La comunidad ha salvado al pueblo ruso de la barbarie mongola y del zarismo civilizador, de los señores barnizados a la europea y de la barbarie alemana. La organización comunal ha resistido, a pesar de hallarse muy quebrantada, todas las embestidas del poder; se ha conservado, afortunadamente, hasta el desarrollo del socialismo en Europa. Este hecho es providencial para Rusia.⁹

Y esta comunidad quebrantada pero terca, sobreviviente de todas las batallas; esta comunidad orillera dominante en el horizonte social del puente entre Europa y Asia que es Rusia, pero también en el resto de las

⁹ Citado en Lorena Paz Paredes, *Tierra y libertad. Populismo y marxismo en las revueltas campesinas rusas de los siglos XIX y XX*, p. 106.

insondables periferias del planeta; esta comunidad andrajosa, polvorienta, despeinada, comida por los piojos, presa de los vicios y desgarrada por las contradicciones; esta comunidad realmente existente es la que llamará a las puertas de Marx al término de sus días.

Apenas concluida la luna de miel con la seductora comunidad legendaria que le presentara Morgan, Marx se topa con la desfajada, incorrecta y revoltosa comuna rusa que, proveniente de los márgenes y sin invitación, descubre huecos en su biblioteca y mete el desorden en sus papeles. Y para comprender a la intrusa Marx estudia ruso.

Mediación entre Occidente y Oriente, entre la civilización y la barbarie, entre el desarrollo y el atraso, Rusia había generado un pensamiento social esclavista romántico con frecuencia revolucionario y siempre original. Y desde los setentas del siglo XIX Marx dialoga acaloradamente con Herzen, con Chernichevskii, con Tkachëv, con Flerovskii, con Lavrov, con Bakunin...

No puedo extenderme en la apasionada polémica. Baste mencionar que quienes se han adentrado en ella descubren ahí un sorprendente quiebre epistemológico. Andrej Walicki encuentra en los años de vejez del autor de *El capital* “un cambio de perspectivas y de preguntas, cuya importancia, hoy claramente advertible, fue groseramente subestimada en el siglo XIX debido a la fascinación ejercida por la idea de un progreso lineal y eurocéntrico”.¹⁰ Más tajante, José Aricó sostiene que se trata de “una ruptura en el interior de la propia doctrina”.¹¹

El viraje marxiano puede leerse en muchos textos, incluido el prefacio a la edición rusa de *Manifiesto del Partido Comunista* que Marx y Engels escriben en 1882. Para dramatizarlo me servirá la laboriosa respuesta de Marx a una carta que una narodniki, una revolucionaria rusa llamada Vera Zasúlich le envía en 1881. La misiva es breve, perentoria y de una franqueza apabullante que no deja para dónde hacerse. Dice en una de sus partes:

En los últimos tiempos solemos oír que la comuna rural es una forma arcaica que la historia, el socialismo científico, en una palabra, todo cuanto hay de indiscutible, condenan a perecer. Las gentes que predicán eso se llaman discípulos por excelencia de usted: “marxistas”. El más poderoso de sus argumentos suele ser: “Lo dice Marx”.

¹⁰ *Ibid.*, p. 135.

¹¹ *Idem.*

Sea como quiera, de usted depende en esta cuestión incluso el destino personal de nuestros socialistas revolucionarios. Una de dos: o bien la comuna rural [...] es capaz de desarrollarse por la vía socialista [...], en cuyo caso el socialismo revolucionario debe sacrificar todas sus fuerzas a la emancipación de la comuna [...]. O si, por el contrario, la comuna está destinada a perecer [...], no queda sino ponerse a hacer cálculos [...] para averiguar dentro de cuántos decenios pasará la tierra del campesino ruso de manos de éste a las de la burguesía y dentro de cuántos siglos, quizá, tendrá el capitalismo en Rusia un desarrollo semejante al de Europa occidental.

Comprenderá entonces, ciudadano, hasta qué punto nos interesa su opinión al respecto y el gran servicio que nos prestará exponiendo sus ideas acerca del posible destino de nuestra comunidad rural y de la teoría de la necesidad histórica para todos los países del mundo de pasar por todas las fases de la producción capitalista.¹²

Me tomo la libertad de rogarle, ciudadano, en nombre de mis amigos, tenga a bien prestarnos este servicio.¹³

¡*Touche!* No hay escape. Todo se resume en una pregunta: Rusia es un país de comunidades y campesinos, ¿podemos hacer ahí una revolución apoyada en el *mir* y el *mujik*? ¿Nos da usted permiso?

Toda su vida Marx había pensado que el capitalismo era una etapa necesaria para el pleno desarrollo de las potencias productivas de la humanidad, un escalón histórico imprescindible por cuanto creaba las condiciones para la revolución definitiva. En esta perspectiva era no sólo inevitable sino deseable que los campesinos, los artesanos y las comunidades dejaran paso a un mundo de fábricas, ciudades, burgueses y proletarios. El despojo implícito era doloroso... pero necesario. A explicar eso había dedicado todos sus desvelos y todos sus libros, una obra laboriosa cuyo único propósito era abrirle paso a la revolución y darle armas intelectuales. Y ahora que una posible revolución se vislumbraba en el oriente, ésta avanzaba en un país atrasado y casi sin industria, en una sociedad agraria y campesina en donde a primera vista no estaban dadas las condiciones para la emancipación definitiva. Y el protagonista de esta revolución era la comunidad. No la comunidad del pasado ni la del futuro sino la del presente.

Puesto a elegir entre sus predicciones científicas y la revolución posible, Marx opta por la revolución. Para pasmo de muchos marxistas de

¹² Karl Marx, *Escritos sobre la comunidad ancestral*, pp. 179-180.

¹³ *Ibid.*, p. 180.

entonces y de ahora, el autor de *El capital* le da la razón a los narodnikis. Marx escribe y tacha, acumula borradores, y por fin contesta. A continuación, un montaje de fragmentos de la respuesta a Vera Sazúlich y de otros escritos que redondean la idea:

Si Rusia sigue marchando por el camino que viene recorriendo desde 1861 desperdiciará la más hermosa ocasión que la historia ha ofrecido jamás a un pueblo para evitar todas las fatales vicisitudes del régimen capitalista [...].¹⁴ Lo que pone en peligro a la comuna rusa no es una fatalidad histórica, ni una teoría: es la opresión por el Estado y la explotación por [los] capitalistas.¹⁵ Al apropiarse de los resultados positivos de ese modo de producción [capitalista], Rusia estará entonces en condiciones de desarrollar y transformar la forma todavía arcaica de su comuna rural en vez de destruirla...¹⁶ [Pero esto será posible] sólo en medio de un levantamiento general.¹⁷ Para salvar a la comuna rusa se requiere una revolución rusa.¹⁸

En el fondo la de Marx es una postura de compromiso: sí al potencial revolucionario de la comuna del que son expresión los campesinos, pero sólo si éste se apoya en el potencial revolucionario del capitalismo desarrollado cuya encarnación son los proletarios. En esto el “Prefacio” del *Manifiesto del Partido Comunista*, escrito un año después, es claro:

¿Podrá la comunidad rural rusa —forma por cierto ya muy desnaturalizada de la primitiva propiedad común de la tierra— pasar directamente a la forma superior de la propiedad colectiva, a la forma comunista, o, por el contrario, deberá pasar primero por el mismo proceso de disolución que constituye el desarrollo histórico de Occidente?

La única respuesta que se puede dar hoy a esta cuestión es la siguiente: si la revolución rusa da la señal para una revolución proletaria en Occidente, de modo que ambas se completen, la actual propiedad común de la tierra en Rusia podrá servir de punto de partida a una evolución comunista.¹⁹

¹⁴ *Ibid.*, p. 210.

¹⁵ *Ibid.*, p. 199.

¹⁶ *Ibid.*, p. 197.

¹⁷ *Ibid.*, p. 189.

¹⁸ *Ibid.*, p. 193.

¹⁹ Carlos Marx y Federico Engels, *Manifiesto del Partido Comunista*, p. 10.

Ochenta años después de que Marx fuera interpelado por el *mir* y habiendo ocurrido dos grandes revoluciones campesinas de base comunitaria, la primera en Rusia y la segunda en China, además de innumerables rebeldías rurales en otros países de la periferia, los pueblos africanos emprenden el camino de la liberación nacional, y en algunos casos como Senegal, Ghana, Guinea y Tanganica, avanzan hacia el socialismo. Un socialismo comunalista como el que propugnaban los populistas rusos. “Nuestro modo de desarrollo lleva también a un socialismo centrado en la comunidad”,²⁰ escribe Sékou Touré, presidente de Guinea. En un discurso pronunciado en un congreso sobre Socialismo Africano, Julius K. Nyerere, presidente de Tanganica y luego de la unión con Zanzíbar, también de la nueva República de Tanzania, repite la crítica al determinismo histórico que le hacían a Marx los populistas rusos, pero en términos aún más tajantes.

El socialista europeo no puede concebir su socialismo sin su padre el capitalismo. Criado en el socialismo tribal, tengo que decir que encuentro esta contradicción totalmente intolerable. Da al capitalismo una posición filosófica que ni pide ni merece porque dice virtualmente: “Sin capitalismo y sin el antagonismo que el capitalismo creó en la sociedad no puede haber socialismo”. Esta glorificación del capital por los socialistas europeos doctrinarios me parece, lo repito, intolerable.²¹

En su larga vida, la terca comunidad ha ganado muchas batallas, y no es menor la de haber convencido a Marx de que la historia nos da sorpresas. Y nos da sorpresas porque la historia no es destino, la historia es hazaña de la libertad, y reconocerlo es sacarla de los rieles en que el progresismo unilineal de raigambre hegeliana la había colocado.

Descarrilando la historia

Guillermo Federico Hegel había nacido en 1770 y era un estudiante de 19 años en la Universidad de Tubinga cuando la Revolución francesa sacude las conciencias de todo el continente y luego del mundo. Un año mayor que él, Napoleón estaba en plena campaña expandiendo por Europa su

²⁰ William Friedland y Carl Rosberg Jr., *África socialista*, p. 245.

²¹ Julius Nyerere, *op. cit.*, p. 370.

idea de la modernidad cuando, en 1806, Hegel, quien seguía atentamente su saga, publica la *Fenomenología de espíritu*.

El filósofo alemán es hijo de un tiempo de revolución y su pensamiento no podía ser sino revolucionario: una teoría del cambio a través del conflicto. Para Hegel la verdad es el curso de la verdad —la historia de la verdad— simplemente porque los tiempos de Hegel son tiempos intensamente históricos. Una historia que para quienes la viven y la hacen tiene dirección: un sentido progresivo, ascendente, promisorio. La razón de sus protagonistas, aun los mayores como Napoleón, está sometida a una Razón mayor, a un designio del que son ejecutores.

“La historia universal [...] no es una colección de acontecimientos casuales [...] sino que en sus acontecimientos existe una conexión necesaria”,²² dice Hegel en su conferencia introductoria al curso sobre historia de la filosofía que aquí cito en la versión de Hoffmeister. “En la historia —continúa— exigimos una conexión necesaria donde los fenómenos individuales adquieran una posición y una relación esenciales respecto a un fin.”²³ Y este sentido inmanente, esta conexión necesaria es la que guía al espíritu en su tránsito de la identidad inmediata y abstracta a la identidad mediada y concreta, pasando por el extrañamiento; es el paso del en sí al para sí cursando por la existencia. En palabras de Hegel: “Este ser consigo [es] su finalidad más elevada [...], encontrarse a sí mismo, devenir por sí, fusionarse consigo mismo. En esta promoción se da una enajenación, una desunión; pero es la naturaleza del espíritu enajenarse para volver a encontrarse de nuevo”.²⁴

Tenemos aquí la negación que posibilita la negación de la negación, el extrañamiento como momento necesario, como tránsito sin el cual no puede haber reencuentro en un nivel superior. Y en tanto que curso que va del en sí al para sí, se trata de un círculo, de una historia cerrada.

La evolución absoluta, la vida [...] del espíritu es solamente un proceso [...], un movimiento [...]. Este movimiento universal en tanto que concreto es una serie de formas del espíritu [que] no debe ser representada como una línea recta sino como un círculo, como un regreso al sí [...]. Hay un progreso en la evolución, pero este progreso no se dirige al infinito (abstracto) sino que retrocede hacia sí mismo.²⁵

²² Georg Wilhelm Hegel, *Introducción a la historia de la filosofía*, p. 40.

²³ *Ibid.*, p. 28.

²⁴ *Ibid.*, p. 61.

²⁵ *Ibid.*, p. 62.

Marx recibió de Hegel gran parte de su visión de la historia, y si bien su sujeto no es el espíritu, es decir el pensamiento, sino la acción humana, la idea de que se trata de un curso necesario por el que estamos transitando del extrañamiento en que vivimos al reencuentro con nosotros mismos que vislumbramos en el futuro es una convicción que nunca lo abandonará. En términos de Marx, el extrañamiento es el mundo de la propiedad privada y la reconciliación el comunismo. En sus anotaciones económicas y filosóficas de 1844 define el

comunismo como superación positiva de la propiedad privada como autoenajenación humana y, por tanto, como real apropiación de la esencia humana por y para el hombre; por tanto como retorno total consciente y logrado, dentro de toda la riqueza del desarrollo anterior, del hombre para sí como hombre social, es decir, humano [...]. Ese comunismo es [...] la verdadera solución de la pugna entre la existencia y la esencia, entre la objetivación y la afirmación de sí mismo, entre la libertad y la necesidad, entre el individuo y la especie. Es el secreto revelado de la historia y tiene la conciencia de ser esta solución.²⁶

Sería violentar al pensamiento de Marx decir que también comparte la visión hegeliana del círculo: de la historia que se cierra. Pero algo hay de eso respecto de lo que llamó la “prehistoria de la humanidad”, el tiempo nuestro que presuntamente terminará, es decir se cerrará, con la llegada del comunismo. Y la idea se refuerza cuando Morgan le descubre que en el principio hubo una comunidad arcaica, un comunismo simple, primitivo, inmediato, una suerte de en sí al que, para completarse, le hacía falta salir del sí mismo, que necesitaba el extrañamiento de la propiedad privada para desplegar todas sus potencialidades. La comunidad arcaica sería la comunidad en sí, el comunismo que nos espera sería la comunidad para sí, la que recoge en sí misma “toda la riqueza del desarrollo anterior”.

El sujeto necesita perderse para recobrase, de modo que la dilución de la comunidad es necesaria para la reconstitución de la comunidad en un nivel más elevado al que sólo se accede gracias a la “riqueza del desarrollo anterior”. Riqueza antagónica y cosificada por la propiedad privada, pero riqueza al fin. En esta tesitura entendemos por qué cuando Marx admite la posibilidad de que la comunidad rusa pueda transitar al comunismo la condiciona a que sea capaz de apropiarse “de los resultados positivos del modo [capitalista] de producción”, pues sin esta potente aunque alienada

²⁶ Carlos Marx y Federico Engels, *Escritos económicos varios*, p. 82.

exteriorización la humanidad no hubiera liberado sus potencialidades y no podría acceder a una forma superior.

Y ahí está Marx, atrapado entre la historia necesaria y finalista de Hegel —confirmada por la crítica de la economía política y por los hallazgos de la etnografía— y una comunidad que sin haberse perdido del todo quiere recuperarse mediante una revolución que violente la secuencia predeterminada de los tiempos, que salte fuera del curso de la historia, que rompa la cadena causal. O, en otros términos, atrapado entre unos campesinos impacientes que no quieren esperar a que los conduzcan los proletarios, una clase obrera cuya superioridad ontológica radica en que, por haber surgido del mundo de la pasmosa pero alienada producción capitalista, pueden emanciparse —recuperarse del extrañamiento— conservando sin embargo esta potencia, esta “riqueza del desarrollo anterior”, de la que los campesinos carecen.

La argumentación determinista es ciertamente tentadora. Dan ganas de dejarse llevar por el providencialismo, por una Razón histórica en la que todo encaja, por un curso coherente y predeterminado que es garantía de que voy nadando a favor de la corriente de modo que, pase lo que pase, “la historia me absolverá”. Por eso seduce un “socialismo científico” que desde la ciencia garantiza que vamos de gane, que la emancipación es inevitable.

El problema está en que esta seguridad, que filosóficamente es hegeliana, para el pensamiento común es religiosa. Y es que los manuales del materialismo histórico, los catecismos rojos, siempre enfatizaron el fatalismo revolucionario. Su mayor argumento era que Marx y Engels determinaron científicamente —óigase bien: cien-tí-fi-ca-men-te— la inevitabilidad de la revolución y del socialismo. Así, tuvimos un marxismo profético que, como el cristianismo, escruta y anuncia lo que vendrá, en nuestro caso el socialismo, del mismo modo como las disquisiciones escatológicas de los apóstoles se ocupaban de las “cosas últimas”. Y el Marxismo lo puede profetizar porque ha escrutado los designios de la providencia, ha descubierto la necesidad histórica que se impone fatalmente sobre la casualidad. La revolución es, entonces, una suerte de apocalipsis, de triunfo final del bien sobre el mal por el que los justos serán recompensados y los opresores castigados.

Las primeras señales de que quizá la historia no marcha sobre los carriles previstos fue el progresivo enfriamiento de los alzamientos en Europa, el fin de una “primavera de los pueblos” que coincidía con la intensificación de las luchas contra la dominación imperial en las colonias.

Luchas “antihistóricas” pues presuntamente las potencias europeas llevaban a la periferia la modernidad y con ella las premisas para la futura emancipación. Pero, salvo la Comuna de París, el proletariado continental no parecía aprestarse para la gran revolución, mientras que los pueblos colonizados se alzaban en India, en China, en Irlanda, en México... Poco a poco los filos más cortantes del eurocentrismo se iban limando y con ellos las seguridades en el curso lineal y progresivo de la historia.

Pero fue la circunstancia rusa la que sacudió más fuertemente las convicciones de Marx. Paradójicamente, su tercer encuentro con la comunidad venía a romper el esquema “dialéctico” tan laboriosamente construido a partir del encuentro con la utópica y del encuentro con la arcaica. Inesperadamente los pueblos periféricos y sus tercas comunas se planteaban problemas que aparentemente no tenían condiciones para resolver. Y Marx decidió apostar por la esperanza, donde quiera que se presentara, aun si esto significaba poner en entredicho buena parte de sus convicciones.

El distanciamiento más inequívoco de Marx respecto del determinismo histórico unilineal lo encontramos en una carta de 1877 a la redacción de la revista *Otiéchestviennie* en la que responde a un escrito de Zhukovski donde éste lo acusaba de que los planteamientos contenidos en *El capital* descalificaban los esfuerzos de “algunos rusos por encontrar para su patria una trayectoria distinta de la que ha seguido y sigue la Europa occidental”. En el texto hay enojo, quizá porque los señalamientos de su lector ruso no iban tan desencaminados.

A todo trance se quiere convertir mi esbozo histórico sobre los orígenes del capitalismo en la Europa occidental en una teoría filosófico-histórica sobre la trayectoria general a la que se hallan sometidos fatalmente todos los pueblos [...]. Esto es hacerme demasiado honor y al mismo tiempo demasiado escarnio.

Estudiando cada uno de estos procesos históricos por separado, y comparándolos luego entre sí, encontraremos fácilmente la clave para [explicarlos] Resultado que jamás lograríamos, en cambio, con la clave universal de una teoría general de filosofía de la historia cuya mayor ventaja reside precisamente en el hecho de ser *una teoría suprahistórica*.²⁷

²⁷ Karl Marx, *op. cit.*, pp. 211-212. Las cursivas podían haber sido más pero son del propio Marx.

Referencias bibliográficas

- Engels, Federico, *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, s.f.
- Friedland, William H., y Carl G. Rosberg Jr., *África socialista*, Fondo de Cultura Económica, México, 1967.
- Hegel, Georg Wilhelm F., *Introducción a la historia de la filosofía*, Aguilar, Buenos Aires, 1961.
- Lissagaray, H. Prosper, *Historia de la Comuna de 1871*, Artiach, Madrid, 1970.
- Marx, Carlos, y Federico Engels, *Escritos económicos varios*, Grijalbo, México, 1962.
- , *Manifiesto del Partido Comunista*, Ciencias Sociales, La Habana, 1979.
- , *Obras escogidas en dos tomos*, t. I, Lenguas extranjeras, Moscú, 1961.
- Marx, Karl, *Escritos sobre la comunidad ancestral*, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, La Paz, 2014.
- Morgan, Lewis H., *La sociedad primitiva*, Ayuso, Madrid, 1971.
- Nyerere, Julius K., “Ujamaa: base del socialismo africano”, en William H. Friedland y Carl G. Rosberg Jr., *África socialista*, Fondo de Cultura Económica, México, 1967.
- Paz Paredes, Lorena, *Tierra y libertad. Populismo y marxismo en las revueltas campesinas rusas de los siglos XIX y XX*, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, México, 2013.

TERCA COMUNIDAD

LECTURAS Y LECTORES DE CARLOS MARX

En los últimos tiempos solemos oír que la comuna rural es una forma arcaica que la historia, el socialismo científico, en una palabra, todo cuanto hay de indiscutible, condenan a perecer. Las gentes que predicen eso se llaman discípulos por excelencia de usted: “marxistas”. El más poderoso de sus argumentos suele ser: “Lo dice Marx”.

Vera Zasúlich, *Carta a Carlos Marx*

Hablar hoy de los escritos de Carlos Marx sobre la comunidad ancestral es hablar de meteorología en plena tempestad. Porque en el área andino-amazónica y en Mesoamérica las comunidades están en movimiento afanándose no ya por su pasado sino por su futuro. Y también porque en la región muchos quisieran edificar una utopía inspirada en el Ayllu, un “socialismo comunitario”. Es, pues, muy oportuno que la compilación de escritos de Marx que comentaré se haya publicado en Bolivia, pues por estos rumbos las comunidades se han puesto a hacer historia.

Karl Marx. Escritos sobre la comunidad ancestral es una agrupación de textos que da cuenta de las lecturas históricas y etnográficas de Marx. Pero da cuenta también de cómo ha sido leído Marx en sus escritos sobre esos temas. Porque el libro contiene las llamadas *Formen* (*Formen der Kapitalistischen Produktion Vorhergehen*), que son una sección de los manuscritos conocidos como *Grundrisse* (*Grundrisse der Kritik der Politischen Oeconomie*); partes del llamado *Cuaderno Kovalevsky*; diversos escritos sobre Rusia entre los que destaca la carta a Vera Zasúlich,

y extractos de diversos cuadernos en los que Marx tomaba notas de sus lecturas, en este caso las etnográficas.

Pero contiene igualmente textos introductorios escritos por Eric Hobsbawm, Álvaro García Linera, David Riazanov, Lawrence Krader, y al final un largo estudio de Álvaro García Linera sobre la forma comunitad del proceso de producción, que es el capítulo VI de su libro *Forma valor y forma comunidad*.

Y tanto las introducciones como el estudio de García Linera van más allá de los textos de Marx incluidos en el volumen, de modo que el libro es un espacioso diálogo centrado en la comunidad ancestral entre el autor de *El capital* y cuatro marxistas del siglo XX. Diálogo del que, en este ensayo —que no es glosa ni reseña sino comentario—, quisiera destacar tres temas: la teoría marxiana de la historia, la teoría marxiana de la comunidad y la teoría marxiana de la revolución. Abordaré pues lo que se dice en la compilación sobre estos temas para luego hacer mis propias apuestas.

La historia según Carlos Marx

La reflexión en torno a la visión marxiana de la comunidad es inseparable del debate acerca de la historia. Y es que para Marx y Engels la comunidad, primero en su forma primitiva y luego en su forma superior, está en el origen y en el fin de la historia. No es que para él el comunismo marque el término de *toda* la historia, pues la “verdadera” empezará después, pero sí es el final de la polvorienta, remendada y entrañable historia que ha sido y es la nuestra, lapso dizque preparatorio que el autor de *El capital* considera sólo la “prehistoria de la humanidad”.

De la concepción marxiana de la historia se ocupan en el libro sobre todo Hobsbawm y García Linera, y en menor medida Krader, que aborda la relación entre antropología e historia, y los tres tienen presentes los textos de Marx incluidos en el volumen, pero también otros, en particular la *Contribución a la crítica de la economía política* y algunas secciones de los *Grundrisse* distintas de las *Formen*.

Hobsbawm y García Linera coinciden también en rechazar la visión sucesiva y unilineal del devenir humano que algunos textos de Marx parecen sugerir y que fue adoptada por el marxismo más rutinario. En el prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política*, de 1859, el autor de *El capital* escribe:

Esbozados a grandes rasgos, los modos de producción asiáticos, antiguos, feudales y burgueses modernos pueden ser designados como otras tantas épocas progresivas de la formación social económica. Las relaciones burguesas de producción son la última forma antagónica del proceso de producción social.¹

Frente a esto, tanto Hobsbawm como García Linera optan por la propuesta multilínea que otros textos del autor de *El capital* parecen proponer. “El punto de vista de Marx acerca del desarrollo histórico nunca fue meramente lineal, ni lo consideró jamás como un simple registro del progreso”, sostiene Hobsbawm. Y más adelante explica que los “estadios históricos” que aparecen, por ejemplo, en el “Prólogo” a la *Contribución a la crítica de la economía política* no se proponen como “sucesión cronológica” sino que corresponden a la “evolución en un sentido más general”, donde “cada uno de ellos representa [...] un paso más allá a partir de la unidad originaria”. Constituyen, pues, “niveles en la evolución de la propiedad privada”.² Sin embargo, aunque el inglés lo interprete de otro modo el hecho es que el planteo de Marx fue leído como un esquema de sucesión cronológica que supone la linealidad progresiva del curso de la historia.

Por su parte, García Linera asume la

concepción de Marx sobre el contenido “multilínea” de la historia que precede al capitalismo, o mejor semejante a la de un espacio continuo y orientado, donde el devenir de los pueblos iniciado en un punto común, la comunidad primordial, ha avanzado por múltiples y distintos caminos hasta un momento en que el curso de uno de ellos, el desarrollo capitalista, comienza a subordinar el resto de cursos históricos a sus fines, disgregándolos, sometiéndolos e imponiéndoles su propio devenir.³

Imposición capitalista que el boliviano considera incompleta pero que aún así —concluye— abre paso a “cursos históricos comunitarios no capitalistas” y, concretamente, al “comunismo [...] como continuidad de la antigua trayectoria no capitalista”.

En otro texto García Linera es aún más categórico:

¹ Carlos Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, p. 13.

² Eric Hobsbawm, “Introducción”, en Karl Marx, *Escritos sobre la comunidad ancestral*, pp. 28, 33.

³ Álvaro García Linera, “Cuaderno Kovalevski, Introducción”, en Karl Marx, *Escritos sobre la Comunidad Ancestral*, p. 109.

Uno de los trágicos errores del marxismo del siglo xx ha sido la propensión a querer convertir la historia real y los acontecimientos vivos en abnegados sirvientes de una filosofía de la historia tanto más excéntrica y estéril cuanto más era usada como “argumento” demostrativo del inequívoco curso de los acontecimientos sociales.⁴

Por mi parte, me adscribo también a la multilinealidad a la que se adhieren Hobsbawm y García Linera, y especialmente a la crítica de este último al determinismo y al fatalismo de ciertos marxistas. Pero pienso que la propuesta ha de ir más allá de admitir la *multiplicidad fáctica* de rutas históricas. Debe desmarcarse también de los restos de evolucionismo, progresismo y providencialismo filosóficos que están en numerosos escritos de Marx. Textos donde encontramos esbozos de una filosofía determinista de la historia cuyo origen hay que buscar en la cercanía intelectual de Marx con Guillermo Federico Hegel. Y que se constata también en la simpatía con la que el autor de *El capital* lee y anota *La sociedad primitiva* de Lewis Morgan. Una obra cuyo evolucionismo no se inspira en Hegel sino más bien en Charles Darwin o Herbert Spencer, y que sin duda place al materialismo de Marx quien ve en el modo material de producir, y no en la dialéctica del espíritu, tanto el motor como la medida de la lineal y progresiva sucesión de formas sociales. Más adelante me ocuparé del lugar que Morgan y Marx le dan a la comunidad primitiva en esta secuencia. Pero primero discutiré la concepción de la historia que subyace en tal ubicación.

Si Marx puso la dialéctica hegeliana sobre los pies al hacerla materialista, tengo la impresión de que se quedó a medio camino en la conversión de una dialéctica cerrada y por tanto determinista en una dialéctica abierta y por tanto incierta. Nos toca a nosotros, entonces, acabar de hacer de la dialéctica no una necesidad sino una hazaña de la libertad. Y para esto será necesario enmendarle de vez en cuando la plana a Marx. No siempre, pues en el dialogo que en su vejez sostuvo con los rebeldes rusos y enfrentado a la revolución posible Marx rechazó ser autor de la presunta “filosofía de la historia” que le atribuían afiliándose él con esto al riesgo y a la libertad.

Frente al economicismo, el institucionalismo y otros persistentes estructuralismos que buscan regularidades en la sociedad y leyes en la

⁴ Álvaro García Linera, “La forma comunidad del proceso de producción. Formas comunales que han precedido al régimen del capital”, en Karl Marx, *Escritos sobre la comunidad Ancestral*, p. 705.

historia –todo para evitarse la molestia de imaginarla creativamente y sobre todo de hacerla–, yo he reivindicado insistentemente lo real como devenir, la verdad como proceso y, ante todo, la perspectiva del sujeto hacedor,⁵ del sujeto radical asumido como negatividad onto-creativa. Y esto me aproxima sin remedio a Hegel y su dialéctica:

La cosa no se reduce a su fin sino que se halla en su desarrollo, ni el resultado es el todo real, sino que lo es en relación con su devenir –escribe Hegel–. Todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y exprese como sustancia, sino también y en la misma medida como sujeto. [Lo real] es, en cuanto sujeto, la pura y simple negatividad [...], la duplicación que contrapone, que es de nuevo la negación de esta indiferente diversidad y de su contraposición: lo verdadero es únicamente esta igualdad que se restaura [...] y no una unidad originaria en cuanto tal o la unidad inmediata en cuanto tal. Es el devenir de sí mismo [...] que sólo es real por medio de su desarrollo y de su fin.⁶

Y si lo que nos disgusta es el idealismo del autor de *Fenomenología del espíritu* siempre podremos adherirnos a la ruptura materialista de Marx pero conservando –como lo hace el autor de *El capital*– la dimensión dialéctica de la propuesta hegeliana. Tendremos entonces un materialismo del sujeto, una dialéctica del hacer en situación o del hacer histórico, una filosofía de la praxis entendida no sólo como acción consciente o revolucionaria sino –más radicalmente– como acción *poiética* y significativa: como actividad fundacional del ser o expresión del ser en movimiento, como historia, como hazaña de la libertad.

Sin embargo el problema que encuentro en Hegel no es tanto su idealismo, que por ser dialéctico es en verdad muy fácil de invertir, sino el que el alemán propone una dialéctica cerrada. Curso que él observa en su totalidad pues sitúa su propia atalaya en el fin de la historia. Véase al respecto la última frase de la cita anterior: “es real por medio de su desarrollo y de su *fin*”.

Y el problema mayor es que Marx y buena parte de los marxistas, marcados por el inminentismo revolucionario del XIX y parte del XX, que parecía anunciar el próximo fin de los tiempos, o cuando menos de los viejos tiempos, se mantuvieron en esa misma perspectiva. No me parece impropio, entonces, regresar a textos añejos y debates que en mi opinión no están concluidos. Y más ahora cuando, por muy buenas

⁵ Véase Armando Bartra, *Tomarse la libertad. La dialéctica en cuestión*.

⁶ Guillermo Federico Hegel, *Fenomenología del espíritu*, pp. 8-16.

razones, Marx está de regreso y estamos debatiendo, entre otras cosas, sus textos sobre la comunidad primitiva y las lecturas que estos escritos han tenido.

*

El movimiento del pensamiento que va de lo abstracto a lo concreto pensado, entendido esto último como síntesis de múltiples determinaciones, lo asume Marx en los llamados *Grundrisse* al referirse al método de la economía política, que por cierto es el mismo que adopta García Linera en el segundo de sus textos al abordar dialécticamente la forma comunidad. Marx se deslinda ahí de Hegel quien, precisamente porque tal es el curso del pensamiento, “cayó en la ilusión de concebir lo real como resultado del pensamiento”.⁷ Para Marx, en cambio, lo real no es “resultado” del pensamiento sino punto de partida, lo que hace de él un pensador materialista.

Sin embargo, sustituir la dialéctica del espíritu por la dialéctica del mundo material (o más expresamente, el curso de la “conciencia” por el curso de la “industria”) no significa tomar distancia respecto del determinismo metafísico que impregna la visión hegeliana del devenir de la conciencia hasta su culminación en el “saber absoluto”. Y es que los borradores incluidos en los *Grundrisse* y en la *Contribución a la crítica de la economía política* sugieren con pocas dudas que para Marx la historia de lo real se comporta igual que la hegeliana historia del espíritu dado que ambas parecen movidas por una dialéctica cerrada y fatalista. Una dialéctica de la necesidad y no de la libertad pues conduce a un fin preestablecido: la realización del espíritu absoluto o la realización de la esencia humana, según sea el caso.

Esta visión teleológica se muestra con claridad en el abordaje marxiano de la comunidad y de la producción mercantil campesina, cuando Marx explica cómo las “categorías simples” que forman parte de las más complejas y concretas “pueden” tener existencia en formaciones sociales “anteriores” que de esta manera aparecen como momentos necesarios y previos a las formaciones “posteriores”, que son entonces “superiores” (Marx las califica de “nivel más elevado”).⁸ Y es que lo *posterior* sólo explica lo *anterior* si es a la vez *superior*, es decir si lo contiene y supera. Esta posición es aún más

⁷ Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador) 1857-1858*, t. 1, p. 21.

⁸ *Ibid.*, p. 23.

evidente cuando Marx juzga a la civilización Inca como “históricamente inmadura”⁹ por haber en ella cooperación compleja pero no dinero:

La sociedad burguesa –escribe Marx– es la más compleja y desarrollada organización histórica de la producción. Las categorías que expresan sus condiciones y la comprensión de su organización permiten al mismo tiempo comprender la organización y las relaciones de producción de todas las formas de propiedad pasadas, sobre cuyas ruinas y elementos ella fue edificada y cuyos vestigios aún no superados continúa arrastrando, a la vez que meros inicios previos han desarrollado en ella su significación plena, etcétera. La anatomía del hombre es la clave de la anatomía del mono [...]. La economía burguesa suministra así la clave de la economía antigua.¹⁰

Si bien esa sección de los *Grundrisse* lo que busca es mostrar cómo las categorías complejas del capitalismo pueden ser explicativas de sociedades anteriores o distintas pero *inferiores*, lo que se nos está proponiendo –como de soslayo– es que la *secuencia y jerarquía conceptuales* son también *secuencia y jerarquía históricas*, de modo que el capitalismo aparece como posterior y superior. Lo que lleva inevitablemente a un concepto teleológico de la historia como proceso unilineal o, si se quiere, multilineal pero en todo caso ascendente –de lo menos desarrollado a lo más desarrollado– que conduce fatalmente al capitalismo. Es decir, la historia como “maduración” y “progreso”, conceptos que por cierto remiten a la biología y al evolucionismo y así asimilan el desenvolvimiento de la sociedad al de la naturaleza.

Y es que la civilización Inca sólo puede calificarse de “históricamente inmadura” si se supone que el capitalismo es destino y forma superior de toda sociedad posible previa al comunismo. Lo que por cierto nos lleva a designar las que existieron antes que el capitalismo o que existen ahora pero no lo son como sociedades “precapitalistas”. Como si el capitalismo ya estuviera prefigurado en su futuro. Razón por la que aplaudo que en los textos de la compilación que nos ocupa García Linera utilice el término descriptivo “no capitalistas” en vez del prescriptivo “precapitalistas”.

Ahora bien, según Marx el capitalismo es destino y forma superior no por su propia naturaleza antagónica y por ser el sistema en el que la alienación deviene absoluta, sino por cuanto ese antagonismo lo vuelve preludio del comunismo y con ello de la plena realización de la esencia

⁹ *Idem.*

¹⁰ *Ibid.*, p. 26.

humana. Dicho de otra manera: si hemos de aceptar el principio de *esperanza*, si en toda sociedad histórica opresiva existe la liberación como posibilidad, es en razón de que, por su propia lógica interna o arrastradas por la expansión del mercado, todas las sociedades marchan indefectiblemente hacia esta antesala del inicio de la “verdadera historia” que es el reino del gran dinero.

Al respecto escribe Marx:

La forma más extrema de la enajenación, en la cual el trabajo, la actividad productiva, aparece respecto de sus propias condiciones y su propio producto en la relación del capital con el trabajo asalariado, es un *punto de pasaje necesario* y por ello contiene en sí, aun cuando en forma invertida, apoyada sobre la cabeza, la disolución de todos los supuestos limitados de la producción, y más bien, produce y crea los presupuestos no condicionados de la producción y, por ello, las condiciones materiales plenas para el desarrollo universal total de las fuerzas productivas de los individuos”.¹¹

De estas líneas se desprende claramente que, dado que no es posible concebir al dolorido y lacerado hombre histórico más que admitiendo también que existe en él la posibilidad de emanciparse y realizar su condición genérica, entonces todos los caminos conducen al capitalismo pues sólo en este orden están contenidas, si bien de manera invertida y enajenada, las condiciones necesarias para la plena actualización de las potencialidades humanas.

El problema mayor con tal propuesta es que detrás del determinismo histórico esbozado por Marx no está la dialéctica como negatividad, como libertad y como proyecto, sino una positividad en el fondo mecánica: el desarrollo de las fuerzas productivas. Un curso progresivo y fechable (pues nos da la medida del tiempo histórico) que se mide por su capacidad de “dominar las fuerzas de la naturaleza” y en un sentido positivo por su capacidad de satisfacer con eficiencia cada vez mayor las necesidades humanas y derrotar así a la escasez.

En descargo de Marx cabe mencionar que su determinismo materialista resultó una postura interpretativa discutible, pero sin duda exitosa y persistente. Así, un siglo y medio más tarde de que Marx redactara la *Contribución a la crítica de la economía política* el esbozo de la historia humana que construye el biólogo Jared Diamond se sustenta en una suerte

¹¹ *Ibid.*, p. 479 (las cursivas son mías).

de determinismo medioambiental y en el análisis del desarrollo progresivo medible y fechable de las técnicas con que las diferentes sociedades han dominado a la naturaleza. Un enfoque que le permite sostener que su interpretación del devenir humano es tan “científica” como lo son las ciencias naturales y terminar su extenso libro con la frase: “Los estudios históricos sobre las sociedades humanas pueden realizarse de forma tan científica como los estudios sobre los dinosaurios”.¹²

Otra es la posición del húngaro György Márkus, discípulo de Lukács, quien considera que para Marx

los medios de producción son la vara de medición del desarrollo, que puede ser definido, entonces, con el rigor de una ciencia natural. Así el paradigma de la producción establece una conexión supuestamente empírica entre la idea teórica de la continuidad histórica y la idea claramente valorativa del progreso... Es sin embargo altamente problemática la noción de acumulación [...] profundamente impregnada de imaginación biológica [pues] lo que es “objetivamente” una mejora, un “progreso” de las fuerzas productivas bajo un conjunto dado de relaciones de producción, puede aparecer como una regresión desde el punto de vista de otra sociedad.¹³

Sin desechar el estudio de las técnicas (y aun su ordenación en términos de eficacia siempre respecto de ciertos fines culturalmente determinados), en vez de destacar el progresivo dominio del hombre sobre la naturaleza, la dialéctica histórica a la que yo me afilio –la dialéctica de la negatividad, del proyecto, del deseo– propone la insaciabilidad ontológica de nuestra condición, el perpetuo surgimiento de nuevas necesidades humanas que nos condena al reino de la escasez vocacional, de la escasez elegida. En vez de situarnos en la prehistoria alienada y anunciar la inminente realización del género humano para la que nos ha preparado el desarrollo de las fuerzas productivas, mi enfoque habla de libertad y no de destino fatal; habla del presente histórico –todo presente histórico– como escenario del esfuerzo libertario en vez de anunciar para un futuro poscapitalista el inicio de la “verdadera historia”.

A contrapelo del Marx providencialista de los *Grundrisse*, hay textos del autor de *El capital* que apuntan en otra dirección. Entre ellos los que

¹² Jared Diamond, *Armas, gérmenes y acero. Breve historia de la humanidad en los últimos 13 mil años*, p. 486.

¹³ György Márkus, “Sobre la posibilidad de una teoría crítica”, en *Desacatos*, núm. 23, enero-abril de 2007, pp. 182-183.

plasman sus reflexiones sobre la situación de Rusia y en particular su carta de 1881 en la que responde a otra de Vera Zasúlich.¹⁴

Los borradores de la carta, la propia carta y otros textos relacionados se incluyen en el libro que hoy nos ocupa. Y son ahí incisivamente comentados tanto por Hobsbawm como por David Riazánov y por García Linera. Escritos marxianos y lecturas que abordaré en la sección de este texto referida a la revolución. Me referiré aquí a ellos sólo en lo relacionado con los cambios que encontramos en la visión que de la historia tiene Marx.

La trascendencia de los escritos marxianos sobre Rusia radica en que admiten que –cuando menos en el caso de ese país– es posible transitar de la comunidad agraria al socialismo sin pasar por el capitalismo. Y es que, si no se trata de una concesión menor de Marx –ocasionalmente hay saltos en el férreo curso de la historia– o de una consideración sostenida sólo en la existencia de un capitalismo global que pone sobre la mesa planetaria el tránsito al socialismo *aun* en los “países atrasados”, la escueta respuesta a una misiva circunstancial conduce a una revisión profunda del determinismo teleológico unilineal antes comentado.

Ruptura epistémica trascendente pues supone, también, distanciarse del eurocentrismo y emprender un viraje intelectual y moral descolonizador tan difícil y arriesgado para él como el que cien años más tarde supuso para algunos teólogos cristianos admitir que no hay un solo “pueblo elegido” y que el “evangelio de la obra” (que no el de la palabra, que está en La Biblia) puede leerse tanto en la historia del pueblo judío y de la civilización occidental como en la de otros pueblos, entre ellos los originarios de América.

Y la carta es así de trascendente no sólo porque admite que puede haber varios caminos al socialismo, incluso algunos “cortos”, sino también porque acepta implícitamente que puede haber varios “socialismos”. Pues si hay distintos cursos históricos, y por tanto distintos pasados, habrá también distintos futuros. Dicho de otra manera: la conocida y sorprendente respuesta de Marx conlleva admitir que la necesidad dialéctica de negar lo que nos niega, seguida de la afirmación siempre provisional de nuestro género y de la realización siempre en curso del hombre y sus potencialidades, puede tener más de una vía. O más bien que ha tenido o está teniendo múltiples vías. No en el sentido de que, pese al efecto homogeneizador del colonialismo, sigue habiendo aún diversidad de sociedades, sino en el de que la sociedad contemporánea

¹⁴ Karl Marx, *Escritos sobre la comunidad ancestral*, pp. 181-231.

es contrahecha, plural, abigarrada, desigual en su desarrollo, en una palabra: grotesca... Y en cada uno de sus parajes la opresión es distinta, distintas las rebeldías, distintos los sueños y diferentes los cursos de la emancipación.

La línea argumentativa marxiana que en los *Grundrisse* y en la *Contribución...* lo lleva a afiliarse al finalismo histórico es la misma que sigue para explicarnos que la revisión crítica del cristianismo ilumina el contenido alienado de las religiones anteriores,¹⁵ Y es que el determinismo progresista que adopta en estos textos no surge del análisis teórico del capitalismo en cuanto tal, sino que es una conclusión que deriva del carácter imperativo de su crítica práctica: si la revolución es necesaria y el capitalismo lleva el germen de la revolución, el capitalismo es necesario.

Para el Marx de los *Grundrisse* lo inevitable no es el capitalismo en sí, lo inevitable –lo éticamente inevitable– es la revolución. Aunque en ese momento para él la única revolución verdadera es la que niega dialécticamente al capitalismo, sistema que es, por tanto, su insoslayable antesala.

Pero cuando los “populistas” rusos lo enfrentan a la posibilidad de una revolución emancipadora en un país que no es plenamente capitalista al modo europeo, Marx no duda: prescindamos de lo accesorio, la maduración del capitalismo, y avancemos en lo esencial, el despliegue de la revolución.

En este sentido, el determinismo histórico de algunos textos de Marx no es componente de una teoría sociológica, es componente de un proyecto de transformación radical. Es el intento de soportar en una cierta interpretación del sentido teleológico de la historia lo que en realidad es un imperativo ético y un voluntarismo político o, dicho de otra manera, de dotar de necesidad lo que en el fondo es una hazaña de la libertad. El providencialismo revolucionario se nos muestra entonces como una suerte de “cobijita de Linus” porque, como señala Antonio Gramsci, “cuando no se tiene la iniciativa en la lucha y ésta acaba en una serie de derrotas el determinismo mecánico se convierte en una formidable fuerza de resistencia moral, de cohesión, de perseverancia paciente y obstinada”.¹⁶ “La historia me absolverá”, dijo Fidel Castro durante el juicio que siguió al fracasado asalto al cuartel Moncada en 1953.

¹⁵ *Ibid.*, p. 27.

¹⁶ Antonio Gramsci, *La formación de los intelectuales*, p. 77.

La comunidad según Carlos Marx

Todos, aun los más urbanos, conocemos así sea de lejos comunidades campesinas. Las conocía Marx porque las había en las cercanías de su natal Tréveris, como nos lo recuerda Lawrence Krader.¹⁷ Pero Marx reflexionó ampliamente sobre las comunidades tanto en escritos de juventud como en lecturas que realizó de viejo. Y si bien no las idealizaba sí discrepaba de quienes miraban a las comunidades de la periferia con ojos europeos,¹⁸ y sobre todo de quienes no veían en ellas más que sociedades “estancadas” y dominadas por el conformismo, la pasividad y la falta de “ambiciones”. Con estos adjetivos describía las comunidades de la India un joven terrateniente “modernizante” sobre cuyo peyorativo y anticampesino texto, Marx ironiza entre corchetes.¹⁹ Y es que el autor de *El capital* encontraba en estas sociedades una “ética comunal colectiva”²⁰ que mostraba de bulto la posibilidad de formas menos antagónicas de convivencia humana que las derivadas de la propiedad privada y al final de su vida descubriría –de la mano de los llamados “populistas rusos”– las posibilidades revolucionarias de dichas comunidades.

Pero una cosa es reconocer que los modos de vida de las comunidades rurales *modernas* son inspiradores y que éstas pueden tener un potencial revolucionario, y otra muy distinta proponer la existencia histórica de una comunidad *primordial* de la que provienen todas las sociedades posteriores y presentar esta comunidad arcaica como un orden igualitario armónico y solidario que prefigura el futuro comunista por el que luchamos. Y es que al ser presentada como origen y destino la imaginaria comunidad ideal deviene concepto clave de un determinismo histórico –no importa si unilineal o multilineal– en el que las comunidades realmente existentes no son más que formas en un sentido degeneradas y en otro sentido inmaduras de la *verdadera* comunidad. Imagen de comunidad que deviene una suerte de idea platónica o de tipo ideal weberiano pero dotado de poderes míticos, pues las encontramos de bulto tanto en el principio como en el final (provisional) de la historia.

Enfrentados a un presente desolador en el que no descubren fuentes de inspiración ni realidades luminosas que sustenten la esperanza, los inconformes han buscado siempre alguna garantía de que su afán emancipador

¹⁷ Karl Marx, *op. cit.*, p. 261.

¹⁸ *Ibid.*, p. 644.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 573-574.

²⁰ *Ibid.*, p. 261.

tiene sustento. Primero fueron las utopías: lugares remotos en donde las personas eran felices. Pero circunnavegamos el globo y no encontramos en ninguna parte nuestra Arcadia. Vinieron entonces las ucronías: tiempos futuros en los que la felicidad sería posible.

Sin embargo no es suficiente la descripción fría y racional de un orden utópico o ucronico que produzca bienestar y no sufrimiento. La esperanza necesita carnia, sustento emocional. Y lo encuentra en el mito: la construcción cultural de un pasado que nos funda y al que podemos invocar ritualmente cuando perdemos el rumbo, una luz al comienzo del túnel que nos da fuerza para seguir buscando la luz que debe estar al final. El principio en que se sustenta es muy simple y por ello muy poderoso: lo que fue será.

Un ejemplo de lo que llamaré arqueoutopías es la conmovedora búsqueda que emprende Riane Eisler para sustentar la idea de que si hubo alguna vez una sociedad sin dominación y sustentada en un paradigma femenino es posible que en el futuro haya otra sociedad semejante. En *El cáliz y la espada* la autora encuentra en el paleolítico y presidida por el culto a La Diosa

un tipo muy diferente de organización social [que] no encaja en el paradigma convencional [...] basado en un ser dominador [...]. Otra alternativa para la organización humana: una sociedad solidaria en la que ninguna de las mitades de la humanidad está sobre la otra, y donde la diversidad no equivale a inferioridad o superioridad.²¹

Descubrimiento trascendente pues le sirve “para saber no sólo lo que los seres humanos eran, sino también lo que pueden llegar a ser”. He aquí el principio de las arqueoutopías: si fue será

La cuestión no está en si los datos de Eisler son fidedignos sino en que su búsqueda responde al deseo de fundar en un pasado verificable la viabilidad de una utopía feminista. Y *El cáliz y la espada* encuentra lectores porque es políticamente correcto, porque dice lo que queremos oír. En su comentario al libro, la escritora Isabel Allende es clara en las razones por las que lo encomia: “Eisler *prueba* que el sueño de la paz no es una utopía imposible. *En verdad hubo* una época muy antigua en que prevalecieron la participación, la creatividad, el afecto [...]. Donde reinaba una Diosa benevolente”.²²

²¹ Riane Eisler, *El cáliz y la espada. La mujer como fuerza en la historia*, pp. 6, 32.

²² *Ibid.*, “Contraportada” (las cursivas son mías).

La reacción de Marx a ciertos trabajos históricos y etnográficos aparecidos en su época es semejante a la de la novelista chilena. En Georg von Maurer encuentra alentadoras señales de comunidades campesinas ancestrales en Alemania, pero es sobre todo en *La sociedad primitiva*, de Lewis H. Morgan, donde se le revela una gens arcaica aún no contaminada por la propiedad y donde se realizan los valores colectivistas que él desea para el futuro.

Respecto del encuentro de Marx con Morgan, dice García Linera en el libro que motiva estas reflexiones que el descubrimiento de relaciones comunistas en la comunidad arcaica “abre la posibilidad y la necesidad de la revolución comunista en el mundo”,²³ y Kraeder recoge la misma conclusión: en la gens ancestral “existió el modelo de sociedad que el hombre reconstruirá una vez haya superado la deformación que ha impuesto a su carácter el estado de civilización”.²⁴

La tesis de la conexión entre pasado remoto y próximo futuro es efectivamente de Morgan y la formula en los últimos párrafos de su extenso libro:

El destino final de la humanidad no ha de ser una mera carrera hacia la propiedad, si es que el progreso ha de ser ley del futuro como lo ha sido del pasado [...]. La disolución social amenaza claramente ser la terminación de una empresa de la cual la propiedad es el fin y la meta, pues dicha empresa contiene los gérmenes de su propia destrucción. La democracia en el gobierno, la fraternidad en la sociedad, la igualdad de derechos y privilegios y la educación universal anticipan el próximo plano más elevado de la sociedad, al cual la experiencia, el intelecto y el saber tienden firmemente. Será una resurrección, en forma más elevada, de la libertad, igualdad y fraternidad de las antiguas gens.²⁵

Partes sustantivas de este texto son recogidas por Marx en sus apuntes etnológicos,²⁶ y con él, citado en extenso, termina el libro de Federico Engels *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Y es que ése es el argumento que les hacía falta a los amigos. Con el “socialismo científico” creían haber demostrado, por una parte, el carácter contradictorio y percedero del capitalismo, y, por otra, que éste contenía en su seno

²³ Karl Marx, *op. cit.*, p. 112.

²⁴ *Ibid.*, p. 282.

²⁵ Lewis H. Morgan, *La sociedad primitiva*, p. 544.

²⁶ Karl Marx, *op. cit.*, p. 403.

las condiciones del comunismo como sociedad en la que la abundancia haría por fin viable la libertad, la igualdad y la fraternidad. Pero hasta ahí podía llegar la crítica de la economía política. Tendrían que ser la historia y la etnografía las que aportaran el elemento faltante: el comunismo era posible no sólo porque el capitalismo lo anunciaba en forma negativa sino también porque la comunidad arcaica lo prefiguraba de manera positiva. ¡Como anillo al dedo!

“Morgan descubrió de nuevo, y a su modo, la teoría materialista de la historia, descubierta por Marx cuarenta años antes”, escribe Engels en el Prefacio a la primera edición de *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, y en el segundo prólogo compara su aporte con el que representaron la teoría de la evolución de las especies de Darwin y la teoría de la plusvalía de Marx.²⁷ De hecho Engels difunde con más amplitud que su autor los hallazgos de Morgan, pues mientras que *La sociedad primitiva*, publicado en 1877, tiene recepción hostil y mala distribución, *El origen de la familia...*, el libro en que Engels reproduce las ideas de Morgan a partir de las notas de lectura de Marx, se publica en 1884 y rápidamente se traduce al italiano, al francés, al danés y al rumano. Y es que —sostiene Carmelo Lisón— “*la sociedad primitiva* se convirtió en la biblia antropológica para los marxistas.”²⁸

El problema con esta adopción está en que el armonioso comunismo arcaico con “libertad, igualdad y fraternidad” que postulaba el estadounidense y hacen suyo los alemanes es poco verificable. Dice al respecto Lévi-Strauss que es necesario

ayudar a la etnografía a liberarse del residuo filosófico que el término “primitivo” arrastra todavía tras de sí. [Se dice que] una verdadera sociedad primitiva debiera ser armoniosa. [Pero] hemos visto, por el contrario, que en una vasta región del mundo [...] aquellas sociedades que podían parecer las más auténticamente arcaicas están todas deformadas por discordancias.²⁹

Pero esto no es lo más grave. Marx y Engels también se adhieren a la visión de la historia lineal, por etapas sucesivas, que propone Morgan y que en *La sociedad primitiva* desarrolla para las primeras fases, es decir para el salvajismo y la barbarie.

²⁷ Federico Engels, “El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado”, en K. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, vol. II, pp. 3, 18.

²⁸ Carmelo Lisón Tolosana, “Prólogo”, en Lewis H. Morgan, *op. cit.*, p. 59.

²⁹ Claude Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, p. 107.

Con esta adhesión empieza Engels *El origen de la familia...*: Morgan “fue el primero en introducir un orden preciso”, dice. Misma anuencia que encontramos en los textos de Marx sobre la sucesión de los modos de producción. Y así lo reconoce Krader: “El punto más importante que [Marx] tomó de Morgan concierne a la periodización de la historia”.³⁰

Una periodización que Morgan construye en gran medida etnográficamente, es decir analizando sociedades “primitivas” que, ordenadas según su mayor o menor grado de rusticidad, nos debieran dar la clave de las sucesivas sociedades históricas. Método analógico en el que, por simple deducción, lo sincrónico deviene diacrónico a partir de la hipótesis –no verificable– de que las sociedades de nuestros contemporáneos “otros” son simples e inferiores, y que la historia marcha siempre de lo simple a lo complejo y de lo inferior a lo superior.

Más que la crítica al fatalismo histórico que ya formulé en el apartado anterior, me interesa aquí profundizar un poco más en esta aparente necesidad que sienten muchos libertarios de encontrar el lugar en el presente o el tiempo en el pasado en que nuestra utopía se muestra de carne y hueso.

Yo no siento esa necesidad. Y no la siento quizá porque no pienso la utopía en términos de sistema. Me explico. Es entendible que para quienes la utopía es un orden, un “modo de producción” que en vez de injusticia y opresión produce equidad y libertad, sea necesario saber que más allá de los sueños y de los planos constructivos hay en el pasado o en los arrabales del sistema sociedades organizadas y duraderas que prefiguran el mundo otro.

Para mí la utopía es una manera de ser en el tiempo, un modo de la subjetividad, una praxis deseante y liberadora que ciertamente se despliega mejor en unos contextos sociales que en otros y que el capitalismo ha tenido reprimida y bocabajeada pero cuya clave no está en esos contextos sino en el modo de vivirlos. Para mí la utopía es más *phatos* que *ethos*, de modo que la convicción de que la utopía es posible se ratifica –todos los días y en todas partes– cuando descubro subjetividades liberadas tanto en mí como en mi derredor. Porque la generosidad, la solidaridad, el cuidado, el don, el acto creativo y gratuito tienen existencia aquí y ahora. Quizá su existencia es más potente en momentos de intensa acción colectiva como el movimiento juvenil de 1968, la solidaridad en el sismo de 1985, las izquierdas reunidas en el primer Aguascalientes de 1994, las grandes marchas y el plantón del Monumento a la Revolución en 2012... Pero

³⁰ Karl Marx, *op. cit.*, p. 266.

en verdad donde menos se espera salta el Duende, llega el Mesías, nos atrapa el éxtasis libertario... Y es que para los utopistas del sujeto la comunidad no está en el pasado, en el futuro o en las orillas; sabiéndola descubrir la comunidad está en todas partes.

Otra virtud del utopismo del sujeto, del utopismo como vivencia es que las experiencias utópicas realmente existentes están siempre contaminadas, son utopías sucias, imperfectas además de efímeras. De modo que a quienes creemos en ellas no nos desazona demasiado descubrir que en verdad nunca hubo una edad de oro y que en todas las sociedades conocidas hay antagonismos. Es el nuestro un utopismo con tirones, desgarraduras y desencuentros. Un utopismo mucho más seductor que los altermundismos tersos, impolutos, idílicos a la vez que programáticos y regulados con los que a veces sueñan –si es que sueñan– los utopistas aburridos y bien peinados.

*

A la comunidad arcaica o ancestral se refieren todos los textos de Marx agrupados en el libro que comentamos y también las presentaciones de Hobsbawm, García Linera, Riazanov y Krader. El grueso son recuentos históricos o etnográficos difíciles de reseñar, sin embargo el tema se desarrolla de manera sistemática en el capítulo VI del libro *Forma valor y forma comunidad*, de García Linera, que es el texto con el que cierra la compilación. De éste me ocuparé.

Más tratado que ensayo, el escrito aborda la comunidad como “forma social de la producción” que corresponde a una “fase histórica general-abstracta”³¹ y que presenta diversos “tipos”. Hay también en el texto abundante información etnográfica que al final se centra en la proveniente del mundo incaico.

No estamos ante una historia de las comunidades de una determinada región a lo Eric Wolf, ni ante una etnografía casuística como hay muchas, ni ante una descripción sociológica, ni ante un “tipo ideal” weberiano. Estamos ante una construcción dialéctica no urdida por adición de datos sino por desdoblamiento de los conceptos, un constructo intelectual que marcha de lo simple a lo complejo y de lo abstracto a lo concreto-pensado. Como Marx en su obra cumbre lo hace con el modo de producción capitalista, lo que García Linera busca aquí es construir el concepto de comunidad

³¹ *Ibid.*, p. 714.

mostrando su lógica inmanente: no lo que hay en ella de fáctico sino lo que hay en ella de necesario. En otras palabras, trata de construir un modelo. No un modelo general, abstracto y vacío sino un modelo universal en sentido estricto, un modelo concreto-pensado en el que se sintetizan múltiples determinaciones y mediaciones. Nada más y nada menos.

En consecuencia, el texto sigue el guión de *El capital* de Marx: empieza con el *proceso inmediato de trabajo* en su determinación técnica y sin hacer explícitas las relaciones sociales que lo aprisionan, y que en el caso de la comunidad más bien lo complementan. De esta abstracción pasa al más concreto *proceso de producción* atendiendo ya a las relaciones sociales en las que se inscribe para más adelante abordar en toda su complejidad el proceso de *producción y circulación como un todo*.

Pero a diferencia de *El capital*, García Linera no termina ahí pues se ocupa también de los procesos de *disolución de la comunidad* y de su tránsito a formas en las que el trabajador y su “laboratorio natural” ya no están unidos sino separados. Concluye con algunas observaciones sobre otra posible transición de la comunidad, aquella que –*revolución* mediante– la conduce hacia una forma superior, hacia el llamado comunismo.

Particularmente interesante es el desglose de la comunidad en *tipos* donde su racionalidad básica opera a través de diferentes mediaciones. También lo es que al abordar la comunidad como forma social el autor despliegue no sólo la producción y la reproducción físicas sino también la producción *simbólica*, mostrando determinaciones económicas pero igualmente *culturales* que en su texto remiten fundamentalmente al imaginario colectivo de los pueblos andinos.

No estamos ante un ocioso ejercicio intelectual o ante un esfuerzo puramente académico. La importancia de reflexionar sobre la forma comunidad radica en que, aun si la historia fuera multilineal, como posiblemente pensaba Marx y como pensamos Hobsbawm, García Linera y yo, la comunidad pareciera estar al principio y al final, ser origen y destino. Punto en el que yo me desmarco no porque discuta las evidencias etnográficas que lo sugieren o dude de que los lazos comunitarios que hoy están fracturados habrán de fortalecerse, sino por lo que la imagen tiene de teleológica.

Pero la comunidad no está sólo en el *pasado* que imaginamos y quizá en el *futuro* que soñamos. Las comunidades existen y resisten en el *presente*. Y no sólo las de base agrícola sino también todo tipo de colectivos. Entonces, más que una labor científica sobre las premisas inmutables de lo que algún día *fue* y algún día *será*, avocarse al estudio de la forma

comunidad es emprender una reflexión sesgada sobre lo que hoy día *es* y lucha denodadamente por seguir siendo.

Y para estos colectivos en resistencia ciertamente la comunidad es pasado y es futuro. Pero lo es bajo la forma del *mito* y la *utopía*. Imagen ésta de la que no me desmarco sino que por el contrario me aflijo.

Debo reconocer que simpatizo con los acercamientos de García Linera a la comunidad, entre otras cosas, porque hace algunas décadas emprendí un trabajo semejante pero referido a la economía campesina.³² Y también porque, tanto para él como para mí, el interés no estaba en la teoría –uno– acerca de la comunidad y –otro– acerca del campesinado sino en la presencia práctica, efectiva, de movimientos comunitarios y campesinos en nuestros respectivos países.

He de señalar también las inevitables limitaciones que encuentro en esfuerzos como el de García Linera y el mío. Y es que el método de Marx en *El capital* funciona para un tipo de sociedad como la capitalista en la que, mediante un vuelco trascendente que transformó sociedades *con* mercados en sociedades *de* mercado y *para* el mercado, la economía se impuso sobre el resto de las relaciones sociales haciendo del orden del gran dinero un “modo de producción” en sentido estricto. Y el mercado capitalista es autorregulado, es decir que se reproduce sobre la base de sus propias premisas, de modo que puede ser pensado como un modelo económico. Ciertamente se trata de un modelo cuya reproducción es intrínsecamente contradictoria, lo que significa que contiene el germen de su propia negación, pero un modelo económico al fin.

En toda sociedad encontramos trabajos para satisfacer necesidades y encontramos alguna forma de intercambio. Es decir que en toda sociedad hay un determinado modo de producir, hay lo que hoy llamamos economía. Pero estas “economías” no están ahí escindidas del resto de la vida social, no cobraron vida propia y no operan como autómatas y autócratas que todo lo controlan y todo lo regulan. Por fortuna las sociedades no capitalistas –justas o injustas, fracturadas o cohesivas– no son sólo *modos de producción o formas de producción*, son *modos de vida* en los que lo simbólico y lo material, lo físico y lo metafísico, la razón y el sentimiento, el sueño y la utopía no están escindidos.

No es que sea impertinente abordarlas como modos o formas económicas –que también lo son– y, siguiendo un método comparativo y a veces histórico-genético, estudiar su parentesco con el capitalismo. Tarea que

³² Véase Armando Bartra, *El capital en su laberinto. De la renta de la tierra a la renta de la vida*, pp. 193-280.

hizo Marx y que en parte puede leerse en el libro que nos ocupa. Lo que es impertinente en estos casos, y en cambio es válido para el caso del capitalismo, es buscar la *clave* explicativa de las sociedades no capitalistas en un modelo económico sobre el que se apoya todo lo demás. Si la metáfora estructura-superestructura funciona mal para la sociedad burguesa funciona peor para las otras.

¿Se puede hacer la “economía política” de la comunidad? Se puede. Y es útil hacerlo, como se ve en el trabajo de García Linera. Pero aquí el camino metodológico de *El capital* puede resultar una camisa de fuerza pues la secuencia y mediaciones lógicas que valen para un orden esencialmente económico pueden no servir para uno que no lo es. O más bien pueden darnos una imagen falsa o cuando menos unilateral y distorsionada de esos complejos y polifónicos mundos de vida. Vida que se hace borrosa cuando los miramos por el estrecho ojo de la cerradura económica.

La unilateralidad que conlleva privilegiar la dimensión productiva para entender mundos de vida no capitalistas la encuentro en la afirmación de García Linera de que los cazadores recolectores son sociedades de la “abundancia” y donde “no hay ‘escasez’ generalizada desde el punto de vista de sus propias apetencias creadas socialmente”. Lo que parece inobjetable si aceptamos la premisa de la que parte: “La escasez y la abundancia son cualidades de la *reproducción material* de los individuos socialmente engendradas”.³³

Pero sucede que la reproducción de las sociedades es material y espiritual, y aun la material rebasa con mucho la económica, de modo que habría que darle a los términos abundancia y escasez otro sentido. Pienso, por ejemplo, que los recolectores y cazadores están —como todos lo estamos, pero ellos a su modo— transidos por la escasez metafísica que nos define como humanos: la escasez en el espacio que nace del descubrimiento del “otro” como ajeno, la escasez en el tiempo que conlleva el reconocimiento de nuestra propia finitud. No creo equivocarme si pienso que los recolectores cazadores chocaban de vez en cuando unos con otros, los asustaba en ocasiones la furia de la naturaleza, sentían deseos y quizá le tenían miedo a la muerte... Vivencias de escasez en el sentido que Jean-Paul Sartre le da a la *raretè*, que sin duda estaban ahí aunque “económicamente” su relación “oferta-demanda” fuera de “abundancia”.

Las comunidades son mucho más que formas económicas e incluso mucho más que congregaciones humanas, son también entrevero de per-

³³ García Linera en Karl Marx, *op. cit.*, pp. 733-734 (las cursivas son mías).

sonas y cosas, vivos y muertos, recuerdos y anticipaciones. Tan poblado de magia y objetos animados como el cuarto de un niño, el mundo de una comunidad no es ni pura economía ni inerte receptáculo, sino su ser ante sí, su exteriorización, su mundanidad...

La comunidad realmente existente ha tenido siempre buena prensa entre los de izquierda. Salvo en el marxismo, que diagnosticó tempranamente su muerte... aunque anunció su futura resurrección. Llamen la atención los escritos de Marx y Engels sobre Rusia y en particular la carta a Vera Zasúlich y sus borradores, contenidos en la compilación que nos ocupa, porque ahí los fundadores le conceden algún futuro a *mir*, a la comunidad rural de ese país. Pero para otros pensadores contestatarios no había lugar a duda: la comunidad estaba ahí, resistiendo, era una fuerza revolucionaria y su comunismo prefiguraba el futuro.

Era claro para los rusos, que después hicieron una revolución campesina. Desde mediados del siglo XIX “populistas” como Tkachëv sostenían que: “Nuestro pueblo en su inmensa mayoría está penetrado por los principios de la propiedad en común; nuestro pueblo, si puede expresarse así, es comunista por instinto, por tradición”.³⁴

De esta misma corriente, Chernichevski escribía: “Queremos que la tierra pertenezca al país y no al individuo; que cada comunidad tenga su tierra parcelaria, que no existan propietarios individuales [...]; que cada ciudadano pueda hacerse miembro de una comunidad agrícola. Queremos que se conserve el régimen de posesión comunal de la tierra”.³⁵

Pocos años después, en *Estatalidad y anarquía*, Mijail Alexandrovich Bakunin descubre un pertinente toque ácrata en el comunismo de los campesinos:

El primer rasgo y el principal [del ideal ruso] es la convicción de todo el pueblo de que la tierra, toda la tierra, le pertenece al pueblo, el cual la riega con su sudor y la fertiliza con su propio trabajo. El segundo, igual de importante, que el derecho al usufructo de la tierra no le pertenece al individuo, sino a toda la comunidad campesina, al *mir*, que la reparte temporalmente entre individuos; el tercer rasgo es la casi absoluta autonomía, la autoadministración comunal y, como consecuencia de ello, la actitud decididamente hostil de la comunidad campesina ante el Estado”.³⁶

³⁴ Citado en K. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, t. II, p. 47.

³⁵ Citado en S. Trapeznikov, *El Leninismo y el problema agrario campesino*, p. 55.

³⁶ *Ibid.*, p. 58.

También era claro el papel de la comunidad para los mexicanos que hicieron igualmente una revolución campesina. Escribía en 1911 Ricardo Flores Magón, líder de un partido político ácrata de gran peso ideológico en la primera y segunda décadas del siglo xx:

La vida de la población rural era [...] casi comunista. El apoyo mutuo era la regla [las] casas eran construidas por los vecinos [...], las cosechas eran levantadas por todos [...]; de uso común eran las tierras, las fuentes, el lago [...], el bosque [...]. La moneda no era necesaria [...]. Se ve pues que el pueblo mexicano es apto para el comunismo porque lo ha practicado.³⁷

Años después Felipe Carrillo Puerto, líder del socialismo maya triunfante en Yucatán entre 1921 y 1923, escribía:

Nuestra primera tarea ha sido distribuir las tierras [...]. Esta tierra no se da a ningún individuo [...] pertenece a la comunidad. [La] distribución [...] está teniendo consecuencias de largo alcance. [Y] lo más importante ha sido el surgimiento de una nueva vida [...] una nueva existencia política, con organizaciones y problemas comunales.³⁸

Respecto de la comunidad andina decía José Carlos Mariátegui, a quien en esta compilación se refiere brevemente García Linera pero que quizá debiera ser abordado con más amplitud:

Las comunidades, que han mostrado bajo la opresión más dura condiciones de resistencia y persistencia realmente asombrosas, representan en el Perú un factor natural de la socialización de la tierra. El indio tiene arraigados hábitos de cooperación. Aun cuando de la propiedad comunitaria se pasa a la apropiación individual [...], la cooperación se mantiene; las labores pesadas se hacen en común.³⁹

En el segundo tercio del siglo xx el aymara boliviano Fausto Reinaga, reivindica el indianismo y la comunalidad: “Nosotros, miles de años antes de Marx, Lenin, Mao, creamos la ‘comunidad’, base del comunismo; donde la ética cósmica era más que el ‘imperativo categórico’ de occidente. El

³⁷ Benjamín Maldonado Alvarado, *La utopía de Ricardo Flores Magón*, pp. 45-46.

³⁸ Armando Bartra, *Zapatismo con vista al mar. El socialismo maya de Yucatán*, pp. 47-49.

³⁹ José Carlos Mariátegui, *Ideología y política*, pp. 42-43.

‘ama llulla, ama súa, ama khella’ exigía de cada uno toda su capacidad, y satisfacía a todos todas sus necesidades”.⁴⁰

Las revoluciones africanas de liberación nacional de mediados del siglo pasado, que en algunos casos intentaron transitar a lo que entendían por socialismo africano, fueron todas enfáticamente comunales. Julius Nyerere, presidente de Tangañica, sostenía que “El primer paso debe ser recuperar nuestra antigua actitud mental. En nuestra sociedad africana tradicional éramos individuos dentro de una comunidad. Cuidábamos de la comunidad y la comunidad cuidaba de nosotros.”⁴¹

George Padmore, de Ghana, decía: “Nuestro punto de partida debe ser la tierra con su propiedad y su producción comunales y su factor de autoayuda cooperativa. Ésta es la piedra básica sobre la cual hemos de construir el nuevo tipo de sociedad socialista en Ghana.”

Un delegado del Congo Leopoldville al Coloquio de Dakar de 1962, sintetiza la idea: “El socialismo africano es el florecimiento completo del individuo mediante el florecimiento de la comunidad en la que eligió vivir y trabajar.”

Ya va siendo hora de que el marxismo se reconcilie del todo con la comunidad. Y en esta reconciliación el libro que nos ocupa tendrá sin duda un papel importante. Si lo logramos, bien por el marxismo. Si no..., el problema será nuestro, pues me temo que a las comunidades no les importamos demasiado.

La revolución según Carlos Marx

En el fondo, la cuestión de la comunidad es la cuestión de la revolución. Porque en términos sociales todas las revoluciones triunfantes del siglo xx, incluyendo las de “liberación nacional”, fueron revoluciones campesinas de base comunitaria. Y en lo que vamos del XXI las revoluciones más creativas y estimulantes, que son las de la franja andino-amazónica del continente americano, también han tenido por protagonistas mayores a los campesindios comunitarios.

Si leemos los innumerables borradores y luego la versión final, veremos que Marx sufrió para responderle adecuadamente a Vera Zasúlich. No tanto, pienso yo, porque estaba viejo y enfermo, sino porque se enfrentaba

⁴⁰ Fausto Reinaga, *La revolución india*, p. 445.

⁴¹ Julius K. Nyerere, “Ujamaa: base del socialismo africano”, en William H. Friedland y Carl G. Rosberg Jr., *África socialista*, p. 365.

con la posibilidad concreta de la revolución. Y a la vez se enfrentaba con sus propios fantasmas. Pongámonos en sus zapatos: ¿Es posible que la lectura de los libros en que invertí toda mi vida inhiba a los revolucionarios realmente existentes en vez de estimularlos? ¿Es posible que *El capital*, que debiera ayudar a la caída del sistema, se lea como una fatalista “filosofía de la historia” que condena a los pueblos a décadas de sufrimientos inauditos antes de que sea oportuno liberarse?

La respuesta de Marx, a la que llega trabajosamente, es, sin embargo, contundente: sí, la revolución puede hacerse aun en países “atrasados”. Si hay el hartazgo social y las energías populares para ello, hágase la revolución... y luego vemos.

Edito, a continuación, algunos fragmentos de la carta, sus borradores y textos anteriores que van en el mismo sentido:

Si Rusia sigue marchando por el camino que viene recorriendo desde 1861 desperdiciará la más hermosa ocasión que la historia ha ofrecido jamás a un pueblo para evitar todas las fatales vicisitudes del régimen capitalista [...].⁴² Lo que pone en peligro la comuna rusa no es una fatalidad histórica, ni una teoría: es la opresión por el Estado y la explotación por [los] capitalistas [...].⁴³ Al apropiarse de los resultados positivos de ese modo de producción [(el capitalista)], Rusia estará entonces en condiciones de desarrollar y transformar la forma todavía arcaica de su comuna rural en vez de destruirla.⁴⁴ (Pero todo esto será posible) sólo en medio de un levantamiento general.⁴⁵

Estas reflexiones molestaron mucho a marxistas ortodoxos como Plejanov. Y aun hoy resultan incómodas para historiadores tan sólidos como Hobsbawm, quien en la compilación que nos ocupa despacha como si fuera un malhadado tropezón intelectual en la trayectoria de Marx lo que otros vemos como una fractura epistémica. Escribe Hobsbawm:

Es interesante que —un tanto inesperadamente— sus puntos de vista se inclinaran hacia los narodnikis, quienes creían que la comunidad aldeana rusa podía proporcionar la base para una transición al socialismo sin su desintegración previa causada por el desarrollo capitalista. Este punto de vista no condecía

⁴² Karl Marx, *op. cit.*, p. 210.

⁴³ *Ibid.*, p. 199.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 197.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 189.

con la tendencia natural del pensamiento histórico anterior de Marx y no fue aceptado por los marxistas rusos [...] o por los marxistas posteriores y, en todo caso, probó ser infundado.⁴⁶

Lo más contundente de este párrafo es la frase final: “en todo caso probó ser infundado”. ¿Pero de verdad el tiempo invalidó la apuesta *narodniki* que Marx hace suya? Pienso que no. Considero que lo ocurrido tres décadas después le dio la razón.

El *mujik*, el campesino ruso, era experto en insurrecciones. A fines del siglo XVIII protagonizó 300, entre 1826 y 1861 casi 200 alzamientos y después de la reforma de ese último año las revueltas siguieron. Durante las primeras décadas del siglo XX, pero sobre todo en 1905 y 1917, las hachas airadas de los *mujiks* no dejaron de derribar cercados. Y los campesinos, junto a los obreros, que eran minoría en Rusia, tumbaron a los zares e hicieron la revolución.

¿Infundada la apuesta de Marx? En Rusia hubo revolución, la primera revolución socialista de la historia, y la hicieron, entre otros, los *mujiks*, cuya base era el *mir*. La comunidad campesina rusa sirvió para hacer la revolución. Aunque ciertamente no sirvió para edificar el socialismo ruso. Lo que más que hablar mal de la comunidad habla mal de un socialismo realmente existente que no se edificó con base en lo que había en Rusia de comunidad vital sino sobre sus ruinas.

Varios autores, entre ellos Teodor Shanin⁴⁷ y más recientemente Lorena Paz Paredes, han documentado el persistente desencuentro entre los bolcheviques y los campesinos. Una discordancia que, en parte, se origina en la lectura que Vladimir Ilich Lenin hizo de Marx. Desafección que tuvo un alto costo para las mujeres y los hombres de la tierra, quienes fueron masacrados en la guerra que el poder soviético desató contra las fuerzas del anarquista agrario ucraniano Néstor Majnó. Pero también pagó un elevado precio la revolución, que estrenó con las comunidades campesinas un centralismo y un autoritarismo que a la postre hicieron del socialismo soviético una cruel caricatura de la utopía realizada.

En *Tierra y libertad. Populismo y marxismo en las revueltas campesinas rusas de los siglos XIX y XX*, escribe Paz Paredes:

⁴⁶ *Ibid.*, p. 43.

⁴⁷ Teodor Shanin, *La clase incómoda. Sociología del campesinado en una sociedad en desarrollo (Rusia 1810-1925)*.

Ya en el poder los bolcheviques se siguen lamentando del “atraso rural” y evidenciando su torpeza para comprender los procesos agrarios, para analizar el comportamiento de los actores rurales, para reconocer la racionalidad productiva campesina. Una y otra vez se hace evidente la ceguera de los marxistas rusos frente a realidades agrarias profundas que no encajan con sus urgencias “socialistas” de modernidad, progreso y desarrollo.⁴⁸

En lo tocante al potencial revolucionario de las comunidades y de los campesinos, García Linera⁴⁹ coincide con el Marx de la carta a Vera Zasúlich y no con la poco generosa lectura que de ella hace Hobsbawm. Lo que a mi juicio lo aproxima también a la visión de la historia no sólo multilineal sino antideterminista a la que lleva inevitablemente la apuesta del viejo Marx por hacer la revolución donde los pueblos la necesitan y no sólo donde el desarrollo del capitalismo indica.

En 1881 una mujer rusa comprometida con su gente y con su revolución le escribe a Marx una carta. Vera Zasúlich no es uno de los populistas letrados con los que por esos años intercambia ideas el autor de *El capital* y quizá por ello su misiva es de franqueza apabullante. No deja para dónde hacerse. Dice en una de sus partes:

En los últimos tiempos solemos oír que la comuna rural es una forma arcaica que la historia, el socialismo científico, en una palabra, todo cuanto hay de indiscutible, condenan a perecer. Las gentes que predicán eso se llaman discípulos por excelencia de usted: “marxistas”. El más poderoso de sus argumentos suele ser: “Lo dice Marx”.⁵⁰

Y Marx resiente el golpe. ¿Su conclusión de que el capitalismo avanzado es el preámbulo de la revolución puede ser utilizada para desalentar los impulsos revolucionarios de un pueblo donde el capitalismo está en pañales? ¿Qué pesa más, la lectura “científica” de la historia o la voluntad libertaria de la gente? De arranque Marx toma partido por los narodnikis y por la revolución. El resto son esfuerzos más o menos exitosos para hacer embonar sus análisis sobre la comunidad con su insoslayable toma de partido. Hay también en su respuesta un claro deslinde de lo que algunos llamaron “materialismo histórico”, enfoque

⁴⁸ Lorena Paz Paredes, *Tierra y libertad. Populismo y marxismo en las revueltas campesinas rusas de los siglos XIX y XX*, p. 215.

⁴⁹ Véase Karl Marx, *op. cit.*, p. 706.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 180.

cuya pretensión no puede ser otra que descubrir la oculta *razón material* del devenir humano..., después de lo cual todo es providencialismo materialista.

Si en sus diagnósticos sobre el *mir* Marx tartamudea, cuando se trata de desmarcarse del fatalismo no deja lugar a dudas:

A todo trance se quiere convertir mi esbozo histórico sobre los orígenes del capitalismo en la Europa occidental en una teoría filosófico-histórica sobre la trayectoria general a la que se hallan sometidos fatalmente todos los pueblos [...]. Esto es hacerme demasiado honor y al mismo tiempo demasiado escarnio.⁵¹

Estudiando cada uno de estos procesos históricos por separado y comparándolos luego entre sí, encontraremos fácilmente la clave para [explicarlos] Resultado que jamás lograríamos, en cambio, con la clave universal de una teoría general de filosofía de la historia cuya mayor ventaja reside precisamente en el hecho de ser *una teoría suprahistórica*.⁵²

La lectura de *Karl Marx. Escritos sobre la comunidad ancestral* y sobre todo la cotidiana evidencia de que las comunidades —las agrarias y las otras— están en movimiento, ratifican una vieja convicción: la comunidad es, ha sido y será nuestro reducto. No sé si al principio hubo comunidades no contaminadas ni sé si al final —que es el nuevo principio— habrá una gran comunidad universal. Sí sé que el comunalismo, el *nosotros* solidario, es el recurso más potente que hemos tenido y tenemos para resistir la opresión y para reponernos una y otra vez de la recurrente alienación. De modo que no puedo imaginarme un futuro soleado, un futuro cálido y luminoso donde no florezcan las comunidades.

Referencias bibliográficas

- Bartra, Armando, *El capital en su laberinto. De la renta de la tierra a la renta de la vida*, Itaca, México, 2006.
- , *Tomarse la libertad. La dialéctica en cuestión*, Itaca, México, 2010.
- , *Zapatismo con vista al mar. El socialismo maya de Yucatán*, Brigada Cultural Para Leer en Libertad, México, 2010, pp. 47-49.

⁵¹ *Ibid.*, p. 211.

⁵² *Ibid.*, p. 212.

- Diamond, Jared, *Armas, gérmenes y acero. Breve historia de la humanidad en los últimos 13 mil años*, Debate, Barcelona, 2004.
- Eisler, Riane, *El cáliz y la espada. La mujer como fuerza en la historia*, Pax, México, 2005.
- Engels, Federico, “El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado”, en K. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, vol. II, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, s.f.
- García, Linera, Álvaro, “Cuaderno Kovalevski”, “Introducción”, en Karl Marx, *Escritos sobre la comunidad ancestral*, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, La Paz, 2014.
- , “La forma comunidad del proceso de producción. Formas comunales que han precedido al régimen del capital”, en Karl Marx, *Escritos sobre la comunidad ancestral*, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, La Paz, 2014.
- Gramsci, Antonio, *La formación de los intelectuales*, Grijalbo, México, 1967.
- Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, Fondo de Cultura Económica (FCE), México, 1966.
- , *Introducción a la historia de la filosofía*, Aguilar, Buenos Aires, 1961.
- Herzen, Alejandro, *El desarrollo de las ideas revolucionarias en Rusia: el pueblo ruso y el socialismo: carta a Jules Michelet*, Siglo XXI, México, 1979.
- Hobsbawm, Eric, “Introducción”, en Karl Marx, *Escritos sobre la comunidad ancestral*, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, La Paz, 2014.
- Lévi-Strauss, Claude, *Antropología estructural*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1970.
- Lisón Tolosana, Carmelo, “Prólogo”, en Lewis H. Morgan, *La sociedad primitiva*, Ayuso, Madrid, 1971.
- Maldonado Alvarado, Benjamín, *La utopía de Ricardo Flores Magón*, Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca, Oaxaca, 1995.
- Mariátegui, José Carlos, *Ideología y política*, Amauta, Lima, 1969.
- Márkus, György, “Sobre la posibilidad de una teoría crítica”, en *Desacatos*, núm. 23, enero-abril, 2007.
- Marx, Carlos, *Contribución a la crítica de la economía política*, Editora Política, La Habana, 1966.
- Marx, Karl, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador) 1857-1858*, t. 1. Siglo XXI, México, 1971.

- , *Escritos sobre la comunidad ancestral*, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, La Paz, 2014.
- , y F. Engels, *Obras escogidas*, t. II, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, 1952.
- Morgan, Lewis H., *La sociedad primitiva*, Ayuso, Madrid, 1971.
- Nyerere, Julius K., “Ujamaa: base del socialismo africano”, en William H. Friedland y Carl G. Rosberg Jr. *África socialista*, FCE, México, 1967.
- Paz Paredes, Lorena, *Tierra y libertad. Populismo y marxismo en las revueltas campesinas rusas de los siglos XIX y XX*, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, México, 1913.
- Reinaga, Fausto, *La revolución india*, Movil Graf, El Alto, 2001.
- Shanin, Teodor, *La clase incómoda. Sociología del campesinado en una sociedad en desarrollo (Rusia 1810-1925)*, Alianza, Madrid, 1983.
- Trapeznikov, S., *El leninismo y el problema agrario campesino*, Progreso, Moscú, 1976.

EL CAPITAL DESPUÉS DE *EL CAPITAL*

NAVEGACIONES EN TORNO A UN TEXTO CANÓNICO

Aquí, en el autómatas y en la máquina movida por él, el trabajo del pasado se muestra en apariencia como activo por sí mismo, independientemente del trabajo vivo, subordinándolo y no subordinado a él: el hombre de hierro contra el hombre de carne y hueso. La subsunción de su trabajo al capital [...] se presenta aquí como un *factum* tecnológico. El edificio está terminado. El trabajo muerto está dotado de movimiento y el trabajo vivo no es más que un órgano.

Carlos Marx, *Manuscrito 1861-1863*

No hay lecturas ingenuas. A los libros llegamos siempre cargados de expectativas y a veces de prejuicios, más aún si son relecturas, como en mi caso la del primer tomo de *El capital* de Carlos Marx, texto al que en esta ocasión me aproximo desde la atalaya de los temas que hoy me inquietan. Preocupaciones actuales que formulé hace pocos años en *El hombre de hierro. Límites sociales y naturales del capital en la perspectiva de la Gran Crisis*. Ahí sostengo que la tecnología y las formas de cooperación en el trabajo propias del capitalismo tienen un *doble valor de uso*: por una parte deben ser capaces de generar bienes que satisfagan necesidades materiales o espirituales, pues de otra manera no tendrían demanda final, pero por otra deben hacerlo de tal modo que maximicen las ganancias derivadas de la inversión, pues esto, y no la satisfacción de necesidades humanas, es el verdadero motor de la producción capitalista. Y en tanto que interiorizan en su conformación física esta compulsión, *las fuerzas productivas* son en sí mismas *relaciones de producción*.

Esta doble función de los valores de uso forjados por el capital: satisfacer reales necesidades y a la vez pervertirlas para mejor cebar a su amo, convoca, por una parte, a la rebeldía de los trabajadores

esquilmados, y, por otra, a la rebeldía de la humanidad entera. En *El capital* estas reflexiones sólo están presentes de refilón y en la tesitura de la crítica de la economía política. Crítica que, sin embargo, tenía que ser inicial pues sin ella otros ejercicios críticos carecerían de sustento. De la vigencia de ese enfoque marxiano, y también de la necesidad de ir más allá en la línea que sugiero en *El hombre de hierro*, me ocupó en las tesis que siguen.

1. *El capital* es una crítica de la economía política capitalista y no una crítica integral de la sociedad moderna. Pero esta crítica es el inexcusable punto de partida de todas las demás.

Aunque contiene planteamientos que competen a estas disciplinas, la obra magna de Marx no es historia, no es sociología, no es politología, no es análisis de la cultura, y en este sentido, como crítica del capitalismo, está incompleta. Pero mientras vivamos en una “economía mundo” –término acuñado por la escuela de *Los Annales* y empleado por Immanuel Wallerstein–, es decir, en un sistema donde la producción y distribución mercantil de bienes con fines de lucro se erige en el *sujeto automático* de la reproducción social, la crítica radical y sistemática de la economía política será la *clave* para comprender el mundo en que vivimos, sus múltiples contradicciones y las alternativas que nos presenta. La *clave*, no el desarrollo completo de una crítica que por fuerza ha de extenderse a otras esferas.

El capital no es una *historia*, ni el *estudio de caso* de una formación social. *El capital* es la construcción-deconstrucción lógico-estructural de un modo de producción autorregulado y autocontenido que por tanto puede –y debe– ser expuesta bajo la forma de un modelo; no un modelo matemático o formal, sino dialéctico, es decir construido a partir de la negatividad inmanente de los conceptos.

Algunos ven en el marxismo un *economicismo*. Se equivocan. No es que en su crítica Marx privilegie la economía, es que –a diferencia de otros órdenes históricos– en el capitalismo la lógica del mercado se impone efectivamente sobre el resto de las relaciones sociales: el capitalismo es un economicismo. Alienación de la sociedad al mercado, de lo vivo a lo inerte y del hombre a las cosas que sólo puede ser develada mediante la crítica de la hipostasiada economía política del gran dinero.

Pienso que la propuesta crítica de Marx ha sido después desarrollada y actualizada pero como visión sistémica del conjunto social no ha sido superada y menos desechada. Empezado a publicar hace un siglo y medio, *El capital* sigue siendo un libro *canónico*, un texto *fundacional*.

2. No hace falta mucha sapiencia para darse cuenta de que el capitalismo es un sistema social desajustado, corroído por sus inconsistencias, cruzado por contradicciones internas y externas. Y si bien ya duró demasiado, sus víctimas tendemos espontáneamente a pensar que, además de socialmente injusto y ambientalmente predador, el del gran dinero es un orden *percedero*, un orden históricamente *transitorio*.

Por eso la aproximación conceptual al capitalismo tiene que ser una *crítica*. No una *crítica moral*, válida y necesaria a la hora de la acción política contestataria pero que por sí misma no da razón de los problemas de fondo ni de las soluciones radicales que demandan, sino un tipo de crítica que Marx llamó *científica*: un enjuiciamiento riguroso del sustrato económico del sistema que debe su condición de posibilidad y a la vez sus antagonismos ontológicos, tanto los internos, que nacen de su íntima inconsistencia, como los externos, que remiten a su hostil confrontación con el entorno socioambiental. Crítica científica que no es un fin en sí misma y habrá de “devenir mundo”, pues el enjuiciamiento intelectual sólo tiene sentido como instrumento emancipatorio, como “arma de la revolución”.

3. *El capital* no es un *análisis* empírico del capitalismo que opere por descomposición o disección, separando las partes de un todo social fáctico. La obra es, como digo, lo que hoy llamaríamos un modelo. Un *modelo lógico-estructural* para cuya urdimbre sin duda Marx recogió y procesó gran cantidad de información empírica que a veces figura en el texto o en sus notas, pero que fue construido no por la adición o sumatoria de datos o grupos de datos significativos sino —como lo hace Hegel con su sistema— por el desdoblamiento dialéctico de los conceptos. Método que permite marchar de lo abstracto a lo concreto-pensado: proceso de trabajo, proceso de producción, proceso de circulación, proceso global de producción y circulación como un todo; plusvalía, ganancia, interés, renta...

La crítica marxiana de la economía política no es una *historia* ni tampoco una *descripción explicativa* de carácter analítico, sino una *construcción dialéctica*. Un modelo que debiera funcionar como *llave* para decodificar y comprender críticamente los órdenes económicos realmente existentes en tanto que éstos operen con la racionalidad propia del capitalismo.

Sería, pues, impracticable y erróneo colocar las categorías económicas en el orden según el cual han tenido una acción determinante —escribe Marx—. El orden en que se suceden se halla determinado más bien por la relación que

tienen unas con otras en la sociedad burguesa moderna, [por su] conexión orgánica en el interior de la sociedad.¹

4. *El capital* es –como la *Fenomenología del espíritu*, de Hegel– un ejemplo excepcional del arte de las *mediaciones*, es decir del arte de transitar de lo simple a lo complejo y de lo abstracto a lo concreto-pensado desplegando progresivamente nuevas determinaciones conceptuales.

Como el de Hegel, el arte marxista de las mediaciones es un arte *dialéctico* pues, insisto, el enriquecimiento de los conceptos no resulta de añadidos o adiciones sino del impulso *interno* de estos mismos conceptos, por el que una noción simple se niega a sí misma para dar paso a otra más compleja. Y de esta manera vamos avanzando intelectualmente hacia lo *concreto*. Concreción que aquí no hace referencia a lo empírico en sí, ni a su singular y falsamente concreta percepción inmediata, sino a la universalidad múltiplemente determinada.

Lo concreto es concreto –sostiene Marx siguiendo a Hegel– porque es la síntesis de muchas determinaciones, es decir la unidad de lo diverso [...]. El método que consiste en elevarse de lo abstracto a lo concreto no es sino la manera de proceder del pensamiento para apropiarse de lo concreto, para reproducirlo mentalmente como cosa concreta.²

Un ejemplo: el concepto *valor individual* de una mercancía es una abstracción simple a la que niega y trasciende el concepto de *valor social* o *valor medio*, el cual es también negado y trascendido por el de *precio regulador*, cuyo contenido de plusvalía ha sido ajustado a una tasa media, que a su vez es negado por el *precio de venta* en el que ya intervienen la oferta y la demanda. Este último es un concepto complejo y concreto que, sin embargo, sólo se dilucida recorriendo a la inversa todo el camino dialéctico hasta llegar al *tiempo de trabajo individual* invertido en la gestación de la mercancía en cuestión; un producto que a la postre no se intercambiará por el monto que establecimos al principio sino por un multimediado y progresivamente construido *precio de venta*.

Así, la ley del valor se cumple a través de mediaciones dialécticas y sólo a través de dichas mediaciones. Y contra lo que algunos piensan, no deja de cumplirse porque en vez de las mediaciones canónicas operen otras.

Un par de ejemplos más:

¹ Karl Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, p. 267.

² *Ibid.*, p. 259.

Puede ser –y así lo reconoce Marx– que la tasa de ganancia socialmente imperante se aparte de la media que resultaría de dividir la masa total de plusvalía entre la totalidad del capital, pues una parte del trabajo excedente se desvía en forma de renta a la valorización de la propiedad en cuanto tal.

Puede ser también –cosa que no observó Marx pero que yo propongo en un ensayo sobre la explotación del trabajo campesino por el capital–³ que la fuerza de trabajo que es mercantil, pero está vinculada a la economía campesina, se pague sistemáticamente por debajo de su valor, es decir de su costo de reposición, en tanto que el trabajador a tiempo parcial se sostiene en alguna medida gracias a la producción doméstica. Esta posibilidad hace aún más abigarradas las mediaciones por las que fluye la plusvalía, pues significa que el trabajo no asalariado que el campesino realiza por cuenta propia es también explotado por el capital pero a través de la aparente “sobreexplotación” de la fuerza de trabajo que sí sale al mercado, como es expoliado también por la sistemática subcotización de los productos que vende y la recurrente sobrecotización de los que compra. Mecanismo inicuo que los campesinos mexicanos sintetizaron en la férrea Ley de San Garabato consistente en que ellos *siempre* compran caro y *siempre* venden barato.

El curso que va de lo simple a lo complejo es conceptual y no tiene por qué coincidir con el curso económico o histórico de las cosas. En el movimiento dialéctico de las ideas partimos del concepto más inmediato y abstracto, que en este caso es el de *valor individual*, mientras que en la realidad del mercado capitalista lo inmediatamente dado son los *precios de venta*. Ni en la operación económica ni en el devenir histórico el valor individual es punto de partida.

En *El capital* Marx no hace historia y por tanto no trata de explicarnos cómo se conformaron las modernas cotizaciones capitalistas. Tampoco reconstruye econométricamente los mecanismos empíricos que intervienen en la cotidiana formación de los precios. Visto al margen del concepto sistémico del proceso de producción-circulación como un todo, el concepto *valor individual* es una abstracción primaria, como lo es el *proceso de trabajo* tal como aparece en la sección tercera del mencionado tomo I.

Que la secuencia lógica de los conceptos se corresponde también con el curso de una historia que avanza de formaciones sociales simples a formaciones sociales complejas en un recorrido progresivo y necesario

³ Véase Armando Bartra, *El capital en su laberinto. De la renta de la tierra a la renta de la vida*, pp. 193-280.

como lo es el de las ideas en un sistema conceptual es un planteamiento de raigambre hegeliana con el que de joven Marx coquetea: “las leyes del pensar abstracto que se eleva de lo simple a lo complejo corresponden al proceso histórico real”.⁴ Pero que de asumirse plenamente supondría una visión determinista, unilineal y progresiva del devenir social, una “filosofía de la historia”. Idea que yo, como otros muchos marxistas, he criticado⁵ y que años después de que la formulara en la *Contribución a la crítica de la economía política*, en otros textos —entre ellos su correspondencia con los revolucionarios rusos intercambiada en los primeros ochenta del XIX— el viejo Marx rechaza tajantemente calificándola de “teoría suprahistórica”.⁶

5. *El capital* es la piedra angular del marxismo que, a su vez, es el más penetrante y afilado *producto teórico* de un largo periodo de movimientos sociales que arranca simbólica y realmente con la Revolución francesa de 1789 y cuya fase más intensa fue llamada “la primavera de los pueblos”. El de Marx es *uno* de los pensamientos críticos que acompañan estos movimientos y a la postre el más influyente. Otros son los diversos utopismos, el anarquismo, el populismo de los románticos rusos y también concepciones más difusas y entreveradas con el activismo popular como el cartismo y el luddismo que se despliegan en Inglaterra.

El periodo histórico inaugurado por la revolución de 1789 tiene por *protagonistas* a los movimientos sociales. Que ya los había antes, claro, pero ahora aparecen como hacedores de la historia y —en tanto que plebeyos en un mundo de crónicas desigualdades— como progresivamente antisistémicos.⁷ Protagonismo de la multitud —en la que a veces es posible identificar claramente clases sociales— al que se adscribe el marxismo y sin el cual este pensamiento crítico no tendría razón de ser.

Sólo reconociendo que desde fines del siglo XVIII los grandes sujetos colectivos en acción llevan globalmente la voz cantante se entiende por qué para Marx pasar de lo teórico a lo fáctico no es “bajar” los modelos explicativos a la realidad. La conexión entre el pensamiento crítico y el mundo real no está en “aplicar” al capitalismo realmente existente un modelo teórico que ponga de manifiesto la irracional racionalidad inma-

⁴ *Ibid.*, p. 261.

⁵ Armando Bartra, “Contra el providencialismo radicalizar la perspectiva del sujeto”, en *Mundo Siglo XXI*, pp.45-50.

⁶ Lorena Paz Paredes, *Tierra y libertad. Populismo y marxismo en las revueltas campesinas rusas de los siglos XIX y XX*, p. 142.

⁷ Immanuel Wallerstein, *Impensar las ciencias sociales*, pp. 9-26.

nente del sistema para así ya no sólo *describirlo* sino *comprenderlo* en su subyacente necesidad-transitoriedad. Comprender está bien, pero no basta. Encontrar la explicación de las cosas es pertinente y necesario pero al hacerlo nos seguimos moviendo en el nivel del pensamiento.

Apasionado partícipe de la “primavera de los pueblos”, Marx es un *filósofo de la praxis* porque sostiene que el nexo entre el pensamiento crítico y el mundo exterior está en la acción social, en la práctica transformadora sustentada en el pensamiento crítico. Está en la praxis revolucionaria.

Praxis que es *revolucionaria* no porque todos los días convoque a la insurrección sino porque surge de la incompatibilidad del sistema con la libertad y la dignidad de las personas, con la justicia social y ambiental, con la vida. Incompatibilidad que no puede ser soportada indefinidamente, de modo que ha de ser subvertida, que ha de ser revolucionada.

Aunque así lo sugieran las multicitadas *Tesis sobre Feuerbach* de 1845⁸ —que no fueron escritas por un activista social concientizado sino por quien entonces era un joven filósofo hegeliano de izquierda—, en el marxismo la práctica social no es el *punto de llegada* sino el *punto de partida*. No es que los “misterios que descarrían la teoría” se resuelvan en la práctica y que hay que pasar de “interpretar de diversos modos el mundo” a “transformarlo”. Es exactamente a la inversa: los tropiezos de la práctica se superan gracias a la teoría crítica y los trabajadores que todos los días transforman el mundo por cuenta de otros deben también pensarlo críticamente para poder así reorientar su acción y transformarlo en beneficio propio. Y éste es el punto de partida de un texto posterior a las *Tesis...* escrito al alimón con Federico Engels, el *Manifiesto comunista*, discurso claramente político en el que hablan no sólo sus autores sino los obreros organizados a los que dan voz.

Pero en todo caso la ruptura de Marx con Hegel y con el idealismo está en sustituir la dialéctica del pensamiento por la dialéctica de la acción colectiva, una acción al principio titubeante pero que a la postre genera su propio pensamiento crítico, del que es emblema *El capital*.

6. Un modelo crítico —en este caso el de Marx— no deja de servir como instrumento de comprensión y guía de la acción porque las realidades que fueron su punto de partida hayan cambiado, sino porque ya no es capaz de dar razón de las nuevas realidades. En principio un modelo teórico puede ser más persistente que las circunstancias históricas que le dieron origen.

⁸ Karl Marx, “Tesis sobre Feuerbach”, en Carlos Marx y Federico Engels, *Obras escogidas*, pp. 376-378.

Pero un modelo está vivo y se mantiene vigente en la medida en que se *enriquece continuamente* con nuevos elementos. No con nuevos datos, pues es un *constructo* intelectual y no una *descripción* de realidades, sino con nuevas mediaciones lógico-estructurales que lo hacen cada vez más complejo y lo mantienen actual. Hasta que un día la matriz conceptual sea rebasada y el modelo reviente indigestado por realidades inéditas que ya no es capaz de integrar como nuevas mediaciones.

Va un ejemplo de posible y pertinente actualización conceptual. El capitalismo de los clásicos, que además lo veían desde su “centro”, que para ellos estaba en Europa, era un capitalismo que apenas se iba comiendo el mundo: era el capitalismo de la apertura colonial, es decir un capitalismo con *abundancia* relativa de recursos naturales y sociales. El capitalismo de hoy es el del progresivo agotamiento de los bienes naturales y sociales que lo sustentan, es un capitalismo de la *escasez*. Poner al día el modelo no es añadir como dato el enrarecimiento de la tierra fértil, del agua dulce, de los minerales útiles, y por tanto el alza tendencial de las *commodities*, sino desdoblar y complejizar sus relaciones internas a partir de un supuesto nuevo: ¿qué pasa con la formación de los precios y de las ganancias de los capitales si cambiamos la premisa abundancia relativa por la premisa escasez tendencial? ¿El incremento de las rentas y no su paulatina disminución —que es la consecuencia lógica de este nuevo supuesto— se corresponde con lo que realmente sucede? ¿Qué impacto previsible tiene el rentismo incrementado sobre los procesos de acumulación y sobre la depredación de la naturaleza? ¿El capitalismo rentista de la escasez —el que lucra agudizando la escasez— es un capitalismo suicida? ¿En esta dinámica, el Armagedón medioambiental es ineludible... a menos que desmantilemos a tiempo el sistema del gran dinero?...

7. El capitalismo es un *sistema mundo* sostenido en una *economía mundo*, lo que significa que la sociedad moderna es, en esencia, un *modo de producción económico*. Esto es así porque el capitalismo es históricamente excepcional: una manera de producir y distribuir donde la acumulación de capital a través del mercado opera como ciego y sordo motor del sistema, como desalmado *regulador automático*, como *sujeto sin sujeto*.

El mercado capitalista, dice Karl Polanyi en *La gran transformación*, es autorregulado y autorregulador. Así el capitalista es ante todo un sistema económico, pero es además un sistema económico vocacionalmente autosostenido, autosuficiente, cerrado. Un sistema que aspira a consumir sus propios productos y producir sus propios insumos y por tanto cree que

puede romper impunemente los metabolismos sociales y naturales en los que se habían apoyado otros órdenes sociales.

La comprensión crítica de un orden así demanda un modelo también autosuficiente cuyos componentes deriven de sus axiomas y premisas fundamentales. Pero el modelo que da razón del capitalismo nos lo muestra como intrínsecamente contradictorio y perecedero. Lo que a su vez hace que su construcción-deconstrucción teórica por Marx sea un ejercicio radicalmente crítico en tanto que devela lo inevitable de dichas contradicciones y de dicha transitoriedad.

Éste es el modelo que pergeñó Marx en *El capital*, un constructo intelectual cuyo centro son los antagonismos inmanentes del sistema. Contradicciones *internas* de carácter lógico-estructural entre las que destacan la tendencia decreciente de la tasa de ganancia y la desproporcionalidad entre las ramas de la producción.

8. El capitalismo surge *históricamente* en un mundo que se le opone y se le resiste, un mundo al que tiene que *someter y transformar por la fuerza* pues ahí, en ese contexto hostil, se encuentran los recursos naturales y sociales que son sus premisas.

Sin embargo, este desencuentro, esta violenta disputa con el entorno, debería atenuarse y resolverse en la medida en que, por una parte, el sistema se globaliza devorando el planeta todo, y, por otra, el desarrollo tecno-científico le permite autoproverse de los insumos que necesita: generar sus propios recursos productivos y consuntivos.

No es así. La historia muestra que las tensiones entre el capitalismo y su entorno no sólo permanecen sino que con el tiempo se agudizan y envenenan.

La máxima expresión de este perpetuo y creciente desencuentro es la Gran Crisis con que se amanece el tercer milenio: un estrangulamiento civilizatorio en el que se combinan contradicciones económicas internas, como la que se manifiesta en el severo y prolongado ciclo recesivo iniciado en 2008, con contradicciones socio-naturales o externas de las que son emblema el calentamiento global y la crisis climática, pero también la astringencia energética, la escasez-carestía alimentaria, el enrarecimiento de recursos vitales como tierra fértil, agua dulce, clima benévolo, minerales..., todas las cuales se originan en el antagonismo existente entre el expansivo capitalismo y su entorno socio-natural.

La conclusión insoslayable es que el capitalismo es económicamente contradictorio y socialmente injusto –cosas que ya sabíamos desde hace rato– pero también socio-ambientalmente predador e insostenible, cosa que sospechábamos pero que hoy se hace cada vez más patente.

9. Hay creciente evidencia de que el sistema se resquebraja —y quizá se colapsa— por sus contradicciones *internas*, pero también, y sobre todo, por sus contradicciones *externas*. ¿Significa esto que la crítica inmanente de la economía política que desarrolló Marx en *El capital* es un modelo conceptualmente superado e intelectualmente inútil? Pienso que no.

Lo sería si en la construcción del modelo Marx hubiese ignorado por completo toda contradicción que no derivase de sus axiomas y premisas, es decir del propio modelo; si hubiese soslayado toda mediación que no fuese interna.

Pero, como veremos, el capitalismo es un sistema de producción *lógicamente inconsistente y ontológicamente incompleto*, de modo que, por necesidades estrictamente conceptuales, en su construcción-deconstrucción teórica Marx incluyó cuando menos tres mediaciones que vinculan su reproducción con factores externos indispensables, con determinaciones sociales y naturales que no se derivan de los axiomas del sistema pero sin las cuales éste no sería conceptualmente inteligible.

La primera es la sugerencia marxiana de que la *acumulación primitiva*, como apropiación violenta por el capital de recursos, trabajo y excedente económico que no han sido transformados previamente en mercancías ni producidos como tales pudiera no ser sólo *originaria* sino también *primaria* y permanente. Esta posibilidad aparece de soslayo en el capítulo xxv del tomo I de *El capital*, donde se analiza el colonialismo, una modalidad del capitalismo inaugurada en el siglo xvi que no había amainado en tiempos de Marx y que hoy sigue tan campante; un orden periférico “donde no hay más remedio que crear [...] sumisión aplicando remedios artificiales”,⁹ es decir mediante la coacción y la violencia extraeconómica pues “la esclavitud encubierta de los obreros asalariados en Europa exigía, como pedestal, la esclavitud *sans phrase* en el Nuevo Mundo”.¹⁰

La segunda es el reconocimiento de que la *negociación social* de la duración de la jornada laboral —y, por extensión, del salario y de la intensidad del trabajo— es una mediación *histórica* sin la cual no es posible establecer una medida *lógicamente* imprescindible como lo es la tasa de explotación. Magnitud *económica* que, sin embargo, es a la vez *moral*: “el obrero necesita una parte del tiempo para satisfacer necesidades espirituales y sociales cuyo número y extensión dependen del nivel general de

⁹ Karl Marx, *El capital*, t. I, p. 655.

¹⁰ *Ibid.*, p. 646.

cultura”, escribe Marx.¹¹ Y que no se fija, como las otras, por el movimiento de los engranes ciegos y sordos del sistema sino a través de la *lucha de clases*, “una lucha que se libra [...] entre el *capitalista universal*, es decir la clase capitalista, de un lado, y del otro el *obrero universal*, o sea la clase obrera”.¹²

La tercera es la *permanencia de las rentas* que arroja la tierra y en general los recursos escasos no reproducibles y si privatizables, como modalidad insoslayable pero perversa de la distribución de la plusvalía social. Vicioso sobre-lucro que no es herencia histórica, como algunos pensaban, pues nace de la operación del mercado capitalista sobre una producción que sigue y seguirá dependiendo de recursos naturales escasos. Así, en las últimas páginas del tomo III de *El capital* encontramos una afirmación lapidaria que debe resultar inquietante para quienes suponen residual la renta: “Capital-ganancia; tierra-renta del suelo; trabajo-salario: he aquí la fórmula trinitaria que engloba todos los secretos de proceso social de producción”.¹³

Fijación sociocultural y conflictiva de la tasa de explotación, violenta apropiación recurrente de recursos natural-sociales y crónica valorización rentista de esos recursos privatizados, son procesos que no sólo remiten a la sociedad y la naturaleza como premisas externas de todo capitalismo posible sino que configuran contradicciones antagónicas del sistema. Tensiones adicionales a la caída de la tasa de ganancia y a la desproporcionalidad –que son estrictamente económicas– y a las que en *El hombre de hierro* yo llamo “límites sociales y naturales del capital”.

Estas contradicciones externas aparecen, aunque no centralmente, en el despliegue lógico-estructural del modo de producción del gran dinero que expone Marx en *El capital*. Veámoslas una por una.

10. La acumulación originaria, vista como proceso histórico por el que las personas y las comunidades son separadas de su patrimonio vital, es decir como expropiación, privatización y concentración de medios de producción que pone a la fuerza de trabajo “liberada” en condiciones de proletarizarse, está en el sangriento y sórdido nacimiento del orden del gran dinero. Y Marx la describe en las últimas páginas del tomo I de *El capital*.

Es ésta una narrativa multicitada en la que llaman la atención tres cuestiones que recientemente nos han recordado, entre otros, investiga-

¹¹ *Ibid.*, p. 178.

¹² *Ibid.*, p. 180.

¹³ *Ibid.*, t. II, p. 754.

doras como Silvia Federici, en *Caliban y la bruja*, y Susan Buck-Morss, en *Hegel y Haití*, que no casualmente son mujeres y le imprimen a sus reflexiones un enfoque de género. Se trata de tres estruendosos semisilencios marxianos.

Aun si es repetidamente mencionado, en la versión que da Marx de la acumulación originaria el *saqueo colonial* no ocupa el lugar central que debiera. Así, por ejemplo, si bien hay referencias a la esclavitud en las colonias no se enfatiza el contrasentido de que la expansión sobre Asia, África y América de un nuevo sistema que debería romper las cadenas imperantes en los anteriores generó más *trabajo forzado* que “trabajo libre”. Al respecto escribe con pertinencia Buck-Morss: “La paradoja entre el discurso de la libertad y la práctica de la esclavitud marcó el ascenso de las naciones de Occidente en la economía global de principios de la edad moderna”.¹⁴

Tampoco aparece en el texto de Marx la *nueva domesticidad* de las mujeres como saldo de la modernización. Un rediseño de la familia por el que el trabajo femenino pasa de ser reconocido como *productivo* a ser visto como puramente *reproductivo*, de modo que la *esclavitud doméstica* de la mujer deviene complemento insoslayable de la *esclavitud asalariada* del varón... o de la propia mujer, cuyo trajín se prolonga en una doble jornada. Sobre esto sostiene Federici: “En la sociedad capitalista la ‘feminidad’ se ha constituido como una función-trabajo que oculta la producción de la fuerza de trabajo bajo la cobertura de un destino biológico”.¹⁵

Por extensión, este último dispositivo da razón de la peculiar *sub-sunción en el capital de la agricultura familiar moderna*, y en general de las formas indirectas y no salariales de expropiación del excedente. Mediaciones que yo rastreeé en *La explotación del trabajo campesino por el capital*, texto incluido en la compilación de trabajos míos titulada *El capital en su laberinto*, y que no fueron desarrolladas por Marx.

El *racismo* como parte medular del capitalismo tampoco se aborda en *El capital*. A contrapelo de las prédicas de igualdad asociadas a la Revolución francesa y al liberalismo como pensamiento moderno, la expansión planetaria del orden del gran dinero multiplica exponencialmente la discriminación y la opresión étnicas que refuerzan la dominación y la explotación de clase. El *capitalismo es colonialista*, la colonialidad no es episódica sino crónica y el racismo es consustancial a ella. “El capitalismo,

¹⁴ Susan Buck-Morss, *Hegel, Haití y la historia universal*, p. 47.

¹⁵ Silvia Federici, *Caliban y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, p. 31.

en tanto sistema económico-social, está necesariamente vinculado con el racismo y el sexismo”,¹⁶ sostiene Federici.

En todos estos casos estamos directa o indirectamente ante factores sacionaturales resistentes al reduccionismo económico tales como la procreación, la “raza” y el género, que son irreductibles a un sistema que en sus sueños felices quisiera producir mercancías sólo con mercancías que a su vez fueron producidas como mercancías.

11. Las colonias no son únicamente sociedades “atrasadas” que en su expansión el capital debe someter y modernizar. Las colonias representan el Sur equinoccial: reservorio de recursos naturales y sociales codiciados por un capitalismo que viene del frío. Socio-ecosistemas que sin embargo son más sensibles y quebradizos que los septentrionales ante la acción uniformadora de la producción capitalista. El fondo del problema está en que la prodigiosa pero delicada diversidad cultural y natural de los trópicos es *ontológicamente incompatible* con la compulsión del gran dinero a homogenizar, de modo que el desencuentro no remite, y lejos de que con el tiempo la relación centro-periferia se establezca y normalice, el eco-etnocidio colonial se perpetúa.

Sin embargo el *relato histórico* de la *subsunción colonial* del mundo por el capital que hacen Marx y muchos otros no agota la cuestión pues lo que subyace es la inevitable exterioridad no sólo fáctica sino ontológica de la reproducción de los recursos sociales y naturales respecto de los circuitos económicos del gran dinero. Relativa autonomía sin la cual sería imposible que las personas y el medio pudieran restaurarse. De ahí que un sistema por necesidad expansivo como lo es el que padecemos resulte cada vez más depredador. Y dado que nuestro planeta es una esfera de recursos limitados, al no respetar unos límites naturales y sociales que ni siquiera percibe, el hambre de mundo que mueve al gran dinero se vuelve crítica y catastrófica, la *globalifagia* capitalista deviene enfermedad terminal.

12. Los procesos laborales continuos propios de la producción industrial facilitan un consumo ininterrumpido de la fuerza de trabajo que puede ser concentrada y reproducida para este efecto bajo la forma de “trabajadores libres”. En cambio la agricultura –aun los monocultivos y plantaciones modernas– tiene demandas laborales sincopadas y no permite el tipo de división del trabajo fabril que *disciplina* naturalmente a los obreros. Así,

¹⁶ *Ibid.*, p. 38.

en las periferias rurales del mundo la subsunción del trabajo en el capital es abigarrada y los trabajadores, que muchas veces combinan labores por cuenta propia con labores asalariadas, son multifuncionales, estacionales y con frecuencia itinerantes. Allí por lo general la mano de obra no se presenta como “trabajo libre” sino bajo la forma de *trabajo forzado*. Sobre este tema y para el caso del sureste mexicano entre el siglo XIX y el XX, diserté en *El México bárbaro. Plantaciones y monterías del sureste durante el Porfiriato*.

La radical desposesión del trabajador urbano-industrial y los sistemas laborales propios de las fábricas, oficinas y grandes comercios disciplinan por sí mismos a los explotados que además habitan esas máquinas de vivir que son las ciudades, de modo que con ellos la coacción no económica se utiliza sólo eventualmente y cuando se rebelan. Dice Marx: “Todavía se emplea, de vez en cuando, la violencia directa, extraeconómica, pero sólo en casos excepcionales. Dentro de la marcha natural de las cosas, ya puede dejarse al obrero a merced de las *leyes naturales de la producción*, es decir entregado al predominio del capital”.¹⁷

En cambio la abigarrada combinación de tecnologías, modalidades del trabajo y formas de propiedad que por lo general priva en el campo y por extensión en las periferias, se traduce en socialidades abigarradas, cambiantes y laxas que sólo pueden ser puestas al servicio de la valorización capitalista empleando recurrentemente prácticas coactivas. El *trabajo rural, como el periférico*, ha sido y es en alguna medida un trabajo permanentemente violentado, un *trabajo forzado*.

13. Si la producción agropecuaria, la minería y la generación de energía dependen de factores naturales que no pueden ser reproducidos por el capital, cuantimás la *gestación, educación y socialización* de los seres humanos. Para el gran dinero la procreación es un hoyo negro, un misterio; la reproducción humana puede ser inducida o desalentada pero nunca sometida de todo. Y lo mismo el acompañamiento de los niños en su crecimiento, responsabilidad familiar susceptible de ser intervenida mediante los sistemas educativos, los juegos prediseñados y los medios electrónicos de comunicación pero nunca suplantada por completo.

No es que por naturaleza eso sea asunto de mujeres, pero es un rol que históricamente se les ha asignado. Inicua división del trabajo endurecida aún más por una modernidad capitalista en la que las personas no

¹⁷ Karl Marx, *op. cit.*, t. II, p. 627.

son otra cosa que trabajadores y consumidores, y, como tales, deben ser “producidas” por la franja femenina del trabajo social. Es el de ellas un esfuerzo económicamente *invisible*, pues en la lógica de un capital para el que sólo hay producción si hay valorización y acumulación, el portentoso, creativo, multifuncional pero a la vez esclavizador y agobiante trabajo doméstico de las mujeres no es productivo sino sólo “reproductivo”. El capitalismo no inventó el síndrome patriarcal, lo heredó de sociedades anteriores pero sin duda lo refunda, lo profundiza, lo radicaliza, lo encona.

14. La esfera de lo que para el gran dinero es el consumo “final” o “improductivo” está subsumida en el capital. Pero, aun si sometida, la existencia de las personas desplegada en ámbitos familiares y comunitarios sigue siendo un curso vital sustentado en la *ética del cuidado*. Una relación ciertamente alienada pero no cosificada del todo pues las personas no ceden, las personas se resisten como pueden al acoso. Una esfera donde los valores de uso del afecto, el placer sexual, la alimentación, la educación, el cuidado de la salud... siguen siendo esencialmente valores de uso aun si se les pone un precio.

La envilecedora, reiterada y cosificante apropiación y consumo por el capital de la energía y la creatividad humanas, capacidades subsumidas en el sistema pero que —como hemos visto— se reproducen socialmente, constituye una *relación a la vez interna y externa*. Una relación que fluye por la fuerza misma de las cosas: el trabajador ya no produce sus medios de vida y no tiene otra cosa que vender más que su fuerza de trabajo; pero que también tiene que ser *impuesta por la violencia* pues de una u otra manera nos inconformamos, nos rebelamos.

La *medida* de esta relación asimétrica: el precio, la duración y la intensidad del trabajo que hemos de ceder, el monto de los bienes y servicios a los que tenemos derecho, el margen de libertad que podemos preservar, se definen siempre por una *negociación* y habitualmente a través de una *lucha*. “Lucha de clases” que siendo expresión de la rebeldía que produce un sistema injusto es también un insoslayable eslabón económico de dicho sistema pues la codicia del capital no reconoce límites y sin la resistencia de los trabajadores el monstruo se devoraría a sí mismo.

15. Si con Smith, Ricardo y Marx adoptamos la teoría del valor-trabajo y no la propuesta naturalista de los fisiócratas, tendremos que asumir que en el capitalismo la tierra, el agua, los minerales y en general los recursos naturales no tienen *valor* en el sentido económico del término.

Sin embargo, es evidente que tienen *precio* pues son susceptibles de apropiación privada e intervienen como mercancías en los procesos productivos. Un precio que se define no por la cantidad de trabajo en ellos cristalizado —dado que, salvo el empleado en su extracción, no lo contienen— sino por su *escasez relativa* respecto de la demanda. Escasez que no es circunstancial y transitoria pues, como se ha visto, no pueden ser producidos sino, a lo más, sustituidos por otros recursos también naturales: la leña por el carbón mineral y éste por el petróleo, por la energía hidroeléctrica, por la nuclear, etcétera.

El precio de los bienes naturales vueltos mercancía no es la expresión de su valor económico, es decir del trabajo social en ellos contenido, sino de la imposibilidad de sustituirlos como valores de uso por otros producidos por el propio capital. Imposibilidad que al expandirse el sistema los hace progresivamente escasos. La valorización de esta escasez se traduce en renta, un sobrelucro que rebasa con mucho la tasa media de utilidad de los capitales competitivos y permite a los monopolistas escapar a la tendencia decreciente de la tasa de ganancia apropiándose de una porción extraordinaria de la plusvalía total a costa de los capitales no monopolísticos.

Esto explica las guerras por el petróleo, la privatización del agua dulce, la vertiginosa compra de tierra fértil por gobiernos y corporaciones... Pero también nos enfrenta a un magno dilema civilizatorio: el gran capital es cada vez más un capital financiero-rentista y la renta es directamente proporcional a la escasez, de modo que el capital apuesta al enrarecimiento progresivo de los recursos naturales. El gran dinero es suicida y nos lleva al precipicio. De la relectura y puesta al día de *El capital* se desprende que, así como van las cosas y si no hacemos algo para impedirlo, el capitalismo no morirá fulminado por algún síndrome metabólico como la tendencia decreciente de la tasa de ganancia sino de hambre y sed.

Referencias bibliográficas

Bartra, Armando, “Contra el providencialismo radicalizar la perspectiva del sujeto”, en *Mundo Siglo XXI*, núm. 30, vol. VIII, mayo-agosto, Centro de Investigaciones Económicas, Administrativas y Sociales-Instituto Politécnico Nacional, México, 2013.

———, *El capital en su laberinto. De la renta de la tierra a la renta de*

- la vida*, Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM) / Itaca, México, 2006.
- , *El hombre de hierro. Límites naturales y sociales del capital en la perspectiva de la Gran Crisis*, Universidad Autónoma Metropolitana (UAM)-Xochimilco / UACM / Itaca, México, 2014.
- , *El México bárbaro. Plantaciones y monterías del sureste durante el Porfiriato*, El atajo, México, 1996.
- , *Tomarse la libertad. La dialéctica en cuestión*, Itaca, México, 2010.
- Buck-Morss, Susan, *Hegel, Haití y la historia universal*, Fondo de Cultura Económica, México, 2013.
- Federici, Silvia, *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Pez en el Árbol, México, 2013.
- Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 1966.
- Marx, Carlos, “Tesis sobre Feuerbach”, en Carlos Marx y Federico Engels, *Obras escogidas*, t. II, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, 1952.
- , *Contribución a la crítica de la economía política*, Política, La Habana, 1966.
- , *El capital*, t. I, cap. VI, Signos, Buenos Aires, 1971.
- , *El capital*, 3 tomos, Fondo de Cultura Económica, México, 1964.
- , *La tecnología del capital. Subsunción formal y subsunción real del proceso de trabajo al proceso de valorización*, Itaca, México, 2005.
- Paz Paredes, Lorena, *Tierra y libertad. Populismo y marxismo en las revueltas campesinas rusas de los siglos XIX y XX*, UAM-Xochimilco, México, 2013.
- Polanyi, Karl, *La gran transformación*, Juan Pablos, México, 2004.
- Wallerstein, Immanuel, *Impensar las ciencias sociales*, Siglo XXI, México, 1998.

RENTA PETROLERA

LO QUE ESTÁ DETRÁS DEL “EXTRACTIVISMO”

Y en la frontera con la Georgia hay una fuente de la que surge un líquido semejante al aceite, en tan gran abundancia que a veces un centenar de grandes naves pueden cargarse de él al mismo tiempo; pero no sirve para comer sino sólo para quemarlo. Vienen a buscar este aceite desde muy lejos, y a todo lo largo de este país no se alumbran sino con este aceite.

Marco Polo, *Los viajes de Marco Polo*

La civilización occidental es adicta a la energía; específicamente, es petróleo-dependiente. Desintoxicarnos no será fácil pero intentarlo es cuestión de vida o muerte. Paradójicamente, para superar la dependencia al petróleo necesitamos del petróleo. Entonces la discusión que ha tenido y tiene lugar en México sobre si los hidrocarburos, su aprovechamiento primario y la renta que generan corresponden a la nación o pueden privatizarse tiene que ver con el patrimonio de los mexicanos y las finanzas públicas pero también con la soberanía energética. Asunto estratégico pues de lo que decidamos como nación energéticamente soberana dependerá que podamos o no transitar del insostenible y contaminante derroche basado en los combustibles fósiles a un consumo austero de energías más limpias y menos percederas. Transición que no es exagerado llamar civilizatoria.

Energía, droga adictiva de la modernidad

En los últimos 20 años la humanidad empleó más energía que en toda su historia previa. Energía proveniente en gran medida de los hidrocarburos, cuya combustión altamente contaminante es causa mayor de la crisis ambiental y el cambio climático.

El carbón mineral se utilizaba ya en las primeras máquinas de vapor del siglo XVIII pero para las de combustión interna hicieron falta los derivados del petróleo. A mediados del siglo XIX se perfora el primer pozo petrolífero, y con este poderoso recurso el siglo XX vive una inusitada aceleración: en un lapso equivalente a 0.05 % de la historia de la humanidad, el uso de energía crece 1 600 %, la economía 1 400 %, el empleo de agua dulce 900 % y –al pasar de 2 500 millones a 6 000 millones–, la población se incrementa 400 %. Pero a su vez el bióxido de carbono en la atmósfera aumenta 1 300 % y las emisiones contaminantes industriales se disparan 40 000 %.¹

Según la Agencia Internacional de Energía, para el año 2030 tendremos una demanda de 17 mil millones de toneladas de petróleo crudo equivalente, mientras que en 1980 el consumo era de sólo 6 200 millones. Y la dependencia de los hidrocarburos se mantendrá prácticamente igual. En 1980 las principales fuentes de energía fueron petróleo, 42.8 %; carbón mineral, 24.6 %; gas natural, 17 %; es decir 84 % proveniente de combustibles fósiles; mientras que la proyección al 2030 prevé que el petróleo aporte 35.2 %, el carbón 24.6 % y el gas 20.5 %, es decir, una baja en la participación del petróleo, pero una dependencia de los combustibles fósiles apenas un poco menor que medio siglo antes: 80 %.²

La existencia de hidrocarburos en la naturaleza es limitada y por tanto siempre hay que tener en cuenta una escasez potencial. Pero el tiempo, modo y severidad con que se presente dependen de la demanda y de la oferta; esta última asociada a factores tecnológicos. Así, la prospectiva para 2030 elaborada por el National Intelligence Council (Consejo Nacional de Inteligencia) de Estados Unidos³ es moderadamente optimista porque nuevos procedimientos extractivos permitirán el acceso a depósitos petroleros no convencionales y porque el *fracking*, o fractura hidráulica, hace posible el aprovechamiento del gas esquisto, del que hay enormes depósitos en Estados Unidos, Canadá, Polonia, China y Australia, entre otros países. Entusiasmo que habría que matizar pues las tecnologías emergentes son caras y el *fracking* tiene un alto costo ambiental que aún no se termina de evaluar y que puede hacerlo inviable. De modo que la escasez y por tanto la tendencia a los altos precios de los combustibles fósiles llegaron para quedarse.

¹ Véase Víctor M. Toledo, *Hábitat: del riesgo a la sustentabilidad*, pp. 22-23.

² Agencia Internacional de Energía, *World Energy Outlook*.

³ Alfredo Jalife-Rhame, “Bajo la lupa”, en *La Jornada*, 26 de diciembre de 2012.

En el caso del más importante, el aceite mineral, todo hace pensar que estamos ante la inminencia del pico del petróleo, también llamado pico de Hubbert,⁴ con referencia al geofísico que en 1956 trazó la curva que señalaba la cúspide y caída de la producción petrolera en Estados Unidos. En términos geológicos, la fórmula designa el momento de mayor producción de un yacimiento a partir del cual ésta se reduce. Dicho máximo lo han alcanzado ya muchas regiones petroleras y, según diversos autores, en el nivel planetario es una inflexión en curso o inminente.

Así lo sostiene Jorge Beinstein en un texto escrito en 2015, después de la caída de los precios de los hidrocarburos: “Lo ocurrido desde mediados de la década pasada y más directamente en los dos o tres últimos años no desmiente sino que confirma la hipótesis del *“peak oil”*.”⁵

La cuestión está en que el nuestro es un mundo petrolizado, y cuando el petróleo fácil se agota se agota también el ciclo histórico iniciado hace más de 200 años con el despliegue del capitalismo industrial. Orden reprobable por codicioso e inicuo, pero también porque está basado en un ingente gasto de energía. Dispendio que sólo fue posible por la providencial existencia de los combustibles fósiles.

En estas condiciones, pocas cosas pueden ser más importantes que esclarecer la relación económica entre petróleo y capitalismo. Una relación cuya clave es la renta. Y son trascendentes porque el enrarecimiento de los hidrocarburos resultante del hambre energética del sistema es parte de un problema mayor: el enrarecimiento del conjunto de los recursos naturales depredados por el capitalismo que nos está adentrando en una crisis general de escasez. Colapso inminente que por sus implicaciones es de carácter civilizatorio. El ya citado Beinstein confirma esta tesis:

El agotamiento de los recursos naturales no se limita al caso del petróleo, diversos estudios muestran la rápida reducción de reservas en varios recursos estratégicos. Ugo Bardi y Marco Pagani demostraron en 2007 que, sobre los 57 minerales de la base de datos del US Geological Survey, 11 habían pasado por su pico de producción máxima y ya se encontraban en la fase declinante: mercurio, telurio, plomo, cadmio, potasa, fosfato, talio, selenio, circonio, renio y galio.⁶

⁴ Véase Jack Santa Bárbara, *The False Promise of Biofuels*.

⁵ Jorge Beinstein, “Crisis petrolera y declinación sistémica mundial”, en *Mundo Siglo XXI*, núm. 36, vol. x, mayo agosto de 2015, p. 17.

⁶ *Ibid.*, p. 22.

Tres ideas erróneas sobre la renta petrolera

El equívoco más generalizado sobre la renta es confundirla con ingreso neto. Según esto, la renta petrolera sería la diferencia entre el costo de producción y el precio de venta. Versión insostenible que sin embargo repiten personas supuestamente calificadas. Pero, en rigor, la renta no es la diferencia entre el costo y el ingreso bruto sino la diferencia entre el precio medio, o precio de producción, y el precio real de venta, que salvo por movimientos especulativos a la baja, siempre es mayor. La renta no es todo el ingreso neto sino sólo una parte del mismo, la que queda después de restarle esa ganancia media.

Otra falacia radica en afirmar que el Estado, que en México, por mandato constitucional y hasta la reforma de la ley en 2013, ejercía la propiedad de la nación sobre los recursos del subsuelo, su extracción y su procesamiento primario, sólo cede renta si al contratista se le paga con petróleo y, más precisamente, con un porcentaje del mineral extraído. Sin duda ésta sería una vía para cederla; sin embargo, la renta es una parte del ingreso, y el que se transfiera o no al contratista es independiente de si el pago es en especie o en dinero. Lo que está en juego en los “contratos incentivados” o “contratos de riesgo” que Petróleos Mexicanos (Pemex) firmaba sistemáticamente y en las licitaciones y adjudicaciones con que desde la reforma energética de 2013 se ceden campos petroleros a las empresas privadas es precisamente la renta, porque cuando el pago de los servicios que presta un contratista se vincula con los resultados de su trabajo en términos de la productividad petrolera y del precio del crudo se le está cediendo parte o toda la renta.

Asociar la retribución a la cantidad de petróleo que va a generar un determinado pozo o un determinado yacimiento es una forma de trasladar, parcial o íntegramente, la renta diferencial que, como su nombre lo indica, proviene de las diferencias de productividad entre el manto o pozo específico y la productividad petrolera media.

Al respecto, documentos recientes de la Secretaría de Energía no dejan lugar a dudas. En *Prospectiva de Petróleo 2012-2026* se lee que “los contratos integrales de exploración y producción permiten la inclusión de empresas nacionales e internacionales para la evaluación, desarrollo y producción de hidrocarburos a largo plazo mediante incentivos por producción (tarifa por barril) y por ahorro”.⁷

⁷ Roberto González Amador, “Abrirá Pemex a la IP la exploración y producción en la zona de Chicontepec”, en *La Jornada*, 21 de diciembre de 2012.

La tercera confusión se presenta cuando el debate sobre la privatización de las rentas que genera el hecho de que un país tenga recursos petroleros se reduce a la cuestión de si el Estado transfiere o no dicho ingreso a los inversionistas privados que operan en el sector. Según esto, lo único que importa es definir si el Estado va a tratar a los particulares como copropietarios del petróleo que es de la nación, o si se relaciona con ellos como simples prestadores de servicios.

Tratar a los particulares como copropietarios adjudicándoles campos o firmando con ellos contratos incentivados o de riesgo es la forma más inmediata y obvia de privatizar la renta. Pero hay que preguntarse también qué sucede con este ingreso extraordinario —que hasta la caída de las cotizaciones en 2015 en el caso de México representa el cerca de 8% del producto interno bruto (PIB) y financia alrededor de 30% del gasto público—⁸ si en lugar de que se transfiera al concesionario o al contratista queda por el momento en manos de la nación. Y es que el que el Estado opere la renta petrolera no garantiza que ésta no pase a manos del gran capital, pues dichos recursos se van al gasto público que con frecuencia se utiliza para favorecer la acumulación privada. Así, en una segunda vuelta de tuerca, se privatiza la parte de los ingresos extraordinarios que no se transfirieron directamente a los contratistas adjudicatarios del ramo. El destino de la renta petrolera no se decide sólo en los contratos que el Estado firma con particulares, se decide igualmente en la forma en que asigna el presupuesto.

Así las cosas, lo primero es garantizar que la renta petrolera quede en manos del Estado. Pero hay que trabajar también para que la asignación presupuestal de esta renta y de otros ingresos fiscales responda a los intereses reales de la nación y no sólo a los del capital privado, como lo hicieron los gobiernos progresistas del Cono Sur que en los últimos lustros recuperaron la soberanía energética. De otra manera quizá evitaremos que la renta petrolera se privatice de modo inmediato y directo, pero seguirá siendo privatizada a tras mano y de manera indirecta.

Tenemos, pues, tres confusiones que habrá que rectificar. Primera: la renta no es el ingreso neto sino una parte del mismo. Segunda: la renta se privatiza directamente cuando se firman contratos incentivados o cuando de plano se ceden los campos y no porque al contratista se le pague con petróleo. Tercera: la renta se seguirá privatizando indirectamente —como ha venido sucediendo históricamente en México desde que la explotación

⁸ José Antonio Rojas Nieto, “La energía hoy: tercera aproximación”, en *La Jornada*, 10 de marzo de 2013.

del mineral se nacionalizó— en la medida en que el gasto público se siga orientando a favorecer los intereses del capital y no los de la nación.

Rentismo, fase terminal del capitalismo

El petróleo es un recurso natural, no un producto como otros que salen de las fábricas. El petróleo es una de estas mercancías ficticias de las que habla Karl Polanyi en *La gran transformación* que al ser dejadas a la lógica del mercado distorsionan internamente la reproducción del capital y a la vez agudizan la contradicción externa de éste con la naturaleza.

El petróleo está ahí, en el subsuelo, de donde se le saca para transformarlo. Y estos procesos de extracción y procesamiento generan utilidades porque resultan de inversiones. Pero generan también renta: un sobre-lucro que se origina en la valorización por el mercado de un bien natural escaso. Utilidad extraordinaria que remite a la lógica interna del capital pero también a la relación entre economía y naturaleza.

La renta es la forma que adopta en el mercado el beneficio económico que genera el empleo productivo de un bien natural escaso y diferenciado cualquiera que éste sea. Lo valorizado puede ser tierra, agua, aire, paisaje, biodiversidad, recursos del subsuelo, ubicaciones privilegiadas, espectro electromagnético, etcétera.

El Istmo de Tehuantepec, por ejemplo, es importante y ambicionado por los inversionistas por cuanto se trata de la zona del continente más estrecha que separa el Atlántico del Pacífico, después de la región centroamericana. Y esto genera rentas, pues si se construyera allí un canal hidráulico o seco la ubicación privilegiada se traduciría en menores costos de transporte. También hay rentas en la industria turística porque apropiarse de un clima benévolo, de un paisaje amable, de una playa, de la tibieza del mar permite valorizar recursos naturales que por ser limitados resultan exclusivos y por tanto más preciados. E igualmente se valorizan cosas tan sutiles como las bandas electromagnéticas; ahí tenemos las enormes rentas que se embolsan las televisoras privadas no por sus inversiones sino por estar usufructuando un bien natural limitado y propiedad de la nación. Es verdad que así como las inversiones en la agricultura pueden modificar la magnitud y el destino de la renta de la tierra las inversiones en digitalización amplían el potencial de las televisoras, pero no cancelan las rentas de las que se apropian quienes usufructúan el espectro electromagnético.

La presencia de la renta en el capitalismo fue analizada por economistas canónicos como Adam Smith,⁹ David Ricardo,¹⁰ Thomas Robert Malthus¹¹ y Carlos Marx.¹² Y aunque a veces se la ve como rezago del viejo orden feudal los más penetrantes la caracterizaron como fenómeno específico del absolutismo mercantil.

Para mi gusto el más claro y certero en este tema es David Ricardo quien desde las primeras páginas de su *Principios de economía política*¹³ se percata de que las rentas meten ruido en la operación de las leyes propias del sistema cuyo funcionamiento se ha propuesto dilucidar. En la sección primera del capítulo I, dedicada al valor, Ricardo establece que la ley de los precios funciona para las mercancías “cuya cantidad puede ser aumentada por el esfuerzo de la industria humana y en cuya producción la competencia actúa sin restricciones”,¹⁴ y más adelante insiste en que de esta ley hay que hacer “excepción de las mercancías que no pueden ser aumentadas por la industria humana”.¹⁵ En el capítulo II se ocupa de la renta del suelo y en el III de la renta de las minas, es decir de las actividades donde hay “restricciones” a la industria humana porque dependen de la naturaleza y su “potencia original”.¹⁶ El suelo y los minerales son recursos no creados por el hombre que ocasionan “variación del valor relativo de las cosas”¹⁷ por cuanto aparecen como escasos ante las necesidades de la producción social. La renta es, pues, un epifenómeno de la escasez cuando ésta se presenta en el contexto de la producción capitalista: “cuando la tierra es muy abundante, productiva y fértil no produce renta”,¹⁸ y “si hubiera abundancia de minas igualmente fértiles, de las que cualquiera pudiera apropiarse, no producirían renta”.¹⁹

Esta variación a la alza del “precio relativo” de ciertas mercancías proveniente de que la “potencia original” de la naturaleza resulta diferenciada y escasa respecto de las necesidades de la producción social es

⁹ Véase Adam Smith, *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, t. I, cap. IV.

¹⁰ Véase David Ricardo, *Principios de economía política*, caps. I, II y III.

¹¹ Véase Thomas Robert Malthus, *Principios de economía política*, cap. III.

¹² Véase Carlos Marx, *El capital*, t. III, caps. XXXVII-XLVIII.

¹³ David Ricardo, *op. cit.*, pp. 27-34.

¹⁴ *Ibid.*, p. 28.

¹⁵ *Ibid.*, p. 29.

¹⁶ *Ibid.*, p. 63.

¹⁷ *Idem.*

¹⁸ *Ibid.*, p. 69.

¹⁹ *Ibid.*, p. 79.

un fenómeno que se incrementa en proporción directa con la expansión de la actividad humana. La idea de que las potencias científico-tecnológicas de la industria suplirían progresivamente la “potencia original” resultó inconsistente. Lo que se hace patente en tiempos de catastrófico cambio climático, desertificación, saqueo de la vida marina, escasez y contaminación del agua dulce, pérdida de biodiversidad y geodiversidad en general, enrarecimiento de los hidrocarburos fósiles, etcétera. Hoy son escasos recursos naturales que hace 200 años parecían inagotables.

¿No hace la naturaleza nada por el hombre en la manufactura? –se pregunta Ricardo reaccionando a una aseveración en ese sentido de Adam Smith en *La riqueza de las naciones*–. ¿No son nada la potencia del viento y el agua, que mueve nuestra maquinaria y ayuda a la navegación? La presión de la atmósfera y la elasticidad del vapor, que nos permite mover las máquinas más estupendas, ¿no son acaso dones de la naturaleza?, sin contar los efectos del calor para ablandar y derretir los metales, la descomposición de la atmósfera en los procesos del tinte y de la fermentación. No puede mencionarse una sola manufactura en la que la naturaleza no proporcione al hombre su ayuda generosa y gratuita.²⁰

Pero esta generosidad y gratuidad son limitadas, y Ricardo apunta las repercusiones de una escasez que le parece remota: “Si el aire, el agua, la elasticidad del vapor y la presión de la atmósfera fuera de diferentes calidades, si pudiesen ser apropiados y cada calidad existiese solamente en cantidad moderada, estos agentes, lo mismo que la tierra, producirían renta.”²¹

Si sustituimos los factores naturales que enumera Ricardo por los que dos siglos de expansión productiva han puesto en entredicho tendremos que reconocer que en nuestros días aquella situación hipotética se ha vuelto realidad. En el tránsito del siglo XVIII al XIX el problema eran las rentas territoriales, en el arranque del tercer milenio el problema es que cada vez más recursos naturales que aparecen como escasos son “apropiados” –ahora decimos “privatizados”– y generan rentas cuantiosas. Pues, como sabía Ricardo, “el trabajo de la naturaleza se paga no porque rinde mucho sino porque rinde poco. En la medida en que se vuelve mezquina en sus dones, exige un precio mayor por su trabajo”.²²

²⁰ *Ibid.*, p. 71.

²¹ *Ibid.*, p. 70.

²² *Idem.*

Las rentas son directamente proporcionales a la escasez. Y es precisamente la escasez de recursos naturales lo que define la época de descabros ecológicos que padecemos. El capitalismo de la crisis ambiental es un capitalismo cada vez más rentista, un capitalismo en el que la plusvalía generada por el trabajo que se desempeña en inversiones productivas se desvía cada vez más al capital básicamente especulativo que valoriza la rareza de ciertos recursos naturales. Flujo de valor perverso que se suma a la explosión de las ganancias generadas por la especulación financiera para configurar un capitalismo rentista cada vez más distante del sistema basado en las ganancias industriales que avizoraban Ricardo y Marx.

*

La renta no es una perversión ocasional, un sobrelucro infrecuente y marginal. Estamos rodeados de rentas. Después de cientos de años de capitalismo, un sistema que debía sustentarse estrictamente en la acumulación de plusvalía generada por la inversión productiva no sólo reproduce sino que amplía las fuentes de ingreso de raigambre precapitalista sustentadas más que en la aplicación de capital en la apropiación de recursos naturales escasos. Hoy podemos afirmar que el capitalismo realmente existente se reveló como un sistema rentista donde la inversión productiva es un medio para realizar las rentas y en especial para incrementar las diferenciales.

Y hay también una renta del dinero: las utilidades que genera la especulación financiera y que son el mayor negocio del capitalismo rentista financiero hoy imperante. La financiarización, sostiene Beinstein, “facilitó la expansión de un fenómeno de tipo parasitario que frena o desordena las actividades productivas, sobre todo los emprendimientos de largo plazo”.²³

Y los efectos de esto son mayúsculos y catastróficos pues la renta tiene un doble efecto disruptivo: hacia dentro del sistema económico distorsiona los procesos de acumulación de capital al premiar no la inversión sino la propiedad excluyente, y desviar una gran parte de la plusvalía total a un sector monopólico y productivamente pasivo; hacia fuera, y en lo tocante a la relación entre la economía y el medio, la renta alienta la apropiación predatoria de los recursos naturales y sociales propiciando su desgaste y agotamiento por cuanto el sobrelucro rentista es directamente proporcional a la escasez. Al respecto Beinstein sostiene que

²³ *Ibid.*, p. 19.

la superexplotación de los recursos naturales [...] ha generado en muchos casos dinámicas irracionales, globalmente destructivas aunque perfectamente “racionales” si las explicamos desde el ángulo de la racionalidad perversa instrumental de los grupos de poder dominantes en el mundo. Es el caso de los recursos energéticos saqueados apuntando a su extinción pese a las numerosas alertas acerca de su peligrosa disminución.²⁴

Así, la especulación y las rentas son las principales responsables de las crisis económicas y del ecocidio.

Cómo se fija el precio de las “mercancías ficticias”

El petróleo resulta de cursos milenarios primero biológicos y luego geológicos. Procesos de fotosíntesis desarrollados por los vegetales a partir de la luz del sol de los que surge una enorme biomasa que al acumularse, sedimentarse y ser sometida a grandes presiones da lugar a los hidrocarburos de los que forma parte el providencial “oro negro”.

Entonces, ahí hay un “trabajo” –hablando en términos metafóricos–, “trabajo” biológico y geológico acumulado durante millones de años cuyo producto fue agotado por nosotros en un lapso no mayor de un siglo y medio. En términos históricos, los “veneros del diablo” de los que hablaba López Velarde se terminaron. Se acabaron cuando menos los hidrocarburos fáciles, el petróleo barato, aunque nos queda el que está a mil, dos mil o tres mil metros de profundidad y bajo la capa marina; el que está en arenas bituminosas o en rocas que hay que fracturar; el que se ubica en yacimientos situados bajo ecosistemas frágiles; el que hay que ir a buscar a regiones inhóspitas de Alaska. Pero lo que está fuera de toda duda es que enfrentamos el rendimiento energético decreciente de un recurso natural escaso, diferenciado y no renovable.

Ahora bien, ¿cómo se paga este “trabajo” biogeológico?, ¿cómo se fija el precio del petróleo? En este caso el método no puede ser el del juego de la oferta y la demanda, un mecanismo que opera más o menos bien con las mercancías de fábrica pero no con los precios de bienes naturales como el petróleo, o sociales como el trabajo (cuyo precio no se puede fijar en automático pues remite a factores culturales), montos con los que se adquieren bienes que han sido transformados en mercancías pero que en

²⁴ *Ibid.*, p. 18.

sentido estricto no lo son. Y no lo son pues se producen y reproducen con base en procesos –naturales uno y sociales el otro– externos al sistema económico, procesos cuya lógica inmanente nada tiene que ver con la racionalidad del capital.

En el caso de los bienes naturales, específicamente del petróleo, alguien podría pensar que el precio sí se fija a través del mercado en un proceso en el que juegan libremente las fuerzas de la oferta y la demanda. Sin embargo, viéndolo más de cerca nos daremos cuenta de que la cotización de este combustible resulta de una correlación de fuerzas y una negociación. Regateo sin duda acotado por el hecho de que los costos diferenciales de los barriles provenientes de diferentes regiones, mantos y pozos asignan automáticamente ingresos diferenciales, es decir rentas diferenciales. Pero estos sobrelueros particulares se establecen sobre la base de los precios generales de las diferentes calidades de petróleo. Precios que ciertamente tienen que ser de monto suficiente para hacer viable la extracción del barril más caro necesario para satisfacer la demanda, pero que no tienen por qué fijarse en ese mínimo pues el grado de monopolio y la capacidad de negociación especulativa de los grandes productores puede elevarlos o disminuirlos. Lo que resulta evidente si observamos el comportamiento de las “siete hermanas” –las corporaciones petroleras más poderosas–, o si analizamos la política de las principales naciones exportadoras desde 1960, año en que se creó la Organización de Países Exportadores de Petróleo (OPEP) y empezó a presionar sobre las cotizaciones, o si observamos la forma en que desde 2014 se manipuló la oferta de petróleo y gas de *fracking* para hacer caer los precios y golpear a ciertas economías.

Dicho de otra manera: el precio del petróleo contendrá siempre una renta diferencial determinada automáticamente por las diferencias de productividad existentes en el conjunto de los pozos en explotación, pero puede o no contener una renta absoluta especulativa que dependerá de la situación de la oferta y la demanda y sobre todo del nivel de monopolio y la capacidad de chantaje energético que tengan los grandes productores.

En lo que toca a su componente de renta absoluta especulativa, el precio del petróleo es resultado de su abundancia o escasez relativas, pero también de la presión de los grandes productores –privados o gubernamentales– que al monopolizar los mayores yacimientos pueden reivindicar e imponer un sobrepago por el combustible. Ciertamente su monto está condicionado por la situación del mercado, y cuando se generaliza la recesión y se desploman las expectativas de crecimiento de la economía global también los precios del petróleo pueden caer. Pero aunque las condiciones

cambien el chantaje energético no se detiene y aun en tiempos recesivos los Estados petroleros y las grandes compañías que operan con el crudo siguen presionando sobre las cotizaciones.

Rentas diferenciales

Más allá del precio de venta, que tiene que ver con la disponibilidad total, con las diferencias de fertilidad de pozos y mantos y con la capacidad de presión económica de los extractores, la pura fijación del costo del petróleo es particularmente compleja. Y es que, por una parte, debe incluir el costo de reposición de las reservas detectadas, así cómo el trabajo de prospección y exploración, entre otros, pero en tiempos de escasez y crisis energética debe considerar también el costo de la transición o conversión a otras fuentes, de ser posible renovables y menos contaminantes.

Un problema de alta sofisticación y que supone sutiles consideraciones técnico-energéticas y ambientales no puede abandonarse a la ciega operación de la oferta y la demanda —y a las presiones de quienes la manipulan— so pena de provocar una catástrofe mayor que la que ya tenemos. La salida al atasco energético no está en perfeccionar el mercado de libre competencia sino en acotarlo. Conclusión que se fortalece si profundizamos un poco más en los intrínquilis de la renta distinguiendo entre la absoluta especulativa y la diferencial.

*

La renta diferencial resulta del hecho de que cuando un proceso económico depende de recursos naturales escasos y diferenciados productos iguales pueden tener costos de producción desiguales. Un litro de gasolina cuesta menos si el petróleo lo sacamos de un pozo que está a mil metros de profundidad que si está a tres mil metros, si está en tierra que si esta en el mar; si está en las aguas someras o si está en las aguas profundas, o si el pozo está casi agotado y ya no tiene gas asociado de modo que hay que inyectarle algún otro gas para que pueda seguir brotando el petróleo, si el aceite que se obtiene es ligero o es pesado, y así. Hay, pues, costos diferenciales: un barril de petróleo contiene diferente cantidad de trabajo y de inversión según dónde y cómo se haya obtenido.

Ahora bien, en una economía de mercado que funciona sobre la base de la ganancia, para que se pueda seguir produciendo petróleo su precio deberá girar en torno a los costos mayores de producción efectiva y no en

torno a los costos medios. Aquí, el pozo menos eficiente, el que produce el barril más caro, es el que fija el precio, no el pozo de rendimiento medio. En las ramas de la producción propiamente industriales, el costo medio más la ganancia media son los que, tendencialmente, definen los precios de mercado por cuanto el diferencial de los costos está determinado por los sistemas productivos y la tecnología utilizados, recursos por lo general disponibles en el mercado de modo que las empresas que circunstancialmente tienen rendimientos menores pueden acceder a la tecnología necesaria para aumentar su productividad y hacerse competitivas. El que los precios tiendan a fijarse en la media social obliga a que los que están rezagados se modernicen, mientras que los que en un momento dado van adelante si no siguen avanzando tecnológicamente con el tiempo serán alcanzados por el resto. Esta competencia de los que vienen atrás, los que vienen en medio y los que van adelante —como en una carrera de ciclistas— es la que nos venden como virtuosa porque hace que se desarrolle la tecnología, aumente la productividad y disminuyan los precios. Es la “mano misteriosa” que presuntamente asigna los recursos y ordena racionalmente la producción.

Pero las cosas suceden de otra manera cuando la productividad no depende tanto de la tecnología y de los procedimientos como de un bien natural escaso, en este caso la disponibilidad y diversas calidades de los yacimientos petroleros. En esta actividad, si queremos que siga saliendo petróleo del pozo menos fértil que es necesario mantener activo para abastecer la demanda tenemos que pagar sus costos. Y como todos los barriles de calidad equivalente se venden a precios iguales el precio general del petróleo se fijará sobre la base de los costos mayores y no de los costos medios. Hacia el interior del sector esto significa que el productor en peores condiciones obtiene al menos la ganancia media pero todos los que tienen ventajas comparativas, es decir todos los que producen petróleo a costos menores que el más caro van a obtener un ingreso extraordinario. Ésta es la renta diferencial tal como se les presenta a los productores: un sobrelucro que será más grande cuanto mayor sea la eficiencia relativa de los mantos y pozos de que disponen.²⁵

Lo anterior hace que el negocio del petróleo sea extraordinariamente lucrativo. El que trabaja en el pozo o el manto menos eficiente gana como mínimo lo normal, lo que podemos llamar una ganancia media, pero todos aquellos que tienen mantos más o menos privilegiados obtendrán utilida-

²⁵ Al respecto véase José Antonio Rojas Nieto, “El precio de los productos primarios”, en *La Jornada*, 1 de febrero de 2011.

des extraordinarias que además de la ganancia media incluyen una renta diferencial. Y el diferencial de costos que define el monto de esta renta es enorme pues no depende de factores técnico-económicos sino naturales.

Es la sociedad en tanto que consumidora la que, directa o indirectamente paga la enorme renta diferencial. Porque todos empleamos artículos de plástico y ropas de fibras sintéticas, porque todos comemos productos agrícolas en los que se emplearon fertilizantes, porque todos dependemos en cierto modo de la gasolina y el diesel aunque nos transportemos en burro. Entonces, como sociedad estamos pagando la renta petrolera. Y si la retiene el Estado quizá nos la va a compensar de alguna manera a través del gasto público, pero si la capta una gran corporación privada le estamos dando un tributo extraordinario a una fracción de capital que es más lucrativa que el resto simplemente porque tiene acceso a mantos petroleros que son recursos naturales escasos.

Ésta es pues la renta diferencial, ¿pero qué tiene que ver con la renta absoluta a la que me referí? En la versión clásica como la expone, entre otros, Carlos Marx,²⁶ la renta absoluta se origina en la posibilidad de que el pozo del que se saca el barril de petróleo más caro se obtengan no sólo los costos de producción y la ganancia media, sino también un sobrelucro. Es decir, el peor pozo también puede generar una renta, pues mientras haya demanda insatisfecha de petróleo hasta el usuario del peor pozo en operación estará en condiciones de valorizar su producto por encima de la ganancia media por el simple hecho de que obtener esos barriles en otros pozos todavía menos fértiles, y por ello todavía fuera de la producción tendría costos aún mayores.²⁷

La renta absoluta no clásica —la que tenemos hoy y que es enorme— tiene que ver con la valorización de la propiedad, pero no sólo la propiedad del pozo menos productivo, sino la valorización de la propiedad sobre cientos y miles de pozos, sobre extensos mantos, sobre millones y millones de barriles de petróleo y sobre la infraestructura para su extracción, transporte, almacenamiento y refinación. Es decir, que se trata de la valorización de un monopolio. Y quienes controlan partes sustantivas de la oferta petrolera tienen una significativa capacidad de elevar los precios porque los hidrocarburos son bienes naturales escasos, de modo que yo no puedo poner pozos petroleros tan eficientes como los tuyos al lado de los tuyos, así puede operar la industria manufacturera, pero no la industria petrolera.

²⁶ Carlos Marx, *op. cit.*, pp. 694-716.

²⁷ Para una discusión sobre estos temas, véase Armando Bartra, *El capital en su laberinto. De la renta de la tierra a la renta de la vida*, pp. 61-154.

Situación providencial para los que disponen del aceite mineral, que les permite elevar el precio del energético por encima del costo de producción más la ganancia media del pozo menos eficiente. Y este diferencial, que es renta absoluta entendida como renta especulativa, no es poca cosa.

Hablo de petróleo para simplificar, pero los hidrocarburos son en cierta medida intercambiables como energéticos, en particular el petróleo y el gas, lo que hace que la creciente oferta de gas obtenido del *fracking* provoque la baja del precio del aceite mineral.

Costos de la conversión energética

El sistema económico en el que vivimos es insostenible, entre otras cosas, por depender excesivamente del petróleo. Y este sistema debe ser urgentemente transformado. Pero ¿cómo vamos a transitar de una sociedad petrolizada a una sociedad energéticamente sostenible? Porque esta transición tiene un costo, un costo que cuando menos en parte debiera incluirse en el precio del petróleo que nos queda. La renta petrolera debiera servir para financiar la conversión energética.

Adoptando una perspectiva cerradamente mercadócrata, se podría alegar que la competencia ya está permitiendo financiar la transición a un mayor empleo de otras fuentes de energía porque éstas se hacen más competitivas en la medida en que el petróleo es menos abundante y más difícil de extraer y refinar, de modo que sus rendimientos energéticos disminuyen y los costos unitarios de la energía por él generada aumentan. La energía eólica, la geotérmica, la que se puede obtener de las mareas o mediante celdas fotoeléctricas no se descubrieron ayer pero eran poco competitivas cuando había petróleo en abundancia, sin embargo, cuando escasea y se encarece esas energías devienen cada vez más viables. Entonces un economista ortodoxo diría que el mercado está permitiendo la transición porque al elevarse los precios de los combustibles convencionales estamos pasando de usar petróleo a usar también, y en mayor proporción, otras fuentes de energía. Pero esto es absolutamente falso.

En primer lugar, porque no se trata simplemente de pasar de una fuente de energía a otra: hay muchas fuentes de energía, entre ellas los agrocombustibles y las plantas nucleares, que plantean serios problemas por sus fuertes impactos ambientales y el alto riesgo que conllevan. La conversión energética que se requiere es parte de un replanteamiento civilizatorio. Tenemos que modificar nuestro modo de producir y de consumir, de comer y de viajar, de sentir y de pensar. Necesitamos cam-

biar el mundo, no sólo el sistema económico sino la civilización humana construida desde hace 200 o 300 años sobre la base del abuso energético. Y una parte de esta magna conversión la tendríamos que financiar con los recursos sociales disponibles a partir de la renta petrolera. Cosa que evidentemente no está sucediendo.

En segundo lugar el planteamiento económico convencional es equivocado porque una gran parte de la renta petrolera no se la apropian la sociedad o el Estado, que podrían destinarla a financiar la gran transición, sino que pasa a manos de petro-estados y grandes compañías. Mega extractores que se están adueñando de un excedente social que resulta mayor cuanto más escaso es el petróleo y más diferenciados son los rendimientos de los pozos. La renta petrolera que se embolsan privadamente ciertos grandes productores y capitales monopólicos aumenta conforme el petróleo se acerca a su agotamiento total, y es obvio que estos recursos crecientes no están siendo empleados para facilitarle a la humanidad el tránsito a otro modelo energético y a otro modelo civilizatorio.

Se trata de cambiar de caballo a la mitad del río, y este cambio de monturas energéticas cuesta. El problema mayor no está, entonces, en quién se queda con la renta petrolera. Porque si se la embolsa un gobierno de orientación neoliberal o una compañía privada como Haliburton la diferencia no es muy grande; de todos modos, directa o indirectamente, va a parar en la bolsa de Haliburton y sus semejantes. La cuestión de fondo es que lo que la humanidad está invirtiendo para seguir teniendo energéticos a través de un sistema de mercado que agiganta y privatiza las utilidades debiera emplearlo para transitar de un energético a otro y de un modelo productivo a otro.

Los combustibles de origen mineral como el petróleo, el coque o el gas son terriblemente contaminantes pero, a la vez, de una extraordinaria generosidad energética. Los podemos extraer o almacenarlos allí, en un yacimiento, y una vez extraídos los podemos guardar o procesar, y una vez procesados los podemos conservar indefinidamente, además de que los podemos trasladar a donde hagan falta. En cambio la energía eléctrica no se puede producir y consumir cuando y donde uno quiere sino cuando hay agua en los ríos que se puede retener en presas, y entonces es hidroeléctrica; o cuando y donde sopla el aire, si es eólica; o cuando y donde hay suficiente luz solar, si es fotoeléctrica; o cuando y donde hay expulsión de calor de la tierra, si es geotérmica; o cuando y donde hay mareas, etcétera. Además de que resulta extremadamente costoso conservar esta energía en baterías y acumuladores pues tenemos que transformarla en energía química para después volverla a transformar en fluir de electrones.

Nos hemos acostumbrado a depender demasiado de una sola fuente de energía, y cuando pensamos en un repuesto pensamos en otro combustible igual que el petróleo, la gasolina o el diesel, pensamos en etanol y biodiesel, es decir, en agrocombustibles. Esto supone que nosotros vamos a reproducir en unas cuantas semanas un proceso en el que la naturaleza invirtió millones de años, que vamos a generar mediante plantas cultivadas materia orgánica capaz de captar y retener energía solar a través de la fotosíntesis para después transformar esta materia orgánica en alcoholes que pueden ser quemados como se queman los petrolíferos. Esto se puede hacer de modo muy ineficiente con maíz, como en Estados Unidos; de modo menos ineficiente empleando caña, como en Brasil, o de manera algo más eficiente utilizando algas, como en Holanda. Pero finalmente se está recurriendo a un proceso natural para obtener un combustible que alimentará automóviles y otros artilugios de combustión interna. Así pues, estamos metidos en una trampa, y si tenemos la voluntad de escapar la renta petrolera podría ayudarnos a salir menos raspados.

Sin embargo, el hecho es que no sólo no se emplea el ingreso petrolero extraordinario para desarrollar fuentes energéticas alternas, sino que, al contrario, el monopolio privado —o estatal privatizador— maximiza especulativamente el sobrepago por concepto de rentas, y esto lo hace en mayor proporción cuanto más escaso es el recurso natural, más diferenciados son sus costos y más monopólica es su apropiación. Esta viciosa distorsión especulativa no se origina en el monopolio, sino al revés, el monopolio y las rentas que genera son inevitable resultado de la operación de la lógica mercantil sobre recursos naturales escasos y diferenciados, y más aún si éstos son no renovables.

En América Latina las rentas están en el centro de un importante debate académico y político. Una de las expresiones del incontenible crecimiento económico global y de su contrapartida, la escasez de los recursos naturales que la hacen posible, es la carestía de las materias primas, altos precios que por un tiempo motivaron la reprimarización de algunas economías emergentes.

Este curso tiende a conformar un modelo de desarrollo que se ha dado en llamar “extractivista”, que ha sido acremente criticado por autores como Eduardo Gudynas,²⁸ que ven pernicioso “extractivismo” en todas las

²⁸ Eduardo Gudynas, “Diez tesis urgentes sobre el nuevo extractivismo. Contextos y demandas bajo el progresismo sudamericano actual”, en Varios Autores, *Extractivismo, política y sociedad*, pp. 187-225.

estrategias económicas que aprovechan los altos precios de las *commodities* para capitalizar un país.

El problema está en el fundamentalismo de la crítica, pues con frecuencia se descalifican tanto las estrategias sin duda cuestionables en que las rentas engordan capitales privados como aquellas otras en que las rentas han sido recuperadas total o parcialmente por los Estados y se emplean para construir infraestructura, fomentar el crecimiento no extractivo y financiar gastos sociales que atenúen la inequidad.

Lo cierto es que países como Brasil, Argentina, Venezuela, Bolivia, Ecuador y otros han sido capaces de canalizar parte de los ingresos nacionales extraordinarios provenientes de las exportaciones agrícolas y mineras hacia la expansión de la producción no extractiva, el consumo popular y, en general, el mercado interno; expansión que puede ser sólido pilar de un futuro crecimiento sostenido, incluyente y redistributivo. De ser así, en vez de incurrir en un insostenible “extractivismo” se estaría empleando la renta para dejar de depender de la renta.²⁹ Habrá que ver.

*

Resumiendo: la renta petrolera total es enorme, como enorme es el costo que la humanidad ha pagado por permitir que el mercado y la lógica del lucro decidieran su estrategia energética. Si hemos de rectificar el rumbo cuando aún estamos a tiempo será necesario recuperar este colosal ingreso y ponerlo al servicio de la sociedad y de sus tareas más acuciantes. Tareas que son de orden civilizatorio pues lo que hoy está en juego es el destino de la humanidad tal como la conocemos.

Referencias bibliográficas

Agencia Internacional de Energía, *World energy outlook*, París, Reportes correspondientes a los años 2008, 2009 y 2010.

Bartra, Armando, *El capital en su laberinto. De la renta de la tierra a la renta de la vida*, Universidad Autónoma de la Ciudad de México / Centro de Estudios para el Desarrollo Rural Sustentable y la Soberanía Alimentaria / Itaca, México, 2006.

²⁹ Armando Bartra, *Tiempo de mitos y carnaval. Indios, campesinos, revoluciones. De Felipe Carrillo Puerto a Evo Morales*, pp. 151-169.

- , *Tiempo de mitos y carnaval. Indios, campesinos, revoluciones. De Felipe Carrillo Puerto a Evo Morales*, Itaca, México, 2011.
- Beinstein, Jorge, “Crisis petrolera y declinación sistémica mundial”, en *Mundo Siglo XXI*, núm. 36, vol. X, mayo-agosto de 2015, p. 17.
- González Amador, Roberto, “Abrirá Pemex a la IP la exploración y producción en la zona de Chicontepec”, en *La Jornada*, 21 de diciembre, México, 2012.
- Gudynas, Eduardo, “Diez tesis urgentes sobre el nuevo extractivismo. Contextos y demandas bajo el progresismo sudamericano actual”, en Varios Autores, *Extractivismo, política y sociedad*, Centro Andino de Acción Popular y Centro Latinoamericano de Ecología Social, Quito, 2009.
- Jalife-Rhame, Alfredo, “Bajo la lupa”, en *La Jornada*, 26 de diciembre, México, 2012.
- Malthus, Thomas Robert, *Principios de economía política*, Fondo de Cultura Económica, México, 1977.
- Marx, Carlos, *El capital*, t. III, Fondo de Cultura Económica, México, 1965.
- Polanyi, Karl, *La gran transformación*, Juan Pablos, México, 1975.
- Rey, Pierre Philippe, *Las alianzas de clases*, Siglo XXI, México, 1975.
- Ricardo, David, *Principios de economía política*, Madrid, Sarpe, 1985.
- Rojas Nieto, José Antonio, “El precio de los productos primarios”, en *La Jornada*, 1 de febrero, México, 2011.
- , “La energía hoy: tercera aproximación”, en *La Jornada*, 10 de marzo, México, 2013.
- Santa Bárbara, Jack, *The False Promise of Biofuels*, International Forum on Globalization and Institute for Policy Studies, Reporte especial, septiembre de 2007, en <<http://www.ifg.org/pdf/biofuels.pdf>>, consultado el 14 de abril del 2013.
- Smith, Adam, *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, Fondo de Cultura Económica, México, 1958.
- Toledo, Víctor Manuel, *Hábitat: del riesgo a la sustentabilidad*, Unesco, México, 2007.

LABERINTOS AGRARIOS

LA EXPLOTACIÓN CAPITALISTA DEL TRABAJO NO ASALARIADO

Una vez que las actividades de las mujeres fueron definidas como no-trabajo, el trabajo femenino se transformó en un recurso natural disponible para todos.

Silvia Federici, *Calibán y la bruja*¹

En tiempos de crisis alimentaria los campesinos se han hecho de nuevo visibles como productores, mientras que, con otro de sus rostros, en la franja Andino amazónica de nuestramérica protagonizaron a principios del tercer milenio las más visionarias revoluciones postneoliberales. Y uno se pregunta: ¿qué hace ahí esa gente?, ¿de qué vieja película salen esos zombis astrosos y polvorientos?, ¿cómo es posible que en las procelosas aguas del capitalismo crepuscular del tercer milenio naveguen aún grupos sociales cuyo inminente naufragio fue pronosticado desde hace más de doscientos años?, ¿cómo es que un orden económico que por naturaleza separa al productor directo de sus medios de vida tornando mercancía la capacidad laboral de los expropiados ha contemporizado por tanto tiempo con los labriegos?

De todo esto surge una pregunta insoslayable: cuál es el espacio sistémico estructuralmente definido donde éstos y otros trabajadores no asalariados existen y resisten. Como se verá, la búsqueda de respuestas me llevará de regreso a *El capital*, pero también me conducirá más allá de Marx en la crítica de la economía política.

¹ Silvia Federici, *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, p. 170.

Los desfiguros del gran dinero

En su obra canónica Carlos Marx se ocupa no de la conformación en el tiempo del sistema capitalista sino de la lógica económica de su reproducción. Así, los primeros componentes de dúos conceptuales como producción mercantil-producción capitalista, plusvalía absoluta-plusvalía relativa, subsunción formal-subsunción real..., no surgen en primera instancia por referencia a configuraciones históricas previas o de capitalismo incipiente al capitalismo, sino como momentos dialécticos en una construcción conceptual que va de lo simple a lo complejo y de lo abstracto a lo concreto pensado.

La producción capitalista se nos presenta en una primera aproximación como producción de mercancías para mostrarse después como lo que en verdad es: producción de plusvalía. Igualmente, constatar que el tiempo de trabajo necesario es más corto que el tiempo de trabajo total es el punto de partida lógico para examinar las modalidades del incremento relativo de esta diferencia absoluta. Y de la misma manera la propiedad privada de los medios de producción y el carácter mercantil de la fuerza de trabajo constituyen la forma económica general de una producción capitalista cuyo contenido material –tecnología y formas de cooperación– también responde a la lógica de la acumulación; la conjunción conceptual de estas dos dimensiones: la formal y la material, es lo que llamamos subsunción real del trabajo en el capital.

Cuando Marx refiere algunos de estos conceptos a la secuencia temporal de su aparición en circunstancias históricas previas a la maduración del sistema del gran dinero lo hace bajo un supuesto dudoso que expone gráficamente al sostener que el esqueleto del hombre explica el esqueleto del mono, es decir que en la historia las formas *superiores* nos dan la clave para dilucidar las formas “anteriores” e “inferiores”, y su inevitable complemento: que por una u otra vía todos los cursos históricos “conducen” al capitalismo, que es la antesala del comunismo y, con él, de la verdadera historia de la humanidad.

Esta teleología unilineal está en la concepción histórica del cristianismo y encuentra una formulación muy sofisticada en el sistema filosófico hegeliano. Marx rechazará posteriormente estas tesis al negarse a “convertir mi esbozo histórico sobre los orígenes del capitalismo en la Europa occidental en una teoría filosófico-histórica sobre la trayectoria general

a la que se hallan sometidos fatalmente todos los pueblos”,² pero ellas subyacen en muchos de sus ejemplos históricos precisamente porque se refieren a Europa, de modo que *efectivamente* se trata de formas económicas que realmente *precedieron* al capitalismo desarrollado europeo, que es el referente privilegiado de Marx.

No me interesa aquí discutir el sesgo finalista por el que relaciones sociales que existieron antes o que existen al margen del capitalismo son vistas como “precapitalistas”, es decir como predestinadas, como preñadas de un capitalismo que es inevitable pues está inscrito en su futuro. Enfoque según el cual la producción mercantil simple, la plusvalía absoluta y la subsunción formal, que aparecen primero en el discurso teórico como abstracciones, existieron antes como formas sociales históricas y concretas que ya contenían en germen el sistema del gran dinero.

Pretendo en cambio emplear estos conceptos no para esclarecer momentos anteriores o etapas del capitalismo poco desarrollado sino para iluminar regiones estructurales del sistema que resultan atípicas, aspectos particulares del capitalismo maduro que a primera vista se nos muestran como excéntricos pues en ellos las relaciones de producción o, dicho de otro modo, las formas de subsunción del trabajo en el capital, no son de manera inmediata y directa las canónicas. Trataré pues de usar esas categorías no para caracterizar las etapas por las que el sistema pasó sino para dilucidar su condición desigual, contrahecha, disforme, abigarrada, grotesca...

Subsunciones excéntricas del trabajo en el capital

Si les queremos dar a esos conceptos marxianos no un empleo diacrónico sino sincrónico, usándolos como claves que nos ayuden a poner en claro la racionalidad subyacente en ciertas socialidades particulares que se reproducen en el espacio del capitalismo realmente existente pero que se nos presentan como heterodoxas o atípicas, lo primero es reconocer el carácter capitalista del sistema en cuestión o –dicho en términos de Marx– que el capitalismo es la *forma general* y dominante del orden económico que nos ocupa. Lo que significa ubicar la discusión en el nivel de mediaciones teóricas del tomo III de *El capital*, que trata del proceso de

² Karl Marx y Federico Engels, “Escritos sobre Rusia. El porvenir de la comuna rusa rural”, en *Cuadernos de pasado y presente*, núm. 90, p. 101.

producción y circulación como un todo, y no en el del tomo I, cuyo tema es el aún abstracto proceso inmediato de producción.

Tendremos entonces que en un sistema cuya forma general es la capitalista, es decir donde imperan la subsunción real y la plusvalía relativa, puede haber ámbitos donde las relaciones de producción no sean –ni tiendan a ser– directa e inmediatamente capitalistas en el sentido modélico que nos presenta el tomo I de *El capital*, lo que no significa que no estén insertas en el proceso de valorización global sino que lo están a través de una serie de mediaciones distintas de las canónicas. Nos encontramos ante espacios sistémicos paradójicos y fractales –en el sentido de excepciones que bien vistas resultan esclarecedoras– donde el capital subsume *realmente* al trabajo en el modo de no subsumirlo *formalmente*. Donde la tonalidad capitalista propia del mundo del gran dinero se traviste en otras tonalidades para de esta manera mejor imperar.

En cuanto al tema rural, que es el que aquí me ocupa, no se trata por el momento de cotejar la lógica de la unidad campesina de producción con la racionalidad de la producción capitalista como la muestra Marx en los primeros capítulos de su magna obra, sino de desplegar los engranes de la máquina codiciosa, los eslabones de la cadena, las *mediaciones* a través de las cuales el sistema subsume férreamente a la pequeña agricultura doméstica.

Cuando en el primitivo capítulo VI del tomo I de *El capital* –que a la postre no entró en el libro– Marx afirma que aun si el capital usurario o el comercial expolían al productor directo esto no significa que estemos ante un caso de subsunción al capitalismo ni siquiera formal,³ está diciendo una verdad si referimos su aserto a tiempos históricos en los que no imperaba el gran dinero. Pero si tomamos como referente a la moderna agricultura campesina, y en particular a la pequeña producción por contrato inmersa en un capitalismo global más que maduro, lo que tendremos en esos inicios intercambios es una variante excéntrica de la explotación capitalista donde el trato comercial en el que se amarra la exacción del excedente no es *previo* –como sucede en el caso del obrero que vende su fuerza de trabajo antes de entrar a laborar por cuenta del patrón– sino que la compraventa expoliadora es *posterior* a un proceso productivo que se desarrolló bajo el mando del trabajador directo. Modalidad heterodoxa en la que opera un mecanismo inverso al canónico pues a diferencia de lo que sucede en la explotación asalariada, donde en principio impera el intercambio de

³ Karl Marx, *El capital. Libro I, Capítulo VI (Inédito)*, p. 58.

equivalentes, aquí se presenta un *intercambio desigual permanente* dado que la plusvalía se cede *después* de que ha sido engendrada.

Estamos ante dos formas de explotación distintas que sin embargo parten de la misma premisa: el obrero tiene que vender su fuerza de trabajo porque no tiene otra forma de supervivir y el campesino tiene que malbaratar su cosecha porque de ese ingreso depende total o parcialmente su sobrevivencia. Sobre esto escribí en 1979, cuando ser marxista ortodoxo me parecía más importante que ahora, pero aunque eran otros tiempos la reflexión me sigue pareciendo certera:

La valorización del capital a través de la explotación del obrero tiene dos fases: la compra-venta de fuerza de trabajo como intercambio de equivalentes, que constituye un “preludio”, y el consumo de la fuerza de trabajo como apropiación de plustrabajo, que “da cima” al proceso. En la primera fase, dice Marx, el trabajador y el capital aparecen sólo como compradores y vendedores, y lo único que distingue al obrero de otros vendedores es “el específico valor de uso de lo que vende”.

La valorización del capital a través de la explotación del campesino también tiene dos fases: un proceso de producción en el que el trabajador directo produce excedentes, que constituye un “preludio”, y la compra-venta de productos como intercambio de no equivalentes, que “da cima” al proceso. En la segunda fase el trabajador y el capital aparecen, respectivamente, no sólo como vendedor y comprador sino también como explotado y explotador, y lo que distingue al campesino de otros vendedores no es el “específico valor de uso de lo que vende” sino el peculiar valor de cambio de su mercancía.⁴

El concepto “subsunción del trabajo en el capital” que Marx desarrolló a partir del aún abstracto proceso inmediato de producción capitalista, cuyas claves pone al descubierto en el tomo I de su gran obra, puede ser extendido a la circulación del capital, pero también al sistema global de producción-circulación en el que se incluye el consumo llamado final o improductivo que realizamos las personas, e incluso al ámbito de los imaginarios y de la cultura. El ejercicio, emprendido recientemente por autores como Antonio Negri⁵ y Jorge Veraza⁶ ha resultado muy fructuoso.

⁴ Armando Bartra, *El capital en su laberinto. De la renta de la tierra a la renta de la vida*, pp. 249-250.

⁵ Antonio Negri, *Fábricas del sujeto/ontología de la subversión*.

⁶ Jorge Veraza Urtuzuástegui, *Del encuentro de Marx con América Latina en la época de la degradación civilizatoria mundial*.

Otra posibilidad, que yo exploré desde fines de los setenta del pasado siglo, es referir los mencionados conceptos marxistas a la producción campesina moderna, es decir a la que está inmersa en el mundo del gran dinero. Y si nuestro tema son los agricultores pequeños y familiares lo primero con que nos encontramos es que en el proceso inmediato de producción no hay subsunción formal directa pues los medios de trabajo siguen en manos del labrador quien, por lo mismo, está en condiciones ejercer por cuenta propia su capacidad laboral. Sin embargo, si incorporamos al análisis la circulación de mercancías en que está inmerso, lo que veremos es que las economías domésticas están plena y férreamente subsumidas en el orden del gran dinero, remachadas en los circuitos de un capital que vampiriza su excedente a través de todos los mercados: aquel en el que venden íntegra o parcialmente su cosecha, pero también aquellos en los que obtienen crédito, compran tecnología e insumos o adquieren medios de vida, e incluso a través del mercado de trabajo al que las familias campesinas más pobres concurren con una parte de su capacidad laboral.

No voy a explicar aquí en detalle cómo es que un productor que sigue comprando y sigue vendiendo aunque no obtenga ganancias o incluso pierda dinero, y que sigue jornaleando a tiempo parcial por salarios de infrasubsistencia gracias a que produce parte de sus propios alimentos, enfrenta un hándicap que lo vuelve perdedor crónico en un mercado como el capitalista.

Y es que éste es un mercado donde, por regla general, los precios de los productos o de la fuerza de trabajo tienen un límite mínimo. Cota resultante, por una parte, de que los empresarios propiamente dichos se retiran en cuanto dejan de tener utilidades, y, por otra, de que el salario debe cubrir íntegro el costo de reproducción del obrero pues se supone que éste no tiene otros ingresos. Cosas que no ocurren cuando el oferente es un campesino. Yo traté de esclarecer este mecanismo en otra parte,⁷ pero los rústicos mexicanos, impuestos a los usureros, los “coyotes”, los abarroteros rapaces y los patronos desalmados lo expresan desde hace mucho con una fórmula inmejorable: “es la Ley de San Garabato: comprar caro y vender barato”.

Si, como Marx, entendemos por subsunción real la modalidad económica general que le permite al capitalismo apropiarse de la plusvalía, tendremos que reconocer que en el capitalismo realmente existente esta modalidad general coexiste con modalidades particulares en las que no

⁷ Armando Bartra, *op. cit.*, pp. 240-280.

hay subsunción formal del trabajo al capital en el proceso inmediato de producción aunque sí hay subsunción real, pues también el excedente resultante del sudor campesino termina en las arcas del gran dinero.

Tanto por su secuencia lógica como por los procesos históricos que tiene presentes, el punto de partida de las pesquisas de Marx es la *forma económica capitalista*, es decir la *subsunción formal*. Sometimiento que sólo está conceptualmente completo o históricamente maduro cuando a la sumisión económica que ata al que vende fuerza de trabajo con el que la compra se agrega una tecnología y una modalidad de cooperación laboral diseñadas para maximizar las ganancias exprimiendo al máximo al trabajador. Y a eso lo llama *subsunción real*.

“El modo capitalista de producción —escribe Marx en el mencionado texto que a la postre no se incluyó en el tomo I de *El capital*— genera una forma modificada de la producción material [...], modificación de la forma material [que] constituye la base para el desarrollo de la producción capitalista”.⁸

Para Marx la subsunción real incluye siempre la formal pues no se le ocurre que pudiera haber medios y procedimientos de producción revolucionados al modo capitalista que no estuvieran en manos de empresarios y servidos por obreros. Pero esa increíble posibilidad se presenta —y con mucha frecuencia— en el capitalismo realmente existente. Y para explicarla me pareció conveniente enfatizar una mediación apenas tocada por el razonamiento marxiano. En la perspectiva que propongo, la subsunción del trabajo en el capital se nos mostraría con dos dimensiones: la *formal*, que se refiere a la *forma económica* y que remite a la propiedad privada de los medios de producción y el trabajo asalariado, y la *material*, que se refiere al *contenido tecnológico y las modalidades de la cooperación*. La subsunción plena, completa, o *subsunción real*, supone las dos dimensiones anteriores: la *subsunción formal* y la *subsunción material*.

Al enfatizar teóricamente la subsunción material o “forma material” —que Marx menciona apenas de pasada— nos habremos dotado de un concepto útil para explicar qué sucede con los innumerables campesinos que, de grado o por fuerza, han incorporado en sus procesos productivos partes del paquete tecnológico diseñado por el gran dinero y con él la especialización y la división del trabajo que lleva implícitas. Y es que, paradójicamente, en el contexto del capitalismo encontramos numerosos procesos de producción específicos que de manera directa e inmediata no

⁸ Karl Marx, *op. cit.*, p. 73.

están formalmente subsumidos en el capital pero sí lo están materialmente pues les ha impuesto el empleo de sus fuerzas productivas. Así, el productor por cuenta propia y formalmente independiente no sólo produce *para* el capital, a quien engorda con sus excedentes; también produce *como* el capital, que le ha impuesto su tecnología.

La explotación invisible

Esclarecer por qué en ciertas esferas de la producción la tecnología y las formas de cooperación propias del gran dinero no se imponen plenamente, de modo que en el capitalismo desarrollado pueden existir procesos de trabajo que estando realmente subsumidos en el capital como un todo no lo estén bajo la forma de subsunción formal y material directas, y seguidamente mostrar las mediaciones a través de las cuales el trabajo no directamente asalariado que ahí se despliega es explotado y el excedente económico ahí generado se transforma en plusvalía propiamente dicha da sustento a la tesis de que los campesinos modernos son por derecho propio y para su desgracia una clase del capitalismo. Así, los pequeños y medianos productores rurales se nos presentan como una segunda clase explotada por el gran dinero de la misma manera como los terratenientes—hoy diríamos todos los rentistas—constituyen una segunda clase explotadora, según sostiene Marx en el capítulo XLVIII del tomo III de *El capital*.

Pero el mismo razonamiento sugiere también que la enorme cantidad de trabajos socialmente necesarios pero no asalariados que desde siempre sustentan la reproducción del sistema capitalista no debiera verse como improductiva respecto de los procesos de explotación y acumulación realmente existentes. Y esto nos lleva por fuerza más allá de *El capital* y otros textos de Marx como los que se han agrupado bajo el título de *Historia crítica de las teorías de la plusvalía*, donde estas labores que producen lo que él llama “mercancías virtuales” son expresamente calificadas de marginales, residuales y en definitiva no productivas.

No es asunto menor: el trabajo doméstico que desarrollamos mayormente las mujeres, los niños y los viejos; los infinitos servicios no asalariados que desempeñan los cuentapropistas; la importante y variada producción artesanal y la cuantiosa y vital producción campesina de alimentos son el combustible laboral que mueve al mundo y una gran parte de ese esfuerzo no aparece en las “cuentas nacionales”.

Un ejemplo. La atención escolar a los niños y la hospitalaria a los enfermos tienen valor económico y aparecen en el renglón servicios de la

contabilidad global, pero cuando —en la lógica del “consenso de Washington”— se acortan los horarios escolares y se reduce el número de camas en los hospitales la transferencia al ámbito doméstico de parte de la atención que se debe prestar a los niños y a los enfermos aparece como un milagroso ahorro en las mismas cuentas macroeconómicas. Lo que en verdad sucede es que un trabajo directamente social que forma parte de los costos de producción totales es mágicamente convertido en trabajo doméstico ya no productivo sino “reproductivo”. Decir que quienes lo desempeñan no aportan a la creación de riqueza social y no están uncidos, como los otros trabajadores, a la valorización del capital es añadir el desprecio a la expropiación.

Silvia Federici y otras feministas sostienen con pertinencia que el capitalismo es

un sistema social que no reconoce la producción y reproducción del trabajo como una actividad socio-económica y como una fuente de acumulación de capital y, en cambio, las mistifica como un recurso natural o un servicio personal, al tiempo que saca provecho de la condición no asalariada del trabajo involucrado.⁹

Mistificación del todo semejante a la que yo he analizado para el mundo agrario y que abarca la mayor parte de la labor que desempeñan las familias campesinas, en particular aquella en que emplean trabajo y medios de producción no mercantiles, lo que incluye una parte del valor de lo que los pequeños agricultores sí comercializan y que puede venderse por debajo del que sería su precio de producción capitalista porque ellos no contabilizan en términos dinerarios el esfuerzo y los recursos no monetarios ahí invertidos.

Lo que aquí propongo es el hermanamiento de las mujeres y los campesinos como víctimas de la explotación capitalista. Explotación que se hace patente en el desgaste físico, la pobreza y la marginación que padecen sus víctimas. Explotación más abarcadora que la asalariada pues se extiende a la totalidad de los seres humanos. Explotación que, a diferencia de la obrera, no tiene horario ni vacaciones. Explotación que, sin embargo, ha sido negada por la economía política, incluyendo la economía política crítica.

Aunque ética y políticamente el enfoque me parece inobjetable, entiendo que plantea algunos problemas teóricos. Uno de ellos es que el

⁹ Silvia Federici, *op. cit.*, p. 19.

trabajo asalariado que emplean los capitales tiende a ser –en cuanto a su productividad– trabajo medio o trabajo social, pues la búsqueda de ganancias y la competencia no permiten que una empresa se rezague por mucho tiempo debido a sus bajos rendimientos. Por el contrario, las productividades del trabajo doméstico, de la labor de los campesinos y de los esfuerzos de otros cuentapropistas que lo que buscan es la supervivencia son extremadamente diversas y no tienden a converger en una media. Documenta bien lo antedicho la amplia gama de rendimientos que encontramos en un cultivo básico como el maíz, que es comercial pero también de autoconsumo.

La pregunta por el valor, por la cantidad de trabajo que contiene, por ejemplo, una pantalla de plasma, remite a un tiempo de trabajo social medio que es una abstracción. Pero es una “abstracción concreta” pues en esa media tienden a concentrarse realmente las ensambladoras. En cambio la pregunta por la cantidad de trabajo contenido en una mazorca de maíz remite a una media aritmética y es una abstracción sin sustento en la realidad. Dicho de otra manera: la tendencial uniformidad productiva que deriva de la competencia entre capitales ha hecho que el trabajo concreto del obrero sea directa e inmediatamente trabajo abstracto, social o medio. En cambio los trabajos orientados a la supervivencia que desarrollan las personas por cuenta propia y que no compiten entre sí, de modo que mantienen una enorme diversidad productiva, son trabajos concretos y reducirlos a trabajo medio social es una abstracción econométrica sin referente fáctico.

Y si hablamos de explotación esto importa, pues la plusvalía, que es la diferencia entre la cantidad de trabajo que se le puede arrancar a un obrero industrial y la cantidad de trabajo que contienen los bienes necesarios para que éste se reproduzca, se refiere en todos los casos a trabajo social medio, de modo que un trabajo cuya productividad esté muy por debajo de la media social generará menos plusvalía que los otros o de plano no generará plusvalía.

Esto que difícilmente ocurre cuando se trabaja para un patrón que debe competir o arruinarse ocurre sistemáticamente en los trabajos por cuenta propia no asalariados, cuya productividad técnica es por lo general mucho menor a la de quienes fabrican los mismos bienes con fines lucrativos. Dicho de otra manera: la cantidad de trabajo individual y concreto invertido en la producción de bienes y servicios no directamente mercantiles es por lo general muy superior a la que para producir lo mismo emplean los productores comerciales y también muy superior a la media. Lo que significa que, en proporción al trabajo individualmente invertido,

la plusvalía que dichos bienes contienen es mínima. Y, por extensión, dado que la plusvalía es trabajo social excedente, esto pudiera interpretarse como que los trabajos invertidos en la confección de dichos bienes, pese a su enorme magnitud, prácticamente no producen plusvalía. ¿Significa esto que los esforzados campesinos de bajos rendimientos que dejan la vida en el surco casi no producen excedente económico y por tanto no son explotados? ¿Estoy diciendo que las sufridas trabajadoras “del hogar” que laboran de sol a sol aun así no rinden plusvalía y por tanto no son objeto de explotación?

¿Explotados, pero poquito?: para deseconomizar la lucha de clases

El problema conceptual no lo tienen ellas y ellos, que sin lugar a dudas son explotados y desde hace rato se dan cuenta. El problema lo tiene la teoría marxista de la explotación, que aparentemente no da razón de lo que ahí ocurre.

Una primera salida al dilema está en el propio concepto de explotación del trabajo asalariado, que no alude a una relación directa entre cada uno de los capitalistas individuales y sus respectivos asalariados, sino a una relación global trabajo-capital medida por el conjunto de los procesos de producción y distribución a través de los cuales los valores devienen precios y la plusvalía ganancia. Lo que en verdad sucede se expresa bien con una imagen: cada capital aporta al fondo común una cierta cantidad de plusvalía determinada por la composición técnica de la rama en que trabaja y por su productividad relativa dentro de esa rama, pero en principio –y si no median monopolios– extrae de ese fondo común una ganancia proporcional al monto de capital invertido. Dicho de otra manera: *todos los capitalistas explotan a todos los trabajadores*.

Y si la explotación es un nexo que por fuerza remite a la totalidad social, la cantidad de plusvalía que cada trabajador aporta es un dato irrelevante. No lo es en cambio para él el esfuerzo laboral que se le exige y las condiciones de vida a las que puede acceder con su salario. La injusticia social que importa es la explotación encarnada, la explotación referida al trabajador concreto y vivo, no el insalvable monto del trabajo abstracto excedente que se le hace rendir. La explotación no es una relación individual, es una relación de clase.

Incluir en esta relación global de explotación las labores no remuneradas, trabajos que, a diferencia del asalariado, se desempeñan en medio

de gran diversidad de tecnologías y productividades, además de que se insertan en el mercado por vías indirectas y caminos sinuosos, nos obliga a reconstruir una abigarrada gama de mediaciones que van más allá de las canónicas que Marx considera en *El capital*.

Yo he tratado de dilucidar algunas de las que operan en el caso de los campesinos insertos en el mercado capitalista. Pero hay más y habría que explorarlas. De lo contrario mantendremos en la marginalidad conceptual lo que se pensó que era marginalidad socioeconómica y a la postre resultó no sólo parte constitutiva del capitalismo contrahecho realmente existente sino condición de posibilidad de toda acumulación.

En el capítulo XLVIII del tomo III de *El capital*, titulado “La fórmula trinitaria”,¹⁰ Marx dice que en el orden del gran dinero hay tres clases: la burguesía y el proletariado, pero también los terratenientes, que son una clase del capitalismo pues en un sistema de mercado es inevitable que la propiedad territorial se valore y sustente a un grupo social específico. Hoy sabemos que no sólo la tierra agrícola, también el subsuelo, el agua, el aire, la diversidad biológica, el paisaje, el espectro electromagnético..., además del dinero en cuanto tal que es objeto de la especulación financiera, sustentan a una fracción de capital distinta de la que conforman los capitalistas que invierten y compiten. Pero si hay dos clases explotadoras o dos fracciones de la clase explotadora y una de ellas no extrae directamente plusvalía pero sí se la apropia ¿por qué no pensar que puede haber también dos clases explotadas o dos fracciones de la clase explotada, y que una de ellas, la mayor, labora en última instancia para el capital pero su trabajo no es asalariado?

Resta todavía un pendiente teórico más. Admitiendo —algunos sin duda a regañadientes— que el capital también vive y embarnece vampirizando las labores de los no asalariados, aún puede persistir la idea de que el aporte de éstos es marginal pues también lo es la productividad de su trabajo. Sí —dirán algunos—, las mujeres y los campesinos se esfuerzan mucho, pero por sus bajos rendimientos en términos de valor producen poco, de modo que son irrelevantes para el sistema y sus luchas son combates apenas periféricos. Ejemplo indirecto de lo que digo es el escaso aprecio que tienen los economistas por la producción comercial de los agricultores pequeños debido a que su aporte al producto interno bruto es también mínimo.

Y esto me lleva a otra consideración. La explotación capitalista cristalizada en la plusvalía es en apariencia un hecho económico que tiene que

¹⁰ Karl Marx, *op. cit.*, t. III, cap. XLVIII, pp. 754-769.

ver estrictamente con los valores de cambio. Pero si vemos su fondo nos daremos cuenta de que no es así. En primer lugar, hay que reconocer que la clave de la explotación, lo que hace posible la explotación capitalista y está detrás de cualquier clase de explotación sostenible en el tiempo, radica en el valor de uso del trabajo humano: elixir milagroso capaz de producir más de lo que consume su portador.

Pero esta capacidad que radica en lo cualitativo del trabajo vivo y de su ejecutor es dejada en las sombras por una economía codiciosa que lo único que ve es la diferencia cuantitativa entre el tiempo de trabajo necesario y el tiempo de trabajo excedente. Cuando lo que importa es la ganancia, el trabajo concreto productor de valores de uso deja su lugar al trabajo abstracto introductor de valores de cambio. Y en ese nivel todo es terso, todo es toma y daca de equivalentes. En términos estrictamente económicos –y dejando atrás la malhadada acumulación originaria–, la propiedad capitalista no es un robo, es el resultado de una inobjetable transacción.

Pero sí es un robo, claro que es un robo. Si atendemos al valor de uso y al trabajo vivo, concreto y cualitativo, no hay duda de que en alguna parte hay un robo pues los que construyen palacios viven en chozas. Lo que pasa es que en el capitalismo la relación económica oculta la relación social. De modo que si no queremos caer en las trampas del gran dinero tenemos que restituirle al concepto de explotación su contenido concreto, vivo, cualitativo..., su connotación moral. Nos daremos cuenta, así, de que lo que presenciamos no es la pulcra relación entre un comprador y un vendedor sino la relación entre dos clases con diferencias abismales en términos de bienestar; tendremos que admitir entonces que estamos ante una batalla, una lucha de clases que tiene altas y bajas pero que mientras dure el sistema es interminable.

Y en este combate la productividad del trabajo, la tasa de explotación y la vía de extracción del excedente son *peccata minuta*. Para defender tu derecho a la vida que el sistema te niega no necesitas demostrar que eres económicamente productivo y que rindes harta plusvalía y que estas subsumido directamente al capital. La injusticia y la justicia no se miden en tasas y porcentajes, hay que deseconomizar la lucha de clases.

Violencia primaria

En el contexto de la Gran Crisis, que en otro sitio he caracterizado como un estrangulamiento civilizatorio por escasez, se reaviva la avidez del ca-

pital por los recursos naturales cuya rareza relativa produce rentas. Y en la medida en que el gran dinero aterriza en busca del botín se intensifica también la lucha de las comunidades en defensa de su patrimonio natural y social, contra un despojo que con frecuencia recurre a la violencia física.

Esto ha llevado a desempolvar los conceptos de “acumulación originaria”, que por ser permanente David Harvey llamó “acumulación por desposesión”. Yo he preferido hablar de violencia asociada al momento primario de la acumulación, con lo que aludo al componente de despojo implícito en *toda* relación de explotación habida y por haber, no sólo a la hostilidad que subyace en la recurrente apropiación por el capital de los recursos naturales sino sobre todo a la que supone el que nuestras energías, capacidades y talentos sean una y otra vez transformados en mercancía y usurpados por el gran dinero. Hostilidad muy semejante a la que implica para el trabajador no asalariado el que los bienes generados por esas mismas energías, capacidades y talentos pero ejercidos por cuenta propia tengan que ser enajenados y acaben en manos del capital.

El trabajo asalariado y el no asalariado, las labores que todas y todos realizamos en todas partes y todo el tiempo, las ininterrumpidas actividades de las que depende la reproducción de la vida humana tienen dos atributos literalmente milagrosos: generan más riqueza de la que consumen y son creativas pues introducen en el mundo significados y realidades inéditas. Productividad y creatividad que terminan en los bolsillos del capital a través de una relación de explotación que conlleva permanentemente la violencia. Una violencia de la misma índole que la que nos agravia cuando somos despojados de nuestro patrimonio natural o cultural.

La reiterada conversión en mercancías capitalistas de lo que nosotros habíamos gestado como bienes y la transmutación en la mercancía fuerza de trabajo de nuestras propias capacidades vitales son una forma continuada de violencia, de expoliación, de despojo. Una modalidad del mismo hostigamiento que el capital ejerce sobre la naturaleza. Estoy pensando en la violencia que para sus padres campesinos significa la diáspora que emprenden los hijos adolescentes en busca de comprador, estoy pensando en la terrible violencia que supone el que cada mañana, frente al espejo del lavabo, nos preparemos para asumir nuestra condición de mercancías.

Desde pequeño el capitalismo buscó domesticar al ser humano. No le bastaba con domarlo, con someterlo a la disciplina del trabajo forzado, quería que interiorizáramos esa disciplina, que la hiciéramos nuestra y que nos diera gusto someternos a ella. Fracasó.

La naturaleza no es mercancía. Nosotros tampoco.

Referencias bibliográficas

- Bartra, Armando, *El capital en su laberinto. De la renta de la tierra a la renta de la vida*, Universidad Autónoma de la Ciudad de México / Centro de Estudios para el Desarrollo Rural Sustentable y la Soberanía Alimentaria / Itaca, México, 2006.
- Federici, Silvia, *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Tinta Limón, Buenos Aires, 2011.
- Marx, Karl, *El capital. Libro I, Capítulo VI (Inédito). Resultados del proceso inmediato de producción*, Signos, Buenos Aires, 1971.
- , y Federico Engels, “Escritos sobre Rusia. El porvenir de la comuna rusa rural”, en *Cuadernos de pasado y presente*, núm. 90, Siglo XXI, México, 1980, p. 101.
- Negri, Antonio, *Fábricas del sujeto/ontología de la subversión*, Akal, Madrid, 2006.
- Veraza Urtuzuástegui, Jorge, *Del reencuentro de Marx con América Latina en la época de la degradación civilizatoria mundial*, Ministerio del Poder Popular para la Cultura, Guarenas, 2012.

ESA QUIMERA LLAMADA CAMPESINO

APROXIMACIONES A UNA CLASE ESQUIVA

Nosotros no sabemos arreglar nada. Somos seres especializados. Cada uno tiene su propia ocupación, su propio trabajo. Yo entiendo el mío, usted el suyo [...]. Este hombre es diferente. Lo arregla todo, hace de todo. No trabaja a partir de la preparación científica [...]. Trabaja guiado por la intuición. Su poder reside en sus manos [...]. Es un hacedor.

Phillip K. Dick, "El hombre variable"¹

Lo primero es constatar que ahí están

La segunda quincena de marzo de 2015, una vez más, el campo mexicano alzó la voz y mostró su rostro airado. En unos pocos días se trasladaron cuatro grandes movilizaciones de base rural.

El 15 se celebró en Tepexta, Puebla, la séptima Asamblea de Pueblos Serranos en Defensa del Territorio y la Naturaleza, y sólo quien conozca la escarpada región podrá valorar lo que en brechas y veredas caminadas representa haber reunido ahí a 3 mil personas, entre nahuas, totonacos y coyomes, provenientes de 90 localidades.

El 18 marcharon en la Ciudad de México 20 mil integrantes de cuatro organizaciones nacionales agrupadas en el Frente Auténtico del Campo, su bandera era el "rechazo a la iniciativa privatizadora de Ley de Aguas y al despojo de tierras que contempla la ley de hidrocarburos, y en defensa del presupuesto para el campo".

Un día antes, en Baja California, unos 30 mil jornaleros agrícolas de San Quintín agrupados en la Alianza de Organizaciones Nacional, Estatal

¹ Philip K. Dick, "El hombre variable", en P.K., Dick, *Cuentos completos I*, p. 225.

y Municipal por la Justicia Social se fueron al paro y bloquearon durante 26 horas 137 kilómetros de la carretera transpeninsular exigiendo respeto a sus derechos laborales.

Todo esto ocurría en el marco de las persistentes movilizaciones que desde septiembre de 2014 exigen justicia en los asesinatos y desapariciones forzadas de los estudiantes de la Normal Rural Isidro Burgos, de Ayotzinapa, Guerrero. Activismo que es nacional y multisectorial pero que animan principalmente maestros guerrerenses de origen campesino.

Durante unas semanas se salieron de madre al mismo tiempo cuatro ríos crecidos y torrenciales, cuatro vertientes del multitudinario combate rural: la defensa de los territorios por las comunidades; la defensa de la tierra, el agua y los recursos productivos por los campesinos organizados; la defensa de su trabajo y su dignidad por los jornaleros del noroeste; la defensa de la vida humana por quienes permanentemente son víctimas de asesinato, tortura, violación, secuestro, desaparición forzosa, cárcel injusta, agresión física por la fuerza pública y el narco, discriminación.

En los últimos 30 años a los campesinos mexicanos les ha ido mal. Y si se descuidan les puede ir aún peor. Pero ahí siguen... contrariando a la economía, a la historia y a la sociología que una y otra vez anunciaron su muerte.

Y no sólo es en México. Cuando la modernidad despertó, los campesinos aún estaban ahí... y no con el desayuno listo sino con la pala del enterrador.

Dice la leyenda de la "acumulación originaria" que la muerte del campesinado fue el sacrificio ritual necesario para que nacieran la burguesía y el proletariado. Chance. Pero en todo caso en el tercer día despertaron de entre los muertos y más de dos siglos después las mujeres y los hombres de la tierra siguen entre nosotros. En el tercer milenio los campesinos son nuestros contemporáneos.

¿De qué están hechos estos fronterizos siempre al borde de la extinción y siempre sobreponiéndose? El campesino no es el bueno ni el malo de la película, roles que ya ocuparon el proletariado y la burguesía; el campesino es el feo, el pícaro, el sobreviviente... Y por tercetos, salidores, claridosos, aferrados, memoriosos, avispados y luchones los rústicos son una clase, una clase moderna como la que más.

Son sus acciones, vistas globalmente y en la perspectiva que da el tiempo, las que dan fe de su condición como clase, pero hay también una matriz estructural en la que se mueven. De ella me ocuparé en este ensayo.

Perversos polimorfos, fractales, grotescos: clase excéntrica

El concepto “clase social” ha sido arrumbado en el rincón de los vejesterios inservibles por muchos investigadores académicos. Pero para quienes hemos elegido el mundo rural como tema de reflexión y a los campesinos globales como apuesta sería pérdida grande el abandono del concepto. En realidad lo sería para todos, porque ese abandono significaría también renunciar a seguir tratando de poner al día el concepto. Y sucede que los añejos esfuerzos por darle contenido a la noción clase campesina fueron renovadores del antes esclerosado clasismo de manual. Resumo algunas de estas aportaciones, en el entendido de que por el momento empleo la expresión “campesinos” como noción por todos entendida y no como un concepto clasista que más tarde habré de construir.

Las clases canónicas, burguesía y proletariado, tienen una matriz económica simple, en cambio los campesinos se sustentan en una base económica compleja, abigarrada, mudable..., y quien los crea apegados a definiciones simplonas tales como productores agrícolas familiares que no venden ni compran fuerza de trabajo es que no los conoce más que en los libros. Así las cosas, la diversidad es consustancial a los campesinos por razones estructurales. Pluralidad radical que me permite llamar campesinos a quienes son parte de sociedades campesinas más o menos cohesivas, sean o no agricultores ellos mismos.

De ahí que la unidad clasista del campesinado no sea algo dado y resultante de las relaciones de propiedad en que se inscriben todos y cada uno de sus miembros, sino sólo una posibilidad, una construcción política y cultural siempre en curso, el saldo de múltiples procesos de convergencia y divergencia, el resultado de la siempre provisional unidad de una diversidad que jamás cede del todo.

Como clases, el proletariado y la burguesía son hijas del capitalismo, embarnecon con su expansión y ocupan los espacios centrales del sistema. En cambio los campesinos se ubican en las orillas, son periféricos, y si bien el capitalismo los reproduce también los margina y erosiona. De modo que si los campesinos aún están ahí es porque resisten, porque son sobrevivientes por antonomasia.

Las clases canónicas lo son de la modernidad, son recién llegadas, mientras que por la profundidad histórica de sus raíces el campesinado aparece en primera instancia como premoderno, como remanente del pasado, como vestigio, como reliquia.

Cuando menos desde la Conspiración de los Iguales de Graco Babeuf el proletariado, los trabajadores de hoy, los explotados por excelencia han

sido ungidos como *la* clase revolucionaria. Por el contrario, a los campesinos nunca se los consideró predestinados a ser los salvadores de la humanidad y más bien han sido vistos como anacrónicos y prescindibles. Así las cosas, para ganarse su derecho al futuro han tenido que terquear durante más de dos siglos.

Del proletariado decimos que es una clase progresista y visionaria que mira al porvenir y que abomina del pasado, al que juzga prehistoria siniestra. En cambio es sabido que los campesinos son nostálgicos, añoran el pasado, dudan del progreso y nunca han fetichizado el porvenir.

Los proletarios van en pos de una utopía racional que con el marxismo se volvió “científica”, mientras que los campesinos y los indios persiguen un mito... Aunque algunos pensamos que ese mito es también una utopía, pues para las mujeres y los hombres de la tierra la preservación del pasado y la construcción del futuro no son excluyentes.

Los campesinos tienen asuntos más graves que atender y no se ocupan de cuestiones epistemológicas pero, por todo lo antes dicho, si nosotros queremos pensarlos como clase deberemos flexibilizar y enriquecer el concepto. Hay sin embargo un paso previo que dar. Si se asume que en un sentido económico los campesinos constituyen una segunda clase explotada del capitalismo debe explicarse primero por qué el sistema los reproduce y no sólo los disuelve, y luego dilucidar los mecanismos específicos de su expoliación.

Empezaré por buscar la clave estructural de su inesperada pervivencia.

Diversidad agroecológica, rentas diferenciales y campesinos

Hace algunos años –cuando era más economista que ahora– demostré que, además de la irreductible terquedad de las mujeres y hombres de la tierra, otra razón de la persistencia y reproducción en el capitalismo de la pequeña y mediana agricultura campesina es que la diversa y climáticamente voluble base natural de la producción agropecuaria genera cuantiosas rentas diferenciales que incrementan sustancialmente el costo total que el resto del capital tiene que pagar por las cosechas. Distorsión en el reparto de la plusvalía que se atenúa o se revierte si la parte de la producción de mayores costos es llevada al mercado por agricultores familiares cuyas cosechas pueden ser sistemáticamente subretribuidas, pues sus ofertantes siguen produciendo aun sin ganancias y con tal de obtener un ingreso de subsistencia.

La hipótesis de que las distorsiones en el reparto de la plusvalía total que resultan de la renta de la tierra y en particular de la renta diferencial son una de las razones por las que los campesinos resultan funcionales al capitalismo la formulé en 1976, hace casi cuatro décadas. De entonces a la fecha las grandes tendencias que hemos visto en el sector agropecuario parecen confirmar la propuesta. Sin embargo, para hacerla más convincente puede ser útil ampliar la argumentación.

El punto de partida de mi razonamiento es que las rentas asociadas a la privatización de bienes naturales estratégicos reduce la tasa media de ganancia del capital global. Un ejemplo paradigmático de esto es el petróleo, recurso del que en mayor o menor medida dependen todas las actividades productivas, de modo que cuando el precio del barril de Brent del Mar del Norte de referencia se fue a los 100 y hasta 120 dólares ocurrieron bajas de la tasa general de ganancia, misma que se recuperó y aumentó en el arranque de 2015 por el desplome del energético a menos de 50 dólares el barril.

En cuanto a nuestro tema, es claro que la misma contracción de la utilidad media del capital resulta de las alzas significativas y prolongadas de los precios de los alimentos, como la que se dio en los primeros lustros del siglo XXI. Y aquí me refiero a la tendencia general ascendente y no únicamente a los cortos picos especulativos de 2007-2008 y 2010-2011.

Sólo que en este caso el impacto directo sobre el capital global es más diferenciado que el que se presenta con las alzas de los energéticos y más severo en las ramas de baja composición técnica, donde los salarios tienen un gran peso. Además de que la carestía de la comida afecta en mayor medida el costo de la vida de los trabajadores de bajos ingresos, que en términos relativos gastan más en alimentos. Finalmente, no hay que perder de vista que los asalariados, que son los mediadores entre el alza de los alimentos y los costos del capital, pueden ser obligados a absorber parte del incremento a costa de su nivel de vida. Lo señalé en otra parte: si los demás factores no cambian, toda alza del precio de los alimentos equivale a una reducción del salario real y supone una redistribución regresiva del ingreso que se disputan el capital y el trabajo. Sin embargo, dado que el empobrecimiento por alza del costo de la vida genera inevitablemente presiones obreras para tratar de recuperar la capacidad adquisitiva de los salarios, a fin cuentas la elevación del precio de los alimentos presiona sobre las ganancias del capital.

Así las cosas, aun si se distribuye de manera desigual entre las ramas productivas y en alguna medida los empresarios pueden obligar a los asalariados a que la absorban, la carestía alimentaria es un dolor de

cabeza para el gran dinero, de modo que sus cuarteles generales como el Banco Mundial (BM) y Fondo Monetario Internacional (FMI) responden a ella buscando remedios en la línea de aumentar la oferta y por tanto la producción.

Pero —oh, sorpresa— contra las recetas a las que nos tienen acostumbrados: desregúlense los mercados y dense garantías al capital privado, en este caso las recomendaciones de las agencias multilaterales van en el sentido de que los Estados se involucren más en la agricultura y se apoye a los campesinos pequeños y medianos, sobre todo si son comerciales. ¿Hay alguna otra rama o sector que no sea la agricultura para el que el BM o el FMI hayan propuesto impulsar la pequeña producción no empresarial? ¿Es posible creer que lo único que los mueve es reducir la pobreza campesina?

¿No debiera despertar sospechas el que ante un problema macroeconómico que afecta al gran capital se busque que junto al sector agrícola empresarial —que tiene todas las ventajas comparativas y competitivas, de modo que en todos los casos gana dinero— se busque desarrollar un sector campesino en desventaja agroecológica pero terco en producir y sobre todo incapaz de empujar a la alza los precios pues trabaja para la subsistencia? ¿No será que la pequeña y mediana producción no empresarial puede ser obligada por la simple lógica del mercado a transferir valor al capital en tanto que consumidor directo o indirecto de productos agropecuarios, pagando así una suerte de renta al revés?

De ser cierta la tesis antes esbozada explicaría que durante la segunda mitad del siglo xx la reducción las rentas diferenciales resultante del incremento de la oferta agropecuaria por una vía intensiva y fundada en la tendencialmente homogénea agricultura industrial haya derivado en un consistente retroceso de la agricultura campesina, mientras que el regreso de la renta diferencial en el arranque del siglo XXI como causa y efecto de la impetuosa expansión de la frontera agrícola para incrementar una oferta agropecuaria que está siendo alcanzada por la demanda permite esperar una nueva ampliación —acotada a ciertas áreas y productos— de la pequeña y mediana producción familiar. A continuación desarrollaré esta idea.

*

En la cuenta larga es clara la tendencia a la producción creciente de alimentos y a la consistente disminución de sus precios relativos. Propensión ancestral que en la segunda mitad del siglo xx se vincula a la irradiación de la llamada Revolución Verde, un paquete tecnológico que gracias al riego, la mecanización, las semillas mejoradas, los fertilizantes, los herbi-

cidas y los pesticidas aumenta los rendimientos técnico-económicos, y que al orientarse a sustituir las potencialidades agroecológicas por insumos de origen industrial reduce el diferencial de productividad asociado a la diversa calidad de los recursos naturales: fertilidad del suelo, cantidad y regularidad de las lluvias, disponibilidad de agua, clima.

Al acortar las diferencias entre el costo medio de un cultivo y los costos más altos que hay que poner en juego para cosechar lo que exige la demanda comercial, el incremento más o menos parejo de la productividad que resulta de cierto tipo de tecnología erosiona también el sustento económico de la renta diferencial. Sobrelucro que, como he dicho, se origina precisamente en las diferencias de productividad coexistentes en un mismo cultivo y se expresa en la necesidad de que las inversiones de mayores costos también sean rentables, lo que en condiciones de libre mercado y oferta puramente empresarial eleva el precio de los productos agrícolas en proporción directa a dichas diferencias de productividad.

Ciertamente este pago de más a la agricultura captado por los capitales que tienen ventajas agroecológicas o por los intermediarios comerciales y agroindustriales puede ser contrarrestado por diferentes medios, entre ellos subretribuyendo la producción de mayores costos, frecuentemente desarrollada por productores familiares con lógica de subsistencia y no empresarial. Pero se reduzca o no el sobrepago a sus usufructuarios, la base natural y económica de la renta diferencial no desaparece pues está en el diferencial de costos que es necesario asumir para satisfacer íntegramente la demanda. Y esto es un desafío para el gran dinero.

Durante el siglo xx, el sueño capitalista de “declarar vencida la fuerza del vil campo” (Vladimir Mayakovsky) haciendo de la agricultura una rama más de la producción industrial por fin pareció volverse realidad. En la segunda mitad de la pasada centuria la tendencia propiciada por la Revolución Verde al aumento de la producción y la productividad agropecuarias con rendimientos, si no homogéneos, sí cada vez menos diversos, generó el espejismo de que, ahora sí, la agricultura era una rama como las otras donde la productividad depende exclusivamente de recursos tecnológicos fabricados socialmente. Y con esto pareció que también se avanzaba firmemente hacia a la reducción y progresiva desaparición de la renta diferencial.

Sin embargo, en los años recientes el comportamiento histórico de la producción agropecuaria de alimentos se está modificando, y hoy tenemos no sólo volatilidad extrema sino también una tendencia consistente, aunque fluctuante, a que la demanda alcance a la oferta, disminuyan los inventarios y se eleven los precios. Esto ha venido ocurriendo con las

cotizaciones del trigo, el maíz, el arroz y las oleaginosas, que a su vez arrastran a las de la carne y los lácteos. Sin duda la volatilidad responde también a la acción especulativa de las transnacionales alimentarias y los fondos de inversión que operan en la bolsa de valores, pero su base material está en el fin del espejismo del auge alimentario de la posguerra.

La tendencia a la apreciación de los productos agrícolas y al renovado incremento de las rentas diferenciales va más allá de lo coyuntural pues se origina en la combinación de varias dinámicas profundas. Por el lado de la oferta, tenemos pérdida consistente de fertilidad de las tierras cultivadas y estrechamiento de la frontera agrícola, la cual se tiene que expandir sobre tierras de menor potencial y con restricciones hídricas, a lo que se agrega el cambio climático, que hace más erráticas las de por sí poco previsible cosechas. Por el lado de la demanda, tenemos un incremento consistente empujado por el crecimiento demográfico, porque los hábitos alimentarios mudan hacia los cárnicos y los lácteos llevando al uso forrajero a granos que podían ser consumidos directamente por las personas, y por el acelerado incremento del empleo industrial de las cosechas, en particular para la fabricación de agrocombustibles.

A diferencia de lo que sucedía hace unas décadas, cuando la producción agropecuaria crecía con base sólo en la productividad, hoy los efectos de las innovaciones tecnológicas ya no son suficientes y también crece la extensión de los campos bajo cultivo como resultado de una atropellada carrera global de compras y rentas de tierras por corporaciones privadas y países con insuficientes extensiones agrícolas. Todo lo cual se expresa en que el diferencial de costos de producción agropecuario es de nuevo creciente y en que se amplía la base tecnológica y económica de la renta diferencial.

Y las diferencias de productividad agrícola son enormes. Atendiendo sólo a las que existen entre países y no entre grupos de cultivadores, que son aún más grandes, tenemos que entre los dos mayores productores de arroz del mundo, China e India, la diferencia de rendimientos es de ciento por ciento a favor de la primera, e igualmente desiguales son los rendimientos del trigo cosechado en Francia, Egipto e Inglaterra y el cosechado en China, India y Estados Unidos a favor de los segundos.

El "campesinismo" del Banco Mundial

Y si tiende a crecer la renta diferencial tenderá también a crecer la propensión del capitalismo y de sus cuarteles generales a la preservación y ampliación de una pequeña y mediana producción campesina que permita

acotarla. Esto explica que en su reporte de 2008, año en que se disparan globalmente los precios de los alimentos, el adalid del agronegocio que ha sido, y es, el BM haya dicho que

el ajuste estructural dismanteló un elaborado sistema de agencias públicas que proveía a los campesinos de acceso a la tierra, al crédito, a los seguros, a los insumos y a las formas cooperativas de producción. La expectativa de que estas funciones serían retomadas por agentes privados no ocurrió. Mercados incompletos y vacíos institucionales impusieron costos enormes, un crecimiento que se frustró y pérdidas en bienestar para los pequeños productores, amenazando su competitividad y en muchos casos su supervivencia [...]. Es necesario volver a colocar este sector en el centro del programa de desarrollo.²

El escenario al que conduce la incertidumbre y relativa escasez de las cosechas es nefasto para todos, sin excepción, en tanto que consumidores. Sin embargo deja pasar un leve rayo de luz para los campesinos. Leve, pues su dependencia del agronegocio y su escasa capacidad de negociación hacen que sean otros quienes lucran con las cotizaciones elevadas.

*

Recapitulando: ya he dicho que, si nada los contrarresta, los precios agrícolas tienden a fijarse en los costos altos, de modo que los sembradores más productivos obtienen un sobrelucro. A lo que se añade que la volatilidad de las cosechas y su potencial escasez favorecen la especulación. Esto significa que la sociedad como consumidora es obligada a pagar cuantiosas rentas tanto diferenciales como absolutas de origen especulativo. Un pago de más que se reparten, por una parte, el oligopolio comercial que controla las cosechas; por otra, los especuladores de la bolsa, y, finalmente, los grandes agricultores capitalistas y sus socios financieros, grupos empresariales que son los verdaderos dueños del negocio. Expliqué ya que en última instancia estas rentas diferenciales y especulativas las desembolsamos todos. Pero de arranque afectan al capital productivo pues la carestía alimentaria presiona los salarios al alza. Como en el caso de los combustibles fósiles, las rentas resultantes de la escasez y la especulación hacen que disminuya la tasa de ganancia del capital global,

² Banco Mundial, *World Development Report 2008*.

cuota de beneficio que aumenta significativamente cuando bajan los costos de la comida y de la energía.

Así los capitales que no lucran directamente de las rentas agrícolas y petroleras están interesados en que bajen los precios de estos insumos. Y en el caso de los alimentos esto pasa por el mayor involucramiento de los Estados en la agricultura y por el impulso a la pequeña y mediana producción campesina, tanto la parcelaria como la cooperativa.

Todo indica, pues, que por razones estructurales los campesinos seguirán ahí. De modo que es pertinente esclarecer su inserción asimétrica en un sistema que permanentemente los saquea. Porque los campesinos son funcionales al capitalismo no sólo porque pueden asumir con prestancia una franja difícil y sacrificada de la producción agropecuaria sino porque al hacerlo se colocan en situación de ser explotados.

La explotación del trabajo campesino por el capital

Hay campesinos porque hay agricultura y no todo es industria, lo que no es una perogrullada pues la permanencia, inserción en el sistema y racionalidad interna de los pequeños productores rurales se explican por el hecho de que la producción agropecuaria ha estado siempre, en alguna medida, supeditada a las veleidades de una naturaleza diversa en el espacio y variable en el tiempo. Premisa que choca con la lógica capitalista de producción uniforme y continúa generando distorsiones y perversidades. Una de estas perversidades es la renta territorial; otra, los campesinos.

En un debate con Julio Boltvinik,³ ambos reconocimos que es un engrane de la pobreza de los campesinos –y, para mí, de la explotación de su fuerza de trabajo por el capital– el que, en un orden de mercantilización y consumo continuo e intensivo de las energías laborales, los pequeños productores del campo constituyan una excepción y tengan que cargar con la estacionalidad agropecuaria –que no pueden externalizar como sí lo hacen los empresarios agrícolas contratando sólo trabajo estacional–. A esto yo agregaba las diferencias y fluctuaciones de los rendimientos ocasionadas por factores naturales y que en su caso son mayores pues es frecuente que sus siembras sean de temporal.

Pero estos factores son sólo parte de una relación compleja que aquí sintetizo en cuatro tipos diferentes de exacción.

³ Véase *La Jornada*, mayo-junio de 2007.

Hay explotación del trabajo campesino porque con frecuencia el pequeño productor vende sus cosechas por precios que no reflejan la totalidad de los costos en que incurre, incluyendo en ellos los no monetarios. Pero la habría aun si el pago por la cosecha coincidiera con su *costo* empresarial (medios de producción más jornales efectivos), pues para que no la hubiera debería pagarse su *precio* (costo más ganancia media).

Hay explotación campesina cuando los pequeños agricultores, con ingresos generados por su trabajo, pagan caros los créditos, los insumos y los medios de vida. Esto ocurre debido a su escala, fragmentación y aislamiento pero también porque al producir para la subsistencia son compradores forzados y no pueden hacer funcionar los mecanismos reguladores propios de la competencia.

Hay explotación campesina cuando éstos se ven obligados a vender localmente su fuerza de trabajo por jornales que en el mejor de los casos cubren los costos de reproducción del empleado durante los días trabajados pero no sus costos anuales y menos los costos históricos de reproducción de las familias campesinas.

Y hay también explotación de las comunidades campesinas mexicanas cuando los empleadores urbanos o la economía estadounidense se apropian de la fuerza de trabajo juvenil de migrantes rurales que fueron formados y sostenidos por sus familias durante su vida preproductiva, lo que no se compensa porque éstos envíen dinero a sus familias —las llamadas remesas— pues éstas son parte del salario y se pueden transferir a los que se quedaron no porque los salarios pagados en Estados Unidos sean muy altos, sino porque los migrantes se imponen estilos de vida muy austeros, cuando menos en los primeros años de su exilio económico.

Esta polimorfa expoliación tiene su expresión y medida en la plusvalía, esto es: la diferencia entre la magnitud del valor creado por el trabajo y la medida del valor contenido en los medios de vida necesarios para reproducirlo. Explotación multiforme cuya premisa histórica está en que el campesino fue expropiado de los medios necesarios para una reproducción autónoma (se le dejaron sólo tierras escasas y malas) y cuya consumación económica tiene dos momentos: la producción por cuenta propia, que es su base (se crea plusvalor), y una serie de intercambios comerciales estructuralmente inicuos, que son su culminación (se transfiere plusvalor). Operaciones, estas últimas, que incluyen la venta de fuerza de trabajo por un precio inferior a su costo real, pues en su sostenimiento se emplean bienes y servicios autogenerados de los que el salario repone si a caso el costo más no el precio de modo que al explotar el trabajo del jornalero se explota también el trabajo campesino

de él y de su familia, que con bienes de autoconsumo contribuyen a su reproducción. A diferencia de los intercambios que fluyen entre ramas de la producción, que son consistentes con la reproducción del sistema pues hacen posible la tendencial igualación de las ganancias del capital, y de los desiguales ingresos netos que obtienen productores de una misma rama y que son el castigo a la incompetencia de los menos eficientes, los crónicos intercambios desiguales que aquejan a los pequeños productores rurales son intercambios asimétricos a la vez que expresión económica de relaciones de explotación.

Y son estructurales y por tanto permanentes: el campesino no es un empresario a veces afortunado y a veces desafortunado en el siempre disparajeo reparto de las ganancias, sino un productor directo que al ser esquilmo como comprador y como vendedor es esquilmo como trabajador, es decir: es explotado.

Racionalidad inmanente

Cuando algunos teóricos de la llamada “nueva ruralidad” ponen en duda la existencia de los campesinos, que habrían sido borrados por la globalización, por una multiactividad cada vez menos agropecuaria, por la migración y por la urbanización de las costumbres, resulta iluminador y reconfortante asomarse a la vida de algunos de esos presuntamente extintos pequeños productores rurales que sin embargo se empeñan en seguirlo siendo y si lo logran se sienten orgullosos. Unidades domésticas que con frecuencia desarrollan una economía diversificada que incluye tanto labores agrícolas como no agrícolas, tanto productivas como comerciales y de otros servicios, tanto para el mercado como de autoconsumo... Actividades en cuyo desempeño recurren al trabajo familiar pero en ocasiones contratan mano de obra externa para las cosechas mientras que es frecuente que algunos miembros de la familia jornaleen y si están en el extranjero envíen remesas que se incorporan a la economía del hogar. Agricultores modestos que, en el caso de México, negocian programas sociales y de fomento con las instituciones públicas y casi siempre aportan algunos de sus miembros a la diáspora.

En tanto que inmersos en el sistema, estos campesinos –los campesinos modernos– están sometidos en última instancia a la racionalidad del capital que los subyuga. Pero lo están bajo la forma de una autonomía relativa que les permite y los obliga a tomar decisiones productivas además de las “reproductivas”. Y estas decisiones responden a una racional-

alidad inmanente que puede ser comprendida y formulada mediante los conceptos pertinentes.

Comprensión que sin embargo presenta dificultades no sólo por el abigarramiento de las múltiples actividades que desempeñan o en las que se involucran, sino también, y sobre todo, porque no estamos ante una lógica puramente económica como la de la empresa capitalista. Estamos ante la racionalidad *socioeconómica* propia de unidades domésticas en las que la producción y el consumo final no se han escindido, y en las que prevalece no el simple y fácilmente ponderable afán de lucro sino una compleja y variable filigrana de valores y fines socioculturales. Estamos ante una *oikonomía*, ante una economía moral.

Para definir los indicadores que el pequeño agricultor pondera a la hora de tomar decisiones económicas, es posible formular un modelo provisional sobre la racionalidad de las unidades socioeconómicas domésticas. Las que siguen son 13 hipótesis que podrían ayudar a establecer dicho marco conceptual.⁴

1. Las unidades campesinas de producción no son empresas capitalistas imperfectas o en ciernes. Son células socioeconómicas portadoras de una racionalidad específica tan cuantificable, previsible y representable por modelos conceptuales como el negocio privado.
2. Las decisiones campesinas se fundan en cálculos económicos precisos y rigurosos, de modo que para entender su comportamiento es necesario identificar las variables que manejan y la forma como las correlacionan. Sería ingenuo pensar que como sólo se trata de vivir bien las buenas cuentas salen sobrando.
3. La lógica de la célula doméstica no es estrictamente económica sino socioeconómica pues articula producción, consumo productivo y consumo final en evaluaciones unitarias donde son factores decisivos las culturalmente definidas necesidades y aspiraciones de cada familia.
4. La teleología del pequeño productor directo está presidida por un objetivo complejo, diverso y cambiante al que convencionalmente llamaremos bienestar o buen vivir.⁵
5. Una parte mayor o menor de los insumos y productos de la economía campesina no cobra directamente el carácter de mercancía. Sin embargo, para correlacionarlos con ingresos y egresos estrictamente

⁴ Otra versión de estas tesis se encuentra en Armando Bartra, *Haciendo milpa. Diversificar y especializar: estrategias de organizaciones campesinas*, pp. 15-36.

⁵ Véase Alexander V. Chayanov, *La organización de la unidad económica campesina*.

monetarios, es posible y necesario asignarles un precio. Convención pertinente pero cuya condición simplificadora y reduccionista debemos tener siempre presente pues, en última instancia, para el campesino pesa más el valor de uso que el de cambio.

6. Por lo general la economía campesina es diversificada. Y aunque las variables de cada actividad pueden correlacionarse y ponderarse haciendo abstracción del resto, en última instancia el cálculo económico campesino es unitario y las decisiones sobre las partes se toman en consideración al conjunto.
7. La teleología campesina está presidida por el bienestar y no por la ganancia. El agricultor lo que busca no es maximizar su rentabilidad sino mejorar su calidad de vida, lo que no es lo mismo, aunque con frecuencia coincide parcialmente pues en un orden mercantil una inversión que sistemáticamente reporta pérdidas a la corta o a la larga tampoco genera subsistencia. Sin embargo, el punto de equilibrio de una unidad productiva que busca optimizar sus ganancias no tiene por qué ser el mismo que el de una que pretende optimizar el bienestar.
8. El empresario es un empleador mientras que el campesino es un trabajador, y de ahí derivan en cascada las diferencias. En cuanto a la naturaleza de sus medios y recursos, la distinción sustantiva entre agricultura empresarial y agricultura campesina radica en que todos los insumos que emplea la primera son comerciales mientras que en la segunda el trabajo familiar no es una mercancía por la que se paga sino una capacidad que se ejerce. Por extensión, tampoco son mercancías otros recursos de los que la familia dispone sin adquirirlos en el mercado. Así, para el campesino los costos se dividen en dos rubros: uno son los gastos monetarios, otro el empleo de recursos propios en los que va incluido el trabajo familiar. Ambos deben reponerse pero de diferente manera. Y mientras que el costo/beneficio de los conceptos mercantiles determina la viabilidad estrictamente económica de la unidad, el desgaste y reposición de los segundos determinan su viabilidad social.
9. El saldo de todo proceso productivo puede designarse convencionalmente como ingreso neto, pero éste no se mide de la misma manera en la lógica de la acumulación capitalista que en la lógica del buen vivir. El ingreso neto empresarial es la medida de lo que le importa al capital: la ganancia. El ingreso neto campesino es una de las medidas de lo que le importa a familia: el bienestar, la otra es la cantidad y calidad de esfuerzos realizados para alcanzar dicho ingreso.

10. En cuanto al balance económico que sustenta el establecimiento del punto de equilibrio y la asignación de los recursos, la discordancia más notable entre la empresa privada y la unidad socioeconómica doméstica radica en que en la primera el beneficio/costo determina la rentabilidad, mientras que en la segunda determina el bienestar, indicador cualitativo que resulta de comparar la cantidad y la calidad del esfuerzo invertido con la cantidad y la calidad de las necesidades satisfechas. Pero, en términos contables, la diferencia más llamativa entre ambas racionalidades es que el costo que el campesino resta de su ingreso bruto es el gasto monetario y no la inversión en trabajo doméstico y en general los bienes de que la familia dispone sin necesidad de comprarlos. A diferencia del ingreso neto empresarial, este saldo campesino no expresa el monto de las utilidades sino el de los recursos disponibles para la subsistencia de la familia y para el eventual incremento de la escala y los rubros de la producción.
11. Dado que al descontar los costos del ingreso bruto el campesino no incluye en ellos la inversión en trabajo familiar, y en general los insumos no mercantiles, el ingreso neto resultante puede ser positivo aunque en realidad no se esté retribuyendo una parte sustantiva de los gastos en que incurrió. Esto hace que su balance pueda resultarle aceptable no cuando reponiendo los costos no monetarios deja un remanente o ganancia sino cuando resulta suficiente para cubrir los gastos familiares de subsistencia. Así, una actividad de elevado beneficio/costo en términos empresariales puede ser poco atractiva para el campesino porque su saldo, aun siendo favorable, no le alcanza para vivir todo el año. Y es que, en general, al productor doméstico le interesa más la magnitud absoluta del ingreso neto que puede obtener que su magnitud relativa respecto de la inversión.
12. Como células económicas, las familias campesinas pueden llegar a ser bastante autosuficientes siempre y cuando, a través de intercambios inicuos, paguen su tributo al capital. Como células sociales, en cambio, las familias campesinas existen únicamente en comunidades que son el ámbito natural de la vida colectiva. Los valores materiales y simbólicos que dan contenido al bienestar o el buen vivir sólo se realizan en la convivencia comunitaria. Por el intercambio de bienes y servicios que ahí se escenifica, la comunidad es también un ente económico suprafamiliar con racionalidad propia. Y con frecuencia sus incumbencias son grandes pues parte de los recursos productivos necesarios para la supervivencia son bienes comunes cuyo usufructo regula el colectivo. Sin embargo, la milpa, el traspatio, la huerta y

otros espacios tradicionales de la economía campesina demandan un manejo doméstico y una relativa autonomía. Por densas que sean las redes intracomunitarias, siempre encontraremos en ellas núcleos socioeconómicos familiares.

13. Así como erosiona la naturaleza, de no impedírsele el capital desgastaría el mundo campesino hasta su desaparición. He tratado de demostrar que la pequeña y mediana producción agropecuaria es funcional al orden del gran dinero, pero en el mercado en el que se mueven no hay alarmas automáticas que indiquen cuándo a los campesinos se les está exprimiendo de más y poniendo en peligro su existencia. El despojo de su trabajo, de los productos de su trabajo y de los medios que hacen posible su trabajo es un resultado natural de la asimetría en que viven y sólo con recursos institucionales no económicos puede ser frenado. Los campesinos modernos son en parte producto de leyes y políticas como las que protegieron a los primeros obreros de la voracidad de los primeros industriales. Pero ni la reglamentación del trabajo ni las reformas agrarias y programas de fomento surgen por iniciativa de los empresarios y sus personeros. La defensa del trabajo asalariado es tarea de los trabajadores mismos y la defensa de los campesinos es responsabilidad de los propios campesinos. Los campesinos son economías domésticas integradas a comunidades, pero por lo general también agrupadas en organizaciones capaces negociar la tasa de explotación. Porque, los campesinos lo saben: en este mundo cabrón, quien no resiste no existe.

Referencias bibliográficas

- Banco Mundial, *World Development Report 2008*, Washington, 2008.
- Bartra, Armando, *Haciendo milpa. Diversificar y especializar: estrategias de organizaciones campesinas*, Instituto de Estudios para el Desarrollo Rural Maya, A. C. / Itaca, México, 2014.
- Chayanov, Alexander V., *La organización de la unidad económica campesina*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1974.
- Dick, Philip K., “El hombre variable”, *Cuentos completos I*, Minotauro, Barcelona, 2008.

DIVERSIDAD

ELOGIO DE LA POLIFONÍA

Rito de iniciación

El fuego se ha apagado y pronto saldrá el sol. Ahora debemos hacer camino de regreso a la tribu. Has perdido el prepucio y has escuchado el cuento. Esto te convierte en un hombre de verdad.

Hay otra versión del cuento. Es el cuento que las mujeres se cuentan entre ellas. Y en esa versión quizá las cosas ocurrieron de otro modo. Pero ése es un cuento de mujeres. Y jamás se lo cuentan a los hombres.

Neil Gaiman, "The Sandman", *Cuentos de arena*

México múltiple

Mujeres y hombres, indios y mestizos, costeños y serranos, nortños y surianos, migrantes y quedados, comuneros y ejidatarios, agricultores, ganaderos, pescadores, cazadores, resineros, recolectores, silvicultores, jornaleros... En una sociedad globalizada y uniforme donde la máxima diversidad son las variantes de la Coca Cola o de las hamburguesas de McDonald's, el mundo rural se nos muestra como el lugar de las diferencias, de la exhaustiva y vertiginosa pluralidad. Territorio de una variedad no epidérmica sino sustantiva y por tanto celebrable y virtuosa.

"Francia se llama diversidad", afirmaba el historiador Lucien Febvre, mientras que su colega Fernand Braudel prefería la fórmula: "Francia es diversidad", pues "no se trata sólo de una apariencia, de una designación, sino que es la realidad concreta, el triunfo manifiesto de lo plural, de lo heterogéneo, de lo que nunca es del todo semejante". ¿De dónde viene esta multiplicidad? "Cada terruño engendra un tipo de hombre y un modo de vida. Cada tierra impone su historia", sostiene Frédéric Gaussen. A lo que añade Braudel: "Éstas son afirmaciones que además pueden inver-

tirse pues cada historia crea un tipo de hombre, un paisaje, y asegura la existencia de un terruño”.

Así es. Todos los grupos humanos inventan su paisaje: diseñan un entorno único e irreplicable que les confiere identidad. Y lo construyen con los recursos que les ofrece el lugar que escogieron para vivir, materiales que van modelando pausadamente, generación tras generación, conforme a sus apetencias terrenas y espirituales.

Pero el medio natural no es materia inerte:

la tierra es también algo vivo —escribe Braudel—, de manera que el mosaico de suelos, de subsuelos de microclimas, se traduce en desgajamiento del paisaje [...]. Sin duda el hombre es el artífice, el autor de esos jardines, de esos campos, de esos vergeles, de esas aldeas que nunca son del todo iguales: el hombre fue el actor y el director de escena, pero su actuación fue también provocada, facilitada y hasta impuesta en parte por el exterior.¹

Y esta diversidad asentada en los ecosistemas es inseparable de la persistente, terca, aferrada condición de los labriegos. Si “Francia es diversidad” es porque —pese a todo— Francia no ha dejado de ser campesina. Sin forzar demasiado al fundador de la escuela de *Los Annales*, se puede afirmar que campesinado es diversidad y, más aún, que diversidad es sinónimo de campesino.

Como Francia, México es diversidad. Vertiginosa pluralidad de climas y paisajes, de ecosistemas, de terruños. Insondable abigarramiento de haceres y saberes. Repertorio insólito de lenguas, cantos, arquitecturas, vestimentas, festividades, comidas y bebidas. Pero aquí somos aún más diversos que los galos. No por mérito de nuestra gente o de nuestra historia sino por fatalidad geográfica.

Norte y Sur

La inclinación del eje de la Tierra provoca en el norte y en el sur climas extremos y poco adecuados para la vida. En cambio cuando nos adentramos en la zona equinoccial, donde “una sola montaña sintetiza, de la base a la cumbre, todos los climas del mundo”² como decía el adelantado del

¹ Fernand Braudel, *La identidad de Francia I. El espacio y la historia*, pp. 36-61.

² Euclides da Cunha, *Los sertones*, p. 58.

ecologismo brasileño que fue Euclides Da Cunha, la naturaleza se torna feraz y exuberante.

Conforme avanzamos hacia los trópicos la vida se multiplica. Es el nuestro un complejo, un sutil entramado humano y natural madurado a pleno sol. Pero es también un tejido biocultural extremadamente frágil. Las fluctuaciones climáticas de las zonas frías y templadas del planeta dan lugar a sistemas bióticos más resistentes, mientras que la constancia de estos factores en las regiones tropicales propicia la diversidad y especialización pero hace a las especies más sensibles a los cambios. Y esta susceptibilidad biológica a la mudanza se reproduce en las culturas: los pueblos equinociales son multicolores como sus ecosistemas, pero también frágiles e inestables cuando se modifica severamente su hábitat.

Y la amenaza nos llegó del frío. La conquista del “Nuevo Continente” iniciada hace más de 500 años fue bélica, económica y social. Pero fue igualmente una conquista espiritual y agroecológica que no sólo destruyó sistemas socioeconómicos y políticos, también desequilibró dramáticamente la delicada armonía biocultural construida por los pueblos originarios. Porque a la violenta imposición de formas de vida ajenas se añadió la imposición de patrones tecnológicos desarrollados en climas templados. Modos de interactuar con el medio natural que en el trópico resultaban insostenibles.

En Eurasia, escribe Jared Diamond,

la agricultura llegó a consistir en siembras a boleto y monocultivos, y con el tiempo, en campos arados. Es decir las semillas se lanzaban a puñados, lo que daba lugar a que todo un campo se dedicara a un solo cultivo [...]. En el Nuevo Mundo [...] los campos eran siempre labrados a mano por medio de palos o azadones y las semillas se plantaban una a una y no se diseminaban a puñados. Ahí la mayor parte de los campos [...] se convirtió, así, en huertos mixtos de varios cultivos que se plantaban unos junto a otros.³

Y esto es así por razones geológicas. El monocultivo del trigo es razonable para las condiciones agroecológicas de Europa. En cambio el maíz mesoamericano se sembraba originalmente entreverado con otras plantas como el frijol, el chile y la calabaza, en una suerte de huerta biodiversa y de manejo holista muy distinta a los extensos, uniformes, arables y luego mecanizables plantíos cerealeros del Viejo Mundo o de los países

³ Jared Diamond, *Armas, gérmenes y acero. Breve historia de la humanidad en los últimos trece mil años*, p. 143.

templados. El trigo viene del trugal mientras que el maíz nace de la milpa. Y milpas y trigales responden a paradigmas bioculturales muy diferentes.

Sin caer en un determinismo ambiental, puede afirmarse que la homogeneidad tecnológica y la uniformidad social del capitalismo están asociadas con los climas templados de las regiones donde se origina. El emparejamiento extremo de tierras y hombres es perverso en todas partes, pero en los ámbitos tropicales es contra natura.

Los equinocciales somos anticapitalistas literalmente por naturaleza. Y de nuestra capacidad de resistir al arrasador sistema del gran dinero depende nuestra supervivencia. Lo que en la hora del calentamiento global mercadogénico es más cierto que nunca pues el cambio climático ocasionado por el sistema urbano industrial que se forjó en el Norte y de ahí se expandió sobre la periferia está golpeando sobre todo a los países y pueblos del Sur.

La diversidad que somos está en peligro. México ocupa el cuarto lugar en diversidad biológica y el segundo en diversidad cultural. Junto con Australia, Brasil, India, Indonesia y Zaire, somos de los países con mayor patrimonio biocultural. Riqueza que sin embargo se erosiona aceleradamente como resultado de agresiones al medio ambiente y también a las comunidades que la crearon y la preservan.

Los haceres, saberes y cosmovisiones de la Mesoamérica campesindia que están detrás de nuestro acervo biocultural sufren los embates de un orden etnocida y ecocida como el del gran dinero a la vez que enfrentan el acoso de grandes empresas que buscan lucrar con la diversidad transformándola en mercancía. Lo que es grave no nada más por lo que tiene de despojo, sino también porque el sistema mercantil es incapaz de reproducir la genuina y viviente pluralidad del hombre y la naturaleza. El capital no sólo expolia, el capital mata.

La “gente de los ecosistemas”, los indígenas y los campesinos, son titulares de los bienes bioculturales colectivos. “Los recursos filogenéticos mesoamericanos –ha escrito Eckart Boege– deben reconocerse legalmente como de origen y como colectivos, y a los pueblos indígenas y comunidades campesinas como sus custodios.”⁴ Y este derecho se extiende a los productos que resultan de sus irrepetibles condiciones naturales e inimitables saberes. Sus alimentos y bebidas tradicionales son amenazadas por la adulteración y el adocenamiento industrial.

“Pero de nada sirve hablar teóricamente de la diversidad, es menester verla con los propios ojos, deleitarse en sus colores, en los

⁴ Eckart Boege, *El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México. Hacia la conservación in situ de la biodiversidad y agrodiversidad en los territorios indígenas*, p. 13.

olores, tocarla con las manos y hasta comerla y beberla en el mesón”, dice Braudel en el libro arriba citado. Y dice bien. El México múltiple que somos se ve, se escucha, se huele y se toca, pero también se come y se bebe.

La cecina de Yecapixtla, los uchepos de Uruapan, el queso Cotija, el mezcal de Minas, el café de Coatepec, la miel de abejas meliponas de Cuetzalan, el atole con panela de Tepoztlán o los tlacoyos que prepara doña Emma en San Andrés Totoltepec son bienes bioculturales asociados a un modo de hacer pero también a una localidad o región.

Y si la cultura tiene casi siempre un anclaje territorial también puede tenerlo la economía de los sistemas productivos localizados. Esta economía del terruño, esta economía con rostro humano que preserva las recetas y los sistemas tradicionales, pero también los varía y los renueva, debe ser protegida de los piratas industriales que desvirtúan el producto pero lucran con el nombre.

Milpas y monocultivos

Se dice que “vivir bien” es un paradigma alternativo a los conceptos de Progreso y Desarrollo, hoy en entredicho. No estoy seguro. Pero sí lo estoy de que “hacer milpa”, como se llama en Mesoamérica a los trabajos de ese policultivo, designa un modo de vida donde la diversidad entreverada y simbiótica es la máxima virtud.

Desde los tiempos del viejo teocinte, al maíz no le gusta andar solo sino rodeado de una entreverada y bulliciosa compañía vegetal. Una siembra de trigo es un trival, en cambio una siembra tradicional de maíz es una milpa, un policultivo donde interactúan hasta 50 especies, entre cultivadas, auspiciadas y toleradas.⁵

Con una diversidad genética manifiesta en decenas de razas, variedades e híbridos, y una pasmosa capacidad de adaptarse a los más diversos suelos, climas, humedades y altitudes, el maíz es el equivalente agrícola de las lenguas francas. Cultivo transcultural compartido por alrededor de 250 pueblos mesoamericanos y algunos andinos y amazónicos pertenecientes a 16 diferentes familias lingüísticas. Etnias que no por maiceras son unánimes pues definen sus diferentes identidades agrícolas y culinarias

⁵ Jasmín Aguilar, Catarina Illsley y Catherine Marielle, “Los sistemas agrícolas de maíz y sus problemas técnicos”, en Gustavo Esteva y Catherine Marielle (coords.), *Sin maíz no hay país*, p. 83.

al combinar al cereal con otras plantas cultivadas o silvestres propias de cada región.

Pero el frijol, la calabaza y el chile son sus acompañantes ancestrales, buenos vecinos que con sus aportes alimentarios derrumban el mito de que los pueblos maiceros están en desventaja civilizatoria porque a nuestro cereal le faltan nutrientes.⁶ El maíz es sostén del frijol enredador, que a su vez devuelve al suelo parte del nitrógeno que se lleva su socio tallado; la calabaza no deja pasar las malas hierbas y con sus grandes hojas protege la humedad del suelo; los chiles ahuyentan insectos dañinos.

En la milpa conviven el tomatillo y el huahuatle, el cacahuatle, las habas, los chícharos, el amaranto, la chíca, el huahuzontle, el chayote, el chilacayote; tubérculos como el camote, la yuca, la jícama o la papa, y los múltiples quelites: verdolagas, chayas, malvas, epazotes, quintoniles, chepiles, pápalos, romeritos. En la península de Yucatán es frecuente que en claros de la milpa además de yuca se siembren hortalizas como el melón y la sandía. En los andes peruanos es habitual que las familias cultiven alrededor de una decena de parcelitas en distintos niveles con diferentes maíces y en diversas combinaciones con otras plantas como los socorridos frijol y calabaza, pero también quinua, achita y una vertiginosa variedad de papas.⁷

Milpas escoltadas por erizados magueyes o espinosos nopales y tachonadas de chabacanos y capulines que no se cortaron porque dan sombra y frutos que mucho se agradecen en los descansos de la labor. Sembradíos donde se cazan tuzas cegatonas cuando se aventuran fuera de sus agujeros, donde se colectan hongos, gusanos de maguey o chapulines y de donde hay que ahuyentar a los zanates y otros pájaros que quieren cosechar antes que nosotros.

Complemento de la milpa es la huerta que proporciona zapotes, guayabas, aguacates, mameyes, plátanos o jocotes, según los gustos y la región, además de que se cosecha cera y miel, se consigue madera para vigas, polines y tablones, y se recoge leña para el fuego.

Junto a la casa no puede faltar el cultivo de traspatio con sus chiles, cebollas, jitomates y chilacayotes, pero también hortalizas vecindadas como el ajo, la lechuga, la col, el nabo; sin olvidar las yerbas que dan sabor,

⁶ Jared Diamond, *op. cit.*, p. 156.

⁷ Julio Valladolid Rivera, "Mama Sara (Madre Maíz) Crianza ritual de la diversidad de maíces en los Andes de Perú", en Gustavo Esteva y Caherine Marielle (coords.), *Sin maíz no hay país*, p. 67.

las olorosas, las medicinales. Y no deben faltar las flores aunque nomás sirvan para alegrar la vida.

Y, rondando, gallinas, guajolotes o patos; además de los cuches, enchiquerados o sueltos; del corral con cabras, chivas o borregas, y quizá el buey, la vaca, el burro, el caballo, la mula, si es que todavía los hay.

La diversidad de aprovechamientos propia de los campesinos ha sido constatada por agrónomos de huarache como Hernández Xolocotzi, que describe las labores de una familia tipo de Nauzontla, Puebla.

Considerando la familia campesina como centro de un sistema de producción con sus respectivos subsistemas que interactúan y se interrelacionan, el sistema puede incluir los siguientes subsistemas:

- Parcela de temporal (maíz, frijol enredador, frijol mateado, papa, arvenses, calabaza, chilacayote, erizos).
- Huerto familiar (calabaza, erizo, chile, cera, granadas, flores).
- Bosque (leña, madera, hongos).
- Ganado de solar (cerdos, gallinas, guajolotes).
- Pradera inducida (cría y engorda de bovinos).
- Plantación (café y cultivos asociados).⁸

Con las variaciones propias de la interculturalidad que se intensificó a partir de la llegada de los españoles, esta pluralidad es ancestral. Los de antes gustaban de las enumeraciones y seguramente se sentían orgullosos de su riqueza culinaria, de modo que les daba por hacer recuentos que documentan la diversidad que éramos y que somos.

Este testimonio viene de Popol Vuh

Comenzaron entonces sus trabajos [...]. Lo primero que harían era la milpa [...]. Ésta será la comida: el maíz, las pepitas de chile, el frijol, el pataxte, el cacao [...]. Y de esta manera se llenaron de alegría, porque habían descubierto una hermosa tierra [...] abundante en mazorcas amarillas y mazorcas blancas, y abundante también en pataxte y cacao, y en innumerables zapotes, anonas, jocotes, nances, matasanos y miel.⁹

Otro ejemplo de variedad alimentaria lo encontramos en los nombres relacionados con comestibles de algunos de los 18 meses del calendario de los antiguos chiapanecos: *Numaha ñumbi*: en que se siembra el maguey

⁸ Efraín Hernández Xolocotzi, *Xolocotzia*, pp. 513-514.

⁹ Anónimo, *Popol Vuh*, pp. 69-70, 104.

(24 junio); *Numaha mundju*: cuando se siembra chile (23 de agosto); *Numaha catani*: fin de agua, principio de maíz (12 septiembre); *Numaha manga*: se cría el pescado (2 de octubre); *Numaha haomé*: baja el río y retorna pescado (22 de octubre); *Numaha mua*: se siembra camote (21 de diciembre); *Numaha cupamé*: madura el coyol (11 de marzo); *Numaha puri*: madura el jocote (31 de marzo). Completa el panorama la descripción de fray Tomás de la Torre, que visitó a los chiapanecos en 1545:

Cogen cacao dentro de su tierra. Siembran [maíz] dos veces al año [...]. Hay grandísima abundancia de los frutos de la tierra, piñas, plátanos, jícamas, camotes, aguacate, ciruelas y todo lo demás [...]. No dejaré de decir de las calabazas que aquí hay. Hay las muy mayores que grandes harneros y aquéllas pártenlas por medio y píntanlas para servirse de ellas en lugar de cestas y platos...¹⁰

¿Hombres de maíz? Más bien gente de milpa. Mujeres y hombres que se rodearon de una enorme variedad de plantas y animales domesticados, auspiciados o simplemente aprovechados. Barroco entrevero al que sólo se puede identificar con el cereal dejando en la sombra su pródiga compañía debido a la mala costumbre de buscar un dominante, y de ser posible fálico, dentro de lo que en realidad es un colectivo de pares, un policutivo, un sistema agroecológico complejo.

Sí, el maíz es la planta que más se repite en las milpas mesoamericanas. Y también es verdad que es del maíz de donde obtenían la mayor parte de sus nutrientes muchos milperos. Pero solo y su alma el orgulloso maíz puede muy poco. Cualitativamente lo que hay que destacar de la milpa es su diversidad, su entreverada, fraterna, solidaria diversidad.

Porque hacer milpa podría ser la consigna del pluralismo intercultural mesoamericano. Milpas en un sentido metafórico son los mercados pueblerinos, los carnavales tradicionales, las asambleas comunitarias, los movimientos campesinos; pluralidades virtuosas como la de nuestro policutivo raigal que deberían ser paradigma de la vida toda.

¹⁰ Jean de Vos, *La batalla del sumidero. Historia de la rebelión de los chiapanecos, 1525-1534, a través de testimonios españoles e indígenas*, p. 30.

Mujeres y hombres

Cuando se habla de pluralidad, diversidad de identidades, interculturalidad, diálogos diatópicos, es frecuente que se olvide una diferencia que cruza todas las sociedades: la que distingue a las mujeres de los hombres. Una diferencia de base natural pero construida e injusta, que ante todo hay que reconocer y en la que hay que profundizar si queremos que deje de ser asimétrica. Pero lo primero es hacerla visible y constatar que no es natural sino impuesta.

Empiezo con un relato:

Apenas cubierto por una camiseta que le queda grande, el chamaco sale corriendo a todo lo que dan sus dos años escasos, tropieza, vuela casi un metro y se estampa estrepitosamente contra el piso de tierra. En la asamblea nocturna se hace un silencio expectante. Desde la esquina iluminada por el mechero, los hombres miran al caído. En un rincón algo más oscuro las mujeres interrumpen sus cuchicheos en tzeltal y voltean en la misma dirección. El resto de los niños suspende el bullicioso revoloteo que había acompañado el debate. Los fuereños, un maestrillo jesuita habilitado de agrónomo y yo, miramos alternadamente al chamaco y a los adultos. También callado, el pequeño caído observa con desconfianza a su alrededor sin saber si debe incorporarse como si nada o puede soltar el llanto. En medio del silencio, el polvo levantado por el azotón comienza a asentarse. El pequeño yacente me queda a un paso y podría alzarlo. No lo hago para no invadir las que supongo atribuciones de sus padres, o quizá específicamente de su madre. Pero, salvo las palomillas y mariposas nocturnas, nadie se mueve. Por fin, del grupo infantil se desprende una pequeña figura, una niña de cinco o seis años que alza al caído, le limpia los mocos con la camiseta y se lo lleva de regreso al rincón de las infanterías. Tras el brevísimo ejemplo de dramaturgia social protagonizado por el del tropezón, su hermanita y los espectadores, la asamblea se reanuda como si nada.

¿Qué nos dice esta historia? Que las mujeres rurales se imponen desde pequeñas a ser mujeres y una de sus responsabilidades es cuidar de los hermanos menores. No es la única función. La vida en el campo es trabajosa para todos pero en el reparto de tareas a ellas les sirvieron con la cuchara grande. Y así como hay asuntos de mujeres hay asuntos de hombres, funciones que son exclusivas de los varones. En el campo, como en la ciudad, la relación entre los géneros es desapareja.

Las cosas están cambiando. Las jornaleras rurales son cada vez más numerosas, con la migración prolongada son muchas las mujeres que, en ausencia de sus maridos, se encargan de los cultivos, y en los últimos

años la migración femenina ha crecido más rápido que la masculina. Hay mujeres titulares de derechos agrarios, hay voces femeninas en las asambleas ejidales y comunales, hay socias y no sólo socios en las organizaciones rurales de productores, hay técnicas que se desempeñan en las empresas asociativas, hay líderes campesinas y dirigentes indígenas, hay regidoras y alcaldesas, hay policías comunitarias del sexo femenino y hay comandantas del Ejército Zapatista de Liberación Nacional. Además de que en los programas públicos se manejan cuotas de género y ciertos proyectos son exclusivamente para ellas.

Las rústicas se salieron del huacal para colarse en espacios antes netamente masculinos. En el campo, ellas ya se ponen *jeans...*, en cambio ellos no usan *naguas*. O sea que la mujer hace trabajos “de hombre” pero en lo fundamental sigue a cargo de los trabajos “de mujer”. Doble o triple jornada, pues. Y es que hoy las campesinas tienen atribuciones inéditas, sin duda, pero no por ello se emanciparon del fogón y el lavadero. Jornaleras, migrantes, empresarias sociales, activistas o con jerarquía en ejércitos libertarios, las mujeres rurales siguen siendo titulares del hogar, responsables de las labores domésticas, que en el campo son más extensas e intensas que en las ciudades porque incluyen buena parte de la producción de autoabasto. De antiguo les encargaron preservar el fuego y desde entonces su vida gira en torno al *focarís*, al hogar.

Esa responsabilidad ha sido una carga injusta y en cierto modo una maldición, pero al desempeñarla con envidia las mujeres han hecho aportaciones civilizatorias fundamentales. No es exagerado decir que en la presente crisis sistémica la porción femenina de las estrategias campesinas de supervivencia constituye un paradigma alternativo digno de la mayor consideración. Y es que la vuelta a una economía doméstica sustentable es, de algún modo, un triunfo cultural de la mujer campesina que desde su traspatio o su solar mantuvo la lógica de la diversificación y el autoabasto mientras que los varones entraban hipnotizados en la carrera del monocultivo intensivo en agroquímicos y netamente mercantil.

“No hay que buscarle pencas al quiote ni dejar el maíz por los olotes, viejo”, le dice la doña refranera a su agobiado señor que no le halla la punta al mecate porque sembró picante con mucho gasto y a la mera hora la cosecha no tuvo precio. “Eso te pasa por cavar hoyos donde hay tuzas. Date de santos que yo hice poquita milpa y con las hortalizas y los animalitos del solar nos la iremos pasando.” Y ni la burla perdona: “¿Quién te manda, zopilote, haberte echado a volar cuando te podías estar en tu casa metidote?”

Porque sucede que cuando los hombres que lo apostaron todo al café, al cacao, a la caña, a la copra..., y regresan a casa derrotados por los demonios del mercado encuentran que aun en la desgracia hay algo que comer porque las mujeres no dejaron caer por completo la huerta, la hortaliza, las gallinas, los guajolotes, los puercos, las plantas de recolección...

El agro profundo tiene aires de mujer. No es determinismo biológico, es que por razones culturales la nuez de la economía campesina quedó a cargo de ellas. Sumergida en el sistema capitalista y acosada por los intercambios inicuos, la unidad de producción doméstica camina, por lo general con dos piernas: una de sus estrategias es extrovertida, comercial, especializada, riesgosa; la otra es introvertida, de autoconsumo, diversificada, segura. Abordaje dual que a su vez define dos vías del hacer y del saber: por un lado, el pensamiento abstracto y cuantitativo; por el otro, la ciencia de lo concreto y lo cualitativo. Una aproximación es simplificadora, instrumental, homogénea; la otra es intuitiva, holista, heterogénea. La primera es masculina, remite al orden económico dominante y tiene por referencia al futuro; la segunda es femenina, hunde su raíz en el sustrato profundo de nuestra civilización y se acoge al pasado para dotar al mundo de significado. Con una cara los campesinos avizoran el porvenir y sus promesas, con la otra miran al ayer en busca de seguridad y razón de ser. Como los de Jano, los dos rostros rústicos son complementarios. Pero no se dirigen a oriente y poniente, como los del dios de la mitología romana, sino a los tiempos pretéritos y los tiempos por venir, porque sin permanencia no hay cambio y sin firmes referentes en el pasado la marcha al futuro carece de rumbo y la historia deviene puro carrereo, simple prisa, pues.

La estrategia introvertida que he llamado femenina, dado que sigue el patrón del traspatio o del solar, es sin duda más segura y también sustentable en lo ambiental, pero por sí misma no es económicamente sostenible pues –en la medida en que siempre hay necesidades mercantiles– el puro autoabasto no garantiza la viabilidad reproductiva de la familia. En cambio la estrategia extrovertida que he llamado masculina, pues adopta el patrón de la huerta, el potrero o la parcela comerciales, supone riesgos mayores y puede tener impactos ambientales negativos, pero si todo sale bien garantiza cierta solvencia económica.

La enseñanza es –como siempre– una paradoja, un oxímoron: lo local y lo global, lo introvertido y lo extrovertido, el autoabasto y la producción mercantil, la parcela y el solar, lo femenino y lo masculino no son opciones contrapuestas y excluyentes sino estrategias complementarias, el anverso

y el reverso del otromundismo rústico, la pierna izquierda y la pierna derecha del caminante rural.

Pero, siendo complementarias las estrategias, en el momento actual la salida a la crisis que nos agobia está principalmente en el paradigma femenino. Porque en el mundo del gran dinero el futuro ha sido secuestrado por el capital y en el espejismo de Progreso que ofertan sus corifeos no hay espacio para los campesinos (en realidad no hay espacio para nadie). Entonces, el agro profundo tiene que romper con el porvenir fetichizado del imaginario mercantilista y asentarse firmemente en el pasado para desde ahí emprender, junto con los no campesinos, la tarea de imaginar un futuro propio: un mundo en el que realmente quepan muchos mundos. Y en esta labor de prospectiva utópica el mirador de las doñas rurales es privilegiado.

Anomalía, verosimilitud, creatividad...

La insondable diversidad campesina es un buen argumento para abordar el estudio de los rurales con una casuística que dé cuenta de sus muchos rostros. Y sí, hay que hacer estudios puntuales, pero tomando en serio el carácter ontológico de las diferencias, de modo que no busquemos con un caso ejemplar conocerlos todos, ni tampoco hagamos estudios de caso que se agotan en sí mismos.

La casuística en la que creo es la que ve cada caso no como parte de una serie sino como anomalía, no como realidad promedio sino como circunstancia excéntrica, no como normal sino como excepcional. Porque –Ginzburg *dixit*– ninguna norma da cuenta de sus transgresiones, y en cambio estas transgresiones sí ponen en evidencia a la norma.¹¹ Y en ocasiones –Calvino *dixit*– el estudio de las transgresiones permite reformular la norma haciéndola más comprensiva..., hasta que una nueva transgresión la ponga otra vez en entredicho, etcétera.¹²

No se trata de empeñarse en encontrar *menocchios* (Menocchio era el sobrenombre por el que se conocía al molinero que Carlo Ginzburg estudió en *El queso y los gusanos*). No se trata de escoger siempre casos atípicos o patentemente excepcionales. Se trata, sí, de buscar en los que estudiamos

¹¹ Carlo Ginzburg, “Reflexiones sobre una hipótesis: el paradigma indiciario, veinticinco años después”, en *Contrahistorias. La otra mirada de Clio*, núm. 7, p. 36.

¹² Italo Calvino, “La oreja, el cazador y el chismoso”, en *Contrahistorias. La otra mirada de Clio*, núm. 7, p. 66.

no tanto lo que los asemeja con los demás de la que, se presume, es su clase o serie, como lo que los aparta, lo que les otorga identidad y originalidad.

En un libro titulado precisamente *Conocimiento local*, un etnólogo como Clifford Geertz, que siempre ha cultivado la casuística, rechaza el localismo: “Renunciar a un intento de explicación de los fenómenos sociales que los entrelace en grandes texturas de causas y efectos para optar por otra que trate de explicarlos situándolos en marcos locales de conocimiento significa sustituir una serie de dificultades bien definidas por otras mal definidas”.¹³

Entonces el estudio de caso ha de ir más allá de la pura descripción sin diluirse en la vaguedad y las generalidades. Ha de ser una aproximación a la universalidad desde la singularidad capaz de moverse entre estos dos extremos. Y esto es, entre otras cosas, un problema de lenguaje.

Dar cuenta de la pluralidad rural, o de cualquier otra, supone que al poner el caso en conexión con totalidades sociales mayores o con supuestas regularidades más abarcadoras no se diluya su individualidad. Singularidad que se preserva cuando el relato convence al lector de que el autor estuvo allí, que se hizo presente en un momento y lugar irrepetibles. Y lo hace con una narrativa viva –diríamos que literaria– que por lo mismo es polisémica, de modo que tiene los significados conceptuales que le atribuye el narrador pero también los que sean capaces de encontrar sus lectores. Lo escribió Eduardo Galeano, un hombre de palabra que sabía decir las cosas como nadie: “No le pido que describa aquella noche de la visitación del arcángel: le exijo que se moje”.

Ha dicho, y con razón, el ya citado Clifford Geertz que la habilidad de los científicos sociales “para hacernos tomar en serio lo que dicen tiene menos que ver con su aspecto factual, o su aire de elegancia conceptual, que con su capacidad de convencernos de que es resultado de haber [...] realmente ‘estado allí’. Y en la persuasión [...] es donde interviene la escritura”.¹⁴

El nexo entre la narrativa del “estar allí” y la estrategia casuística de la anomalía radica en que un relato en el que todo lo que ocurre es normal y previsible resulta inverosímil pues la impresión de realidad se sostiene en lo improbable, en la irrupción de lo que no esperábamos. “Esto es tan raro que tiene que ser verdad”, piensa el lector.

¹³ Clifford Geertz, *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*, p. 14.

¹⁴ Clifford Geertz, *El antropólogo como autor*, p. 14.

En una nueva vuelta de tuerca, encuentro que lo que subyace en la elocuencia de lo anómalo y la verosimilitud de lo sorprendente es la imaginación y la creatividad como diferencia específica de lo humano.

La intencionalidad, la productividad y la originalidad de la acción humana, es decir el carácter *poiético* de nuestra *praxis*, es lo que nos caracteriza. El autor de *La creatividad de la acción*, Hans Joas, ha escrito que “la acción colectiva [...] crea motivos e identidades, configura nuevas relaciones sociales y nuevas comunidades, da pie a cambios identitarios profundos [...], produce símbolos de impronta afectiva”.¹⁵

Claro que también hay repetición, rutina, inercia, pero es en la introducción de lo inesperado, de lo imposible, donde damos prueba de lo que en verdad somos. Y precisamente ahí se encuentra la raíz de la diversidad. No la diversidad natural que resulta de mutaciones aleatorias sino la diversidad humana, que resulta de la imaginación y el proyecto.

Referencias bibliográficas

- Aguilar, Jasmín, Catarina Illsley y Catherine Marielle, “Los sistemas agrícolas de maíz y sus problemas técnicos”, en Gustavo Esteva y Catherine Marielle (coords.), *Sin maíz no hay país*, Conaculta, México, 2003.
- Anónimo, *Popol Vuh*, Fondo de Cultura Económica, México, 1969.
- Braudel, Fernand, *La identidad de Francia I. El espacio y la historia*, Gedisa, Barcelona, 1993.
- Boege, Eckart, *El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México. Hacia la conservación in situ de la biodiversidad y agrobiodiversidad en los territorios indígenas*, Instituto Nacional de Antropología e Historia / Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, México, 2008.
- Calvino, Italo, “La oreja, el cazador y el chismoso”, en *Contrahistorias. La otra mirada de Clío*, núm. 7, México, 2007.
- Da Cunha, Euclides, *Los sertones*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1977.
- De Vos, Jean, *La batalla del sumidero. Historia de la rebelión de los chiapanecas, 1525-1534, a través de testimonios españoles e indígenas*, Instituto Nacional de Industria, México, 1990.

¹⁵ Hans Joas, *Guerra y modernidad. Estudios sobre la historia de la violencia en el siglo xx*, p. 257.

- Diamond, Jared, *Armas, gérmenes y acero. Breve historia de la humanidad en los últimos trece mil años*, Debate, Barcelona, 2004.
- Gaiman, Neil, “The Sandaman. 2. La casa de la muñeca”, en *Vértigo*, Televisa, México, s.f.
- Galeano, Eduardo, *Palabras andantes*, Siglo XXI, México, 1994.
- Geertz, Clifford, *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*, Paidós, Barcelona, 1994.
- , *El antropólogo como autor*, Paidós, Barcelona, 2010.
- Ginzburg, Carlo, “Reflexiones sobre una hipótesis: el paradigma indiciario, veinticinco años después”, en *Contrahistorias. La otra mirada de Clío*, núm. 7, México, 2007.
- , “Semejanzas de familia y árboles de familia: dos metáforas cognoscitivas”, en *Contrahistorias. La otra mirada de Clío*, núm. 7, México, 2007.
- Hernández Xolocotzi, Efraín, *Xolocotzia, Obras de Efraín Hernández Xolocotzi*, Universidad Autónoma Chapingo, Estado de México, 2013.
- Joas, Hans, *Guerra y modernidad. Estudios sobre la historia de la violencia en el siglo xx*, Paidós, Barcelona, 2005.
- Valladolid Rivera, Julio, “Mama Sara (Madre Maíz). Crianza ritual de la diversidad de maíces en los Andes de Perú”, en Gustavo Esteva y Caherine Marielle (coords.), *Sin maíz no hay país*, Conaculta, México, 2003.

VIOLENCIAS

LA MUERTE TIENE PERMISO

Estos ayotzinapos hijos de su reputa madre están atentando contra uno de nuestros símbolos como Nación, y por una puta idea de preservar los derechos humanos de estas bestias que no merecen vivir el gobierno no puede intervenir como tal. Hoy más que nunca clamo por el regreso de alguien como Díaz Ordaz.

Luis Adrián Ramírez, secretario
de Organización del Frente Juvenil del Partido
Revolucionario Institucional (PRI)¹

Desollados

Por todas partes la inmensa miseria de innumerables, atroces muertes no muertas y, sin embargo, la esencia de la muerte le está vedada al hombre.

Martin Heidegger, *Bremen und Freiburger Vortäge*²

La noche del 26 de septiembre de 2014 y la madrugada del 27, en un entorno estrechamente vigilado por el ejército y las policías federal y estatal, guardias municipales de Iguala, Guerrero, balearon en varias ocasiones a estudiantes de la Normal Rural Isidro Burgos en otro lugar, por error, fueron tiroteados miembros de un equipo juvenil de futbol. El saldo fueron numerosos heridos y seis muertos, uno de ellos con el rostro desollado por tortura. Otros 43 normalistas fueron apresados y presunta-

¹ Betty Ramírez, “Demanda líder priista regresar a la época de Gustavo Díaz Ordaz”, *La Jornada*, 12 de noviembre de 2014.

² Martin Heidegger, *Bremen und Freiburger Vortäge*, p. 56.

mente entregados por la fuerza pública a miembros del cártel Guerreros Unidos, quienes los habrían asesinado, quemado en un basurero y tirado al río sus cenizas. Más de un año después, los familiares y compañeros de las víctimas no aceptaban la versión oficial de los hechos y culpaban del crimen al ejército.

México es un moridero, sórdido panteón de muertos a la mala, airado erial de almas en pena clamando por justicia y paz. Están las decenas de miles de muertos con nombres y apellidos, pero también los muertos que no tienen quien los amortaje ni quien los llore, los cuerpos anónimos aventados así nomás en las más de 500 fosas clandestinas descubiertas desde 2006 en 24 estados del país.

Y los matados son casi todos jóvenes, si no es que niños. Jóvenes los muertos y los secuestrados de Ayotzinapa; jóvenes los muertos encontrados en las narcofosas de Iguala; jóvenes los 22 ejecutados por el ejército en Tlatlaya; jóvenes los muertos por el narco, las maras y la migra en el largo camino de La Bestia; jóvenes las muertas de Juárez; jóvenes la mayoría de los 100 mil muertos que hasta ahora arroja la guerra del narco iniciada durante el gobierno de Felipe Calderón y continuada por el de Enrique Peña Nieto; jóvenes gran parte de los más de 30 mil desaparecidos en el mismo periodo.

Entre los 15 y los 24 años nadie debería morir, pero en México mueren muchos varones en ese rango de edad, casi todos a causa de violencia. De modo que mientras que en casi todo el mundo la esperanza de vida va aumentando aquí disminuyó un año debido a la muerte precoz, a la muerte infligida, a la mala muerte.

Estudiantes, maquileras, delincuentes, migrantes, soldados, víctimas accidentales... En nuestro país se mata a los jóvenes y los jóvenes se matan entre sí. Todos los muertos cuentan, pero cuando muere un joven muere una vida por vivir. ¿Cuántos años no vividos acumula el juvenicidio nacional?

Iguala fue recientemente escenario de un crimen. Pero todo Guerrero es de por sí un páramo rulfiano de muertos a la mala. Allí las matanzas políticas son mojoneras que fijan tiempos históricos. Menciono algunas ocurridas en el último medio siglo: en 1960, en Chilpancingo, el ejército asesina a 15 y a resultas del crimen cae el gobernador Caballero Aburto; en 1962, en Iguala, otra vez el ejército mata ahora a 7, lo que provoca la radicalización de la Asociación Cívica Guerrerense y tiempo después el alzamiento en armas de Genaro Vázquez; en 1965, en Atoyac de Álvarez, los judiciales asesinan a otros 7, por lo que Lucio Cabañas se remonta y emprende la organización del Partido de los Pobres; en 1967, en Acapulco,

pistoleros como El Zanatón, La Yegua, Los Gallardo y El Animal masacran a más de 30 copreros rebeldes, aunque algunos contaron hasta 80 cadáveres; en 1990, en Cruz Grande, la policía estatal mata a 5 de los ocupantes de la alcaldía, lo que marca el fin de los cabildos populares conformados ese año; en 1995, en Aguas Blancas, la policía estatal embosca y mata a 17 campesinos y siembra armas entre los cadáveres para semejar un enfrentamiento, la airada protesta provoca la caída del gobernador Rubén Figueroa y un año después la aparición del Ejército Popular Revolucionario (EPR); en 1998, en Los Charcos, los soldados cercan una reunión y matan a 11, poco después aparece el Ejército Revolucionario del Pueblo Insurgente (ERPI); en los años recientes los estudiantes de la Normal Rural Raúl Isidro Burgos han tenido varios muertos: dos en 2011 caídos en la Autopista del Sol a la altura de Chilpancingo a manos de la policía estatal, tres en 2014 asesinados en Iguala por policías municipales y quizá 43 más si se confirma la versión de la Procuraduría General de La República.³

La matazón de Iguala es parteaguas por dos razones: por su desmesura y por lo que el crimen y la repulsa que desató significan. Y es que si decenas de estudiantes pudieron ser tiroteados, escarneados y secuestrados es porque los responsables pensaron que quedarían impunes pues, después de todo, las víctimas no eran más que “ayotzinapos”, vale decir vándalos.

Cuando uno de los normalistas baleados la noche del 26 de septiembre, que tenía un tiro en la cara, esperaba a ser atendido en la clínica a la que lo llevaron sus compañeros llegaron ahí dos unidades militares que al verlos cortaron cartucho y preguntaron si eran “los ayotzinapos”. Los jóvenes dijeron que sí y pidieron ayuda para el herido que perdía mucha sangre y al que no recibían en la clínica. Por respuesta, los soldados los obligaron a alzar sus playeras a entregar sus celulares y vaciar sus demás pertenencias para ver si traían armas. Las palabras del que estaba al mando se las transmitió uno de los jóvenes a Anabel Gutiérrez, de la revista *Proceso*: “Cuando le pedimos ayuda para nuestro compañero que se estaba desangrando, lo que nos dijo fue que tuviéramos huevos para enfrentarlo así como hacíamos nuestro desmadre”. Y se fueron.

Difundido reiteradamente por funcionarios públicos y opinantes de los medios masivos de comunicación, un obscuro mensaje subliminal recorre México: la muerte tiene permiso cuando sirve para preservar el orden. En esta lógica perversa es bueno que los narcos se maten unos a otros porque luego quedan menos, es aceptable que la fuerza pública

³ Véase Armando Bartra, *Guerrero bronco. Campesinos ciudadanos y guerrilleros en la Costa Grande*.

ejecute a los presuntos delincuentes para que aprendan, y, en el extremo, se ve mal eso de balear y secuestrar normalistas pero lo cierto es que los “ayotzinapos” se lo buscaron por revoltosos, por andar haciendo sus desmadres.

Matar “antisociales”, sean éstos delincuentes o subversivos, no es romper el orden, es preservarlo. Y quien mata no merece castigo sino aprobación. Porque las leyes escritas y las normas morales diurnas pueden violarse si se trata de hacer valer la ley nocturna, el código oculto e inconfesable que, según Slavoj Žižek, preside desde la oscuridad el orden existente. Razonamiento que está detrás del holocausto, el gulag, las limpiezas étnicas, los escuadrones de la muerte y todos los gobiernos represivos, el nuestro incluido.

Sólo entre 2006 y 2012, durante el gobierno de Felipe Calderón, la llamada guerra del narco dejó más de 60 mil muertos y cerca de 300 mil desplazados. Y si a los caídos en la batalla contra el crimen organizado se añaden las víctimas de homicidios dolosos, la cifra aumenta a cerca de 90 mil, lo que significa que, en algo más de un lustro, los afectados indirectos de este tipo de violencia fueron del orden de 360 mil, entre ellos unas 24 mil viudas y cerca de 50 mil huérfanos.⁴ Estudios recientes sostienen que “regiones enteras de México están controladas por actores no estatales, como son las organizaciones multicriminales [que] han mutado de [...] cárteles de la droga a [...] motor de sociedades y economías alternativas”.⁵ Esto ha llevado a expertos como John P. Sullivan a sostener que México es un “Estado fracasado”, que en muchas zonas ha sido sustituido por un “Estado criminal liberado” que ha establecido “soberanías paralelas”. Este mismo autor propone analogías sugerentes entre el orden creado por los cárteles de la droga y la dominación que en otros ámbitos ejercen los “señores de la guerra” y con las relaciones sociales propias del “periodo del feudalismo”,⁶ un sistema cuya reproducción se sostuvo sobre la coacción moral y material y no sobre el mercado y el Estado aunque los hubiera.

⁴ Leticia Ramírez de Alva, *Índice de víctimas visibles e invisibles de delitos graves*, citado en Gloria Leticia Díaz, “Las víctimas visibles e invisibles del sexenio”, en *Proceso*, núm. 1857, 3 de junio de 2012, pp. 18-20.

⁵ Howard Campbell, citado en Marco Appel, “Ante el Estado fallido, narcoestado sustituto”, en *Proceso*, núm. 1853, 6/512, p. 38.

⁶ John P. Sullivan, “De las guerras contra las drogas a la insurgencia criminal: los cárteles mexicanos, enclaves e insurgencia criminal en México y Centroamérica y sus implicaciones para la seguridad global”, citado en Carlos Fazio, “La territorialidad de la dominación IV”, en *La Jornada*, 26 de mayo de 2012, p. 17.

En México, el imperio de la violencia fuera de toda norma y de un orden donde no rige la ley sino la fuerza sustentada en una combinación de poder económico y dominación política formal e informal son males añejos. En un texto sobre Guerrero publicado en 2000, mucho antes de que se desatara la sangrienta “guerra contra el narco”, escribí:

Guerrero bronco: despliegue de poderes discrecionales que chocan entre sí y se ejercen mediante la violencia [...]. Guerrero es una entidad violenta. No tanto porque allí falle la ley, sino porque una de las normas no escritas de su cultura política es que no importa contar con la razón o el derecho sino con la fuerza [...]. En Guerrero los que mandan por la fuerza por la fuerza se disputan el poder, y cuando los bocabajeados deciden sacudirse ese torpe mandato casi siempre terminan apelando también a la fuerza, llave social por excelencia en un orden sustentado en el temor y el zarpazo [...]. Demasiados guerrerenses mueren de pie. Demasiadas muertes airadas en un estado donde la muerte por punta, filo o bala es muerte natural. Si es verdad que los matados no descansan, Guerrero es una inmensa congregación de muertos insomnes.⁷

Los dos libros de Juan Rulfo siguen siendo crónica vigente de un México colérico dominado, hoy más que nunca, por la violencia y la muerte injusta; un páramo en llamas donde vagan los matados, los muertos a la mala.

Y del señor gobierno ya no digo nada porque le vamos a decir a balazos lo que le queremos decir.

[...]

Y ésta es la cosa por la que esto está lleno de ánimas; un puro vagabundear de gente que murió sin perdón.⁸

Guerrero es espejo trizado de un país donde el Estado de derecho no impera o impera bajo la forma de su interrupción, que diría Agamben.⁹ Una sociedad donde por regla general y no excepcionalmente el orden se mantiene o se modifica por acciones desarrolladas al margen de la Ley por fuerzas extralegales que sin embargo tienen imperio de ley. Lo que incluye la ya antigua prepotencia caciquil y el terror impuesto por los cárteles del narco, pero también los sistemáticamente fraudulentos procesos

⁷ Armando Bartra (coord.), *Crónicas del sur. Utopías campesinas en Guerrero*, pp. 15-18.

⁸ Juan Rulfo, *Pedro Páramo*, pp. 62-63.

⁹ Véase Giorgio Agamben, *Estado de excepción*.

electorales y el enriquecimiento ilícito consustancial a la cleptoburguesía mexicana. Prácticas metajurídicas que casi siempre son violentas.

No se trata de anomia y violencia residuales paulatinamente sustituidas por el imperio de la Ley. Al contrario, en el país la violencia va en ascenso, y en un tema crucial como el narcotráfico tanto los delincuentes como la fuerza pública actúan al margen de la legalidad pues ni unos ni otros tratan a sus contrarios como ciudadanos con derechos sino como enemigos que deben ser aniquilados. Por si hubiera duda de que en su combate contra los cárteles el ejército actúa como una fuerza criminal más, tuvimos a fines de 2014 en Tlatlaya, Estado de México, la ejecución a sangre fría por militares de más de una decena de personas indefensas presuntamente vinculadas al narco, entre ellos algunos adolescentes y una niña de 14 años.

Las notas siguientes, en las que me auxilié con ideas y hasta fragmentos de textos sobre la violencia ya publicados por mí en otros contextos analíticos, buscan dar razón de la “irracional” violencia mexicana.

Violencia crónica

—¿Y las leyes?

—¿Cuáles leyes, Fulgor? La ley de ahora en adelante la vamos a hacer nosotros.

Juan Rulfo, *Pedro Páramo*

En un texto de 1921 preparado para la revista *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, Walter Benjamin escribió: “La violencia es, como medio, poder que funda o conserva el derecho”.¹⁰ Y para distinguir la que funda de la que conserva, a la primera, a la violencia que instauro derecho, la llamó “obrante”, y a la segunda, a la violencia que lo preserva, la llamó “administrativa”.¹¹ Sostuvo también que “la instauración del derecho es sin duda alguna instauración del poder y, por tanto, un acto de manifestación inmediata de violencia”.¹²

¹⁰ Walter Benjamin, *Crítica de la violencia*, p. 100.

¹¹ *Ibid.*, p. 121.

¹² *Ibid.*, “Introducción”, p. 32.

En esto Benjamin concuerda con lo sostenido por Carl Schmitt en *La dictadura*,¹³ también de 1921, y en *Teología política*,¹⁴ de 1922, pues según el autor de *La teoría de la constitución* la “dictadura” que emerge del “estado de excepción” tiene dos funciones, la “comisarial”, por la que se violenta el derecho para crear las condiciones que hacen posible la vigencia del derecho, y la “soberana”, que crea las condiciones para imponer un nuevo derecho actuando como “poder constituyente”. La diferencia entre las ideas de Schmitt, quien diera fundamento a la teoría jurídica del nacional-socialismo, y las del pensador comunista y antinazi que fue Benjamin, está más bien en la relación que uno y otro ven entre “estado de excepción” y derecho, y sobre todo en la reivindicación que hace el segundo de la “violencia pura” o violencia revolucionaria.

En México, la violencia “obrante” de la que habla Benjamin, y a la que yo prefiero llamar *violencia originaria* pues origina, funda o instauro derecho, se hace patente en las guerras de Independencia, en los años turbulentos de la Reforma y durante la Revolución de 1910, tiempos en que por la fuerza de las armas se establece un nuevo poder estatal y se fincan instituciones inéditas, entre ellas sucesivas Constituciones políticas que son depositarias del nuevo derecho. Mito fundacional de la sociedad mexicana, esta violencia originaria reaparece después transformada en rito cívico, en performances del poder, o del contrapoder, como la ceremonia del “grito de independencia”, los homenajes a Benito Juárez, los desfiles militares que conmemoran la Revolución, las marchas contestatarias en airado recuerdo del asesinato de Emiliano Zapata...¹⁵

Circunscribiendo al siglo pasado la reflexión sobre la violencia en México, veremos que aun si estrenábamos Carta Magna, en las primeras décadas de la posrevolución tanto los particulares como los gobernantes apelaban reiteradamente a la violencia extralegal: los recurrentes alzamientos contra el gobierno, pero también los excesos bélicos con los que los rebeldes eran perseguidos y aniquilados; el empleo social de la fuerza para abrirle paso a las reivindicaciones populares —sobre todo agrarias— y la brutalidad con que los particulares afectados y/o la fuerza pública los reprimían o los favorecían; la intimidación y el fraude como método para ganar las elecciones; el robo, la rapiña y el saqueo del erario como formas de acumulación de capital.¹⁶

¹³ Carl Schmitt, *La dictadura*.

¹⁴ Carl Schmitt, citado en Héctor O. Aguilar (ed.), *Carl Schmitt, Teólogo de la política*.

¹⁵ Véase Victor Turner, *The Anthropology of Performance*.

¹⁶ Véase Armando Bartra, *Los herederos de Zapata*.

Por unos años el “México bronco”, el uso de la fuerza al margen del derecho, pudo verse como fenómeno residual que iría remitiendo. Pero ha transcurrido un siglo y la transgresión y la violencia no menguan; al contrario, cobran más fuerza. Lo que hace pensar que no se trata de un remanente, de un recurso transitorio que perdura sólo el tiempo necesario para que el nuevo orden madure y se estabilice, sino de una violencia semejante a la *originaria* pero crónica y estructural. Violencia que, sin embargo, no es ni “fundante” ni “administrativa”, y a la que llamaré *violencia primaria permanente*.

Algo así tenía en mente Benjamin cuando en una de las notas compiladas bajo el título de *Tesis sobre la historia* y redactadas a fines de los años treinta, en pleno ascenso del fascismo, escribió:

La tradición de los oprimidos nos enseña que el “estado de excepción” en que ahora vivimos es en verdad la regla. El concepto de historia al que lleguemos debe resultar coherente con ello. Promover el verdadero estado de excepción se nos presentará entonces como tarea nuestra, lo que mejorará nuestra posición en la lucha contra el fascismo.¹⁷

Ciertamente el “estado de excepción” como “regla” es un oxímoron semejante al que supone el término *violencia primaria* (es decir *originaria*) *permanente*, sólo que Benjamin lo refiere al fascismo como periodo histórico del capitalismo europeo, y en países periféricos como México la excepción vuelta regla, es decir la recurrencia de la violencia originaria, constituye una situación continuada, secular y de orden estructural.

La extensión del concepto que Benjamin refirió al ascenso del nacional-socialismo a otros ámbitos y tiempos ya la había propuesto en 2003 Giorgio Agamben quien, retomando el planteamiento del berlinés, sostiene que cuando menos desde los años de George W. Bush vivimos en lo que R. Schnur¹⁸ llamó una “guerra civil legal”, es decir un “estado de excepción permanente” decretado desde el poder del todo semejante al que impuso el Tercer Reich al suspender artículos básicos de la Constitución de Weimar.

El aspecto normativo del derecho –escribe Agamben– puede ser así impunemente obliterado y contradicho por una violencia gubernamental que, ignorando externamente el derecho internacional y produciendo internamente

¹⁷ Walter Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, p. 43.

¹⁸ R. Schnur, *Revolution und Weltbürgerkrieg*.

un estado de excepción permanente, pretende sin embargo estar aplicando el derecho.¹⁹

En nuestro país esta violencia, comparable con la originaria que en las primeras décadas del siglo xx fundó el México moderno, se ha vuelto crónica.

Economía violenta

Ampliando la perspectiva disciplinaria, habrá que reconocer que estamos ante una violencia política del todo semejante a la violencia de intención económica que conocemos como “acumulación originaria permanente”. Fórmula que en su primera parte proveniente de Marx²⁰ y que hace medio siglo Samir Amin sobre-adjetivó para designar la persistencia en el capitalismo desarrollado de formas presuntamente primitivas de apropiación de riqueza.²¹ Pero si admitimos que el uso de la fuerza por el capital para hacerse de las premisas económicas de su reproducción no es sólo originario sino continuado, además de interrogarnos –como lo he hecho hasta aquí– acerca del lugar que ocupa la violencia en la preservación del orden *político* de las sociedades burguesas, deberemos ocuparnos también del lugar que ocupa una violencia semejante a la política en la reproducción estrictamente *económica* del sistema.

Es una idea generalizada la de que el funcionamiento del capital responde al automatismo de un mercado omnipresente en el que, vuelto mercancía lo sustancial de los medios de producción y de la fuerza de trabajo, la coacción resulta superflua. Sin embargo, en capítulo VIII, del tomo I de *El capital*, el propio Marx deja claro que hay mediaciones estructurales en la reproducción económica del gran dinero que sólo pueden fijarse mediante la confrontación y el regateo sociales. Así, al referirse a la “lucha por la jornada normal de trabajo”, explica que dejado a su propia lógica el capital rompería todas las barreras físicas y morales que definen el límite de la explotación, de modo que una medida tan esencial en la reproducción del sistema como la duración de la jornada laboral –y lo mismo podríamos decir de su intensidad o del monto de los salarios– sólo puede fijarse a

¹⁹ Giorgio Agamben, *op. cit.*, pp. 155-156.

²⁰ Véase Karl Marx, *El capital. Crítica de la economía política*, tomo I, vol. 3, pp. 861-954.

²¹ Samir Amin, *La acumulación a escala mundial. Crítica de la teoría del subdesarrollo*, pp. 11-13.

través de la lucha y la negociación. Lucha y negociación recurrentes, pues se reanudan en cuanto cambian las condiciones económicas y sociales en las que se había fijado previamente la tasa de explotación.

Es decir que la confrontación entre las clases –cuyo saldo dependerá de la correlación de fuerzas político-sociales que entre ellas exista– le da contenido cuantitativo a un eslabón económico indispensable y decisivo de un sistema que sin embargo presume de no sujetarse a otra racionalidad más que la del mercado.

Y algo parecido podría decirse de la ruptura de límites medioambientales en que el capital incurre habitualmente al apropiarse de la naturaleza. Excesos recurrentes de violencia geocida que sólo se pueden contrarrestar mediante presiones sociales y ulteriores regulaciones políticas.

La transformación de bienes naturales o sociales en mercancías que habrán de emplearse en la producción es premisa histórica del capitalismo. Pero en realidad esta transformación –esta violenta acumulación– no sólo es *originaria* en el tiempo, es lógicamente *primaria*, es momento estructural insoslayable y constitutivo de toda acumulación posible dado que una y otra vez la naturaleza y el hombre se le exteriorizan al capital, que una y otra vez se ve obligado a reapropiárselos.

Es evidente que los llamados “recursos naturales” se reproducen en ecosistemas externos al circuito económico del capital. Pero la exterioridad vale también para la fuerza de trabajo, que no es más que la forma mercantil que dentro del capitalismo adopta la capacidad laboral de los seres humanos. Sin duda la explotación asalariada restaura una y otra vez en el obrero la compulsión a seguir vendiendo su fuerza de trabajo en tanto que para éste enajenar su energía productiva es su única forma de subsistir. Y también es verdad que la subsunción del mundo en el capital abarca tanto la producción como el consumo, de modo que el gran dinero se inmiscuye igualmente en la esfera de la vida privada. Sin embargo, aun si sumergida en el mercado y acosada por necesidades perentorias que no puede satisfacer más que enajenando fuerza de trabajo, la llamada reproducción social en ámbitos familiares y comunitarios es un proceso que por su racionalidad inmanente se nos muestra como *externo* al de la producción capitalista. Y es externo porque sus elementos constitutivos siguen siendo esencialmente valores de uso, aun si en algunos casos son *también* mercancías. Dicho de otra manera: la inversión mercantil no ha calado hasta el núcleo duro de los ámbitos llamados reproductivos que, pese al acoso, resisten la radical deshumanización.

Desde esta atalaya la reiterada transformación de las capacidades humanas en la mercancía fuerza de trabajo se nos muestra como una

forma cotidiana y permanente de violencia, de expropiación, de despojo. Una modalidad de la misma clase de violencia que el capital ejerce sobre la naturaleza.

Y con esto se cierra el círculo, pues si el momento de la violencia es estructuralmente constitutivo de la reproducción económica del capital, es de esperarse que esté también presente en el resto de las relaciones de la sociedad capitalista. Y como hemos visto, lo está.

Así como hasta nuestros días la acumulación ampliada de capital mediante inversiones productivas coexiste con la rapiña, la depredación, el rentismo, el trabajo forzado, el saqueo de los recursos naturales, la especulación con bienes naturales escasos y otras formas presuntamente “atrasadas” de hacerse de riquezas, así también la operación de instituciones públicas que se rigen por el derecho y lo hacen valer mediante el monopolio de la fuerza que les es propio coexiste con el ejercicio de la violencia por agentes privados que defienden sus intereses por la coacción y al margen del Estado; por el uso que hacen particulares de la fuerza pública y un aparato judicial que se venden al mejor postor; por el empleo contrario a la ley que de la fuerza pública hace el propio Estado justificándose en la presunción de que mediante la estricta aplicación del derecho el orden no podría ser preservado; por el recurrente empleo de la presión –ocasionalmente transgresora y extralegal– por parte de grupos reivindicativos y movimientos sociales que saben por experiencia que sus demandas no van a prosperar si se atienen a los procedimientos y cauces administrativos.

En el caso de México es patente el componente de violencia que acompaña a una reproducción económica sostenida no sólo en la tersa extracción de plusvalía sino en el despojo de la naturaleza y de la sociedad. La minería, por ejemplo, combina las dos dimensiones: si es a cielo abierto arruina y contamina el entorno y si es subterránea aniquila a los trabajadores. La destrucción del Cerro de San Pedro por la New Gold es ejemplo de lo primero, los 65 muertos en el socavón de Pasta de Conchos documentan lo segundo. Y el saqueo socioambiental lo abarca todo: la tierra fértil y el agua dulce, el petróleo y otros minerales, la diversidad biológica, y la geodiversidad, el patrimonio cultural tangible e intangible, el paisaje, el espectro electromagnético...

Recapitulando: así como las formas primitivas de apropiación de riqueza se perpetúan entreverándose con las formas maduras de acumulación, así la vida institucional regulada por el derecho se entrevera con las prácticas extralegales: conductas a primera vista perversas que sin

embargo no son ocasionales, transitorias y circunscritas a los momentos de crisis sino continuas, perseverantes, estructurales.

Por un tiempo se pensó que el orden socioeconómico capitalista, fundado institucionalmente mediante la violencia política “obrante” u *originaria*, se podía preservar por el solo imperio del derecho (ciertamente de clase, pero hegemónico y consensual), que sería preservado por el Estado, entre otras cosas, mediante su monopolio sobre la violencia “administrada”. Situación que sólo ocasionalmente y en momentos de peligro para el sistema se vería interrumpida por “estados de excepción” en los que el gobierno cancelaría provisionalmente la vigencia del derecho mientras restablecía la normalidad.

Esta idea se apoyaba en una visión idealizada del capitalismo económico y de la sociedad que le es propia concebidos como constituyentes de un sistema urbano industrial de carácter global y progresivamente uniforme donde la producción y distribución mercantiles se reproducen a sí mismas y al orden social que las soporta sin necesidad de emplear violencia más que en momentos extremos e infrecuentes. La realidad es otra, y así como en el tercer milenio tenemos un capitalismo canalla que recurre sistemáticamente a la economía violenta de la llamada “acumulación por desposesión”,²² tenemos también un orden burgués atrabancado y autoritario que recurre sistemáticamente a la violencia política quebrantando una y otra vez el Estado de derecho.

La fuerza y la Ley

Regresando a Guerrero, que por lo demás no es excepción sino ejemplo paradigmático del escenario de guerra que es el país, veremos que ahí muchos de quienes poseen riqueza personal o corporativa –lo que incluye los capitales locales y nacionales, pero también las transnacionales– la preservan e incrementan por medios extralegales y con frecuencia empleando golpadores, asesinos a sueldo, “guardias blancas” y a los propios cárteles del narco que operan en estrecha simbiosis con la cleptoburguesía; que el ministerio público, los jueces y las policías pueden ser comprados por cualquiera que los pueda pagar; que de un tiempo a esta parte los cárteles delincuenciales, el capital y el poder político se han entreverado de tal modo que es posible hablar de narco-Estado, y, por último, una práctica

²² Véase David Harvey, “El nuevo imperialismo: acumulación por desposesión”, en *Socialist Register*.

recurrente de la que más arriba hice recuento: en el estado suriano las policías y el ejército someten a las disidencias con brutalidad y pasando por encima de las leyes. Y lo mismo sucede con los opositores: en el bando contrario al del gobierno y los caciques es parte de la “normalidad” que en ciertos gremios las diferencias se diriman a balazos, que para hacerse oír movimientos sociales reivindicativos como el del magisterio democrático y el de los estudiantes de la Normal Rural Isidro Burgos de Ayotzinapa realicen acciones hostiles contra los bienes privados o institucionales; que algunas comunidades se protejan de la delincuencia mediante una “policía comunitaria” que si bien ha sido legalizada en sentido estricto no se aviene con el espíritu de la ley pues en condiciones normales dicha función debiera reservarse a las autoridades constituidas. Sin olvidar que en los años setenta del siglo xx el estado sureño cobijó cuando menos dos grupos libertarios armados, guerrillas que por un tiempo enfrentaron al ejército y luego fueron liquidadas o dispersadas, pero que a fines de la centuria pasada se unificaron y se reactivaron, de modo que desde 1996, cuando el Ejército Popular Revolucionario se dio a conocer en el vado de Aguas Blancas, los grupos armados de talante contestatario reaparecieron en la entidad.

En los últimos años a esta violencia secular se añadió la que practican los cárteles de narcotraficantes y la que emplean –también transgrediendo la ley y violando derechos– las autoridades municipales, estatales y federales que dicen combatirlos. Con el agravante de que la delincuencia organizada se asocia con el cacicazgo, se colude con la administración pública y se infiltra en algunas organizaciones sociales, ensombreciendo aún más el panorama.

Y en el trasfondo está la violencia menuda en la familia y entre familias, en la comunidad y entre comunidades. Rijosidad social que podemos llamar *violencia primaria cotidiana*. Arbitrariedades y coacciones “de andar por casa” con las que se reproduce en corto un orden donde las viejas normas comunitarias en gran medida se desgastaron y las leyes formales y sus instituciones existen pero no se respetan.

A diferencia de la violencia fundadora, que niega el derecho anterior creando un nuevo derecho y que opera por lapsos más o menos cortos como las revoluciones, o de la violencia discrecional que se ejerce durante un estado de excepción y que dura sólo lo que la crisis que lo motiva, la *violencia primaria permanente* no se da en un vacío legal sino que coexiste con el derecho vigente, que ya fue fundado y que formalmente no ha sido suspendido. En sociedades como la nuestra, donde la reproducción de las relaciones sociales es mediada sistemáticamente por el ejercicio de

violencias privadas o públicas que no se someten a las leyes escritas, el orden jurídico y sus instituciones siempre están presentes, pero lo están no como reguladores últimos de la convivencia sino como un recurso entre otros y subordinado a las acciones discrecionales dirigidas a imponer el interés propio mediante la fuerza. Así, un corporativo o un grupo campesino primero ocupa las tierras que ambiciona y luego reclama legalmente su propiedad; un movimiento reivindicativo percibe que –le asista o no el derecho– sólo será atendido si toma las instalaciones públicas en cuestión, y, en el ámbito doméstico, todos saben que antes de pagar a un par de “judiciales” para que amedrenten al vecino molesto no está de más hacer una denuncia ante el Ministerio Público aun a sabiendas de que mientras no se soborne a la autoridad el expediente dormirá en una gaveta. De esta manera la *violencia legal*, devenida puramente adjetiva, se pone el servicio de la *violencia ilegal*, que es sustantiva.

Resulta sugerente relacionar mi lectura benjaminiana de la violencia que en México ejercen los poderes gubernamentales y fácticos con la interpretación que de Benjamin hace Agamben en su afán de desentrañar el estatus jurídico y metajurídico de violencias globales como las del expansionismo nazi-fascista y las guerras desatadas por Estados Unidos y otras potencias tras del cabalístico 11-8. Y es que la autoridad del jefe –el “poder carismático” del que hablaba Weber– encarnada en el *Führer*, en el *Duce* o en Bush el pequeño como modalidades de autoritarismo en estado de excepción, se reproducen aquí en la corta cuanto colérica figura de Felipe Calderón y en la mediática y hueca efigie de Peña Nieto, impulsor, uno, y continuador, el otro, de una inconstitucional “guerra contra el narco” que desde 2007 puso a México en fáctica suspensión de garantías. Poder carismático extralegal que se reproduce también en escala aldeana en muchas regiones del país donde los caciques de vieja cepa o “los armados” de nuevo cuño no sólo están por encima de la ley sino que son la encarnación misma de la ley. Por el bando del narco son proverbiales el “Mayo” Zambada y el “Chapo” Guzmán, del Cártel del Pacífico, y por el de la resistencia José Manuel Mireles e Hipólito Mora, de las Autodefensas michoacanas. “La fuerza de la ley sin ley” que dice Agamben.

Violencia moral

En realidad los poderes de producción son hoy enteramente biopolíticos; es decir recorren y constituyen directamente no sólo la producción, sino también todo el ámbito de la reproducción.

Michael Hardt y Antonio Negri, *Imperio*²³

Trabajar es un gusto además de una responsabilidad social y hacerlo disciplinadamente es una exigencia técnica. Pero trabajar a fuerzas, por un salario y para enriquecer a otros es violencia. La peor violencia a que pueda ser sometido un ser humano. Una violencia económica que nos convierte en mercancías, en cosas animadas que el comprador puede usar, consumir, envilecer...

Al alquilarnos por una paga lo que cedemos es nuestra energía vital, nuestras habilidades, nuestros talentos... Pero éstas son funciones del cuerpo. Entonces lo que vendemos por horas es nuestro cuerpo, que pasa de gozosa residencia del espíritu a recurso productivo, medio para generar utilidades, instrumento, máquina...

“La primera máquina desarrollada por el capitalismo fue el cuerpo humano y no la máquina de vapor ni el reloj”,²⁴ dice Silvia Federici. Y en otro sitio la autora de *Calibán y la bruja* redondea: “Mientras que el proletariado se tornó ‘cuerpo’, el cuerpo se tornó en ‘el proletario’”. Es decir que para podernos vender sacrificamos nuestro cuerpo, lo obligamos a actuar contra sí mismo, lo torturamos, lo envilecemos.

El que la fuerza de trabajo que enajena el asalariado sea una función de su cuerpo somatiza la explotación. Es el cuerpo el que en primera instancia padece el proceso laboral enajenado. Pero en las mujeres la somatización de la explotación económica es más caladora. No sólo porque los varones desean su cuerpo, de modo que ellas son objeto de acoso sexual en los lugares de trabajo, sino porque se las obliga a mantener el ritmo laboral durante la menstruación, el embarazo y la lactancia. El cuerpo de las asalariadas es su *handicap*, su maldición, pues en ellas son más perentorios y exigentes los ciclos biológicos, de modo que la rígida disciplina laboral las violenta aún más que a los varones.

²³ Michael Hardt y Antonio Negri, *Imperio*, p. 558.

²⁴ Silvia Federici, *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, p. 232.

Las condiciones de vida y de trabajo de los hombres mujeres y niños provenientes de comunidades indígenas que se desempeñan como jornaleros agrícolas en el Valle de San Quintín, en Baja California, puestas al descubierto en 2015 por un movimiento reivindicativo que por fin los hizo visibles, documentan crudamente la pervivencia de formas de trabajo forzado, una cuasi esclavitud que no sólo los agravia a ellos sino también a otros tres millones de asalariados rurales. Y qué decir de las condiciones laborales que privan en la minería, en particular en los llamados “pocitos”, tiros verticales de los que se extrae carbón en condiciones terriblemente precarias. También ahí contratan niños no sólo porque son más baratos, también porque son bajitos y las galerías horizontales donde se trabaja tienen una altura de menos de metro y medio.

La violencia sobre el cuerpo no sólo se da en el ámbito laboral, es el carcoma omnipresente y polimorfo que Michel Foucault diseccionó con atingencia al tiempo que destacaba las formas como se le resistía. El autor de *Vigilar y castigar* dedicó algunas de sus más filosas reflexiones al rechazo de las formas impuestas de la subjetividad, al repudio de las *disciplinas* que operan en todos los ámbitos de la vida y que son particularmente insidiosas en los de la cotidianidad, donde en apariencia no están muy presentes los grandes aparatos del Estado y el mercado: en la familia, en la escuela, en el hospital... Y sobre todo en la sexualidad, porque la joda menuda, la microfísica del poder tiene mucho que ver con el cuerpo.

La que llamo violencia moral se refiere a eso. Si entendemos por moral los usos y costumbres, las nociones de bien y mal, las relaciones sociales en corto, lo que somos no en tanto que trabajadores o que ciudadanos, sino en nuestro fuero interno y como personas, descubriremos en ese ámbito una violencia que no es la del mercado ni la del Estado —aunque no es ajena a ellas pues opera también en la fábrica, en la oficina y en nuestro trato con las instituciones públicas— y a la que podríamos llamar bioviolencia.

Innumerables son las dimensiones de este acoso, pero una bastará para documentarla. En México, si eres mujer, tienes 63% de posibilidades de haber sufrido violencia de la que deja moretones físicos y espirituales, agresiones que en nueve de cada diez casos son graves o muy graves. En las mayores de 15 años, la mitad de las veces la violencia proviene de la pareja y en 37% de otras personas. Si eres asalariada, en tres de cada diez casos habrás padecido discriminación laboral: te pagan menos por el mismo trabajo, pasan los años y no te tocan los ascensos, los compas te dicen cosas y te meten mano, los supervisores te acosan sexualmente... Y además te matan. La tasa de homicidios de mujeres es muy baja comparada con la

de los varones: 4.6 por cada 100 mil, contra 40.3 por cada 100 mil. Pero está aumentando aceleradamente y en entidades como Chihuahua ya es de 22.6 por cada cien mil, seis veces más que la media, lo que indica que en una alta proporción se trata de feminicidios. A ellos los matan porque la vida es así: violenta, a ti te matan porque eres “vieja”. La violencia es endémica y nos toca a todos, pero hay clases más violentadas, etnias más violentadas y géneros más violentados.²⁵

En su *Historia de la sexualidad* Foucault introduce el concepto de biopoder:

Ese bio-poder fue, a no dudarlo, un elemento indispensable en el desarrollo del capitalismo; éste no pudo afirmarse sino al precio de la inserción controlada de los cuerpos en el aparato de la producción [...]. Pero exigió más; necesitó el crecimiento de unos y otros, su reforzamiento al tiempo que su utilizabilidad y docilidad [...]. Si el desarrollo de los grandes aparatos de Estado, como *instituciones* de poder, aseguraron el mantenimiento de las relaciones de producción, los rudimentos del anatomo y biopolítica, inventados en el siglo XVIII como *técnicas* de poder presentes en todos los niveles del cuerpo social y utilizados por instituciones muy diversas (la familia, el ejército, la escuela, la policía, la medicina individual o la administración de colectividades), actuaron en el terreno de los procesos económicos, de su desarrollo, de las fuerzas involucradas en ellos y que los sostienen; operaron también como factores de segregación y jerarquización sociales, incidiendo en las fuerzas respectivas de unos y otros garantizando relaciones de dominación y efectos de hegemonía [...]. La invasión del cuerpo viviente, su valorización y la gestión distributiva de sus fuerzas fueron en ese momento indispensables.²⁶

El capitalismo violenta para acumular, violenta para gobernar y violenta para disciplinar: para domar las mentes y los cuerpos de las personas. Esta expansión del dominio sobre todos los ámbitos de la vida, no sólo los productivos y los cívicos, fue analizada por Gilles Deleuze y Félix Guattari, en *El antiedipo*: “Nunca ha habido, salvo en la ideología, un capitalismo humano, liberal, paternal, etcétera. El capitalismo se define por una crueldad incomparable al sistema primitivo de crueldad, por un

²⁵ Véase Inegi, *Encuesta Nacional sobre la Dinámica de las Relaciones en los Hogares* (Endireh).

²⁶ Michel Foucault, *Historia de la sexualidad I: La voluntad del saber*, pp. 170-171.

terror incomparable al régimen despótico de terror [...]. Las fábricas son prisiones, no se parecen a prisiones, lo son”.²⁷

Por su parte, en *Imperio*, Antonio Negri y Michael Hardt desmenuzan el biopoder, tematizado por Foucault, a partir del concepto de “subsunción real del trabajo en el capital”. Categoría con la que Marx llama la atención sobre la revolución en la tecnología y en la división del trabajo operadas por la gran industria, y en esta línea argumental sugiere que la marca satánica del capital no hay que buscarla sólo en los valores de cambio sino también en los valores de uso que al ser rehechos en la lógica de la acumulación son pervertidos en su propia materialidad, pues como valores de uso específicos del gran dinero ya no están diseñados para satisfacer necesidades humanas –aunque también las satisfagan– sino para incrementar las ganancias.²⁸ Esto explica que muchas de las fuerzas *productivas* de la modernidad sean en realidad *destructivas* y que una buena parte de los *bienes* de consumo sean en el fondo *males* adictivos que crean dependencia.

El concepto propuesto por Marx profundiza en los aspectos *materiales* de la subsunción al gran dinero por los que ésta se nos presenta ya no sólo como *formal* sino como plena o *real*, y si bien fue desarrollado pensando en el proceso inmediato de producción puede extenderse a la distribución y al consumo, es decir al proceso de producción en sentido amplio. Y del plano económico –para el que fue construido– puede ampliarse también a los ámbitos sociopolíticos y morales, al mundo del biopoder.

Como dice Foucault –escriben Hardt y Negri–, “ahora la vida ha llegado a ser [...] un objeto de poder”. La función más elevada de este poder es cercar la vida por los cuatro costados y su tarea primaria es administrar la vida. El biopoder se refiere pues a una situación en la que lo que está directamente en juego es la producción y la reproducción de la vida misma. Marx reconocía un fenómeno similar en lo que llamó el tránsito de la supeditación real del trabajo a la esfera del capital.²⁹

No hay violencia más desquiciante que la que el sistema ejerce a la vez sobre todos los aspectos de la vida: sobre lo público y sobre lo privado, sobre el alma y sobre el cuerpo, sobre la vigilia y sobre el sueño. Una violencia que roe tu humanidad, que te hace temer al otro como a ti mismo,

²⁷ Gilles Deleuze y Felix Guattari, *El antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*, p. 384.

²⁸ Véase Karl Marx, *El capital. Tomo I, Capítulo VI (Inédito)*.

²⁹ Michael Hardt y Antonio Negri, *op. cit.*, pp. 58-59.

que te hace odiar al otro como a ti mismo... Una violencia con la que el círculo se cierra cuando a la barbarie económica y la barbarie política se suma la barbarie moral. “Esta sociedad ha sido subsumida realmente en el capital. El poder ha investido la vida [...], el poder soberano se ha transformado [...] en biopoder [...], esa fuerza que al invertir la totalidad de la vida comprende la totalidad de los acontecimientos que la constituyen.”³⁰

Pero Foucault también sabía que no hay poder sin resistencia y que si el “hombre de hierro” está en todas partes, en todas partes hay que hacerle frente. Y para esto es necesario radicalizar el pensamiento crítico ubicando claramente el lugar de la violencia en el sistema, incorporando las mil caras de la barbarie en la teoría del capitalismo realmente existente. “Sólo yendo ‘más allá de Marx’ –escribe Negri– puede el marxismo enfrentarse a las dimensiones productivas de la posmodernidad y decidir la liberación el trabajo vivo respecto del trabajo muerto.”³¹

En la misma línea de pensamiento, Achille Mbembe afirma, con dudoso sustento, que la violencia y la guerra modernas ya no son de dominio o anexión, pero argumenta convincentemente el creciente predominio de la lógica de terror y aniquilación. Sumisión de la vida a la muerte que llama “necropolítica” y que extiende a la idea de martirologio imperante en ciertas resistencias antisistémicas.³²

Barbarie civilizadora

¿Y qué será ahora de nosotros sin bárbaros?

Konstantinos Kavafis, *Esperando a los bárbaros*³³

La evidencia de que en las sociedades modernas la violencia política, la violencia económica y la violencia moral son crónicas y el Estado de excepción se volvió regla ha sido asumida por múltiples autores.

³⁰ Antonio Negri, *Movimientos en el imperio. Pasajes y paisajes*, p. 197.

³¹ Antonio Negri, *Fábricas del sujeto/ontología de la subversión*, p. 421.

³² Véase Achille Mbembe, *Necropolítica seguido de Sobre el gobierno privado indirecto*, p.30.

³³ Citado en Roger-Pol Droit, *Genealogía de los bárbaros*, p. 233.

Los ya citados Michael Hardt y Antonio Negri así lo plantean: “El Estado de excepción y las tecnologías policiales constituyen un núcleo sólido y un elemento central del nuevo derecho imperial”.³⁴

Hans Joas escribe: “Quien se tome en serio la historia de la violencia en el siglo xx difícilmente podrá creer en los mitos del progreso”.³⁵ Con lo que, a la luz de la cuota de obscena violencia que por siglos la ha acompañado, pone en tela de juicio a la modernidad y sus promesas. Más adelante el mismo autor relativiza el concepto de barbarie que según él no sólo califica al antiguo régimen sino igualmente a la propia modernidad: “También la moderna represión de lo bárbaro premoderno, es decir el propio proceso civilizador es pensado como barbarie”, dice. En la misma obra el sociólogo cita una pesimista conclusión de Shmuel Eisenstadt. “El riesgo de la barbarie tal como está inscrito en el programa de la modernidad nos seguirá acompañando en el futuro si la modernidad y sus formas institucionales se siguen desarrollando.”³⁶

Pero la inocultable violencia primaria, estructural y permanente desplegada en la economía, la política y la vida cotidiana que ha acompañado y acompaña a una sociedad como la moderna, que pretendió ser pináculo de la ciencia y la administración racional, requiere cuando menos un argumento legitimador. Y este discurso es el del orden y la uniformidad: el monólogo de la homogeneidad estructurada y estructuradora que repele todo aquello que se aparte de su unicidad.

Orden y unidad como los que Hegel atribuyó al momento del “terror” en la Revolución francesa,³⁷ que por definición son universales y abstractos, de modo que abominan de toda singularidad concreta por el simple hecho de ser singularidad y por tanto impura, imperfecta, aberrante respecto de la pureza cristalina de la idea. Para el discurso universal vuelto aparato punitivo todos somos perversos potenciales, todos somos pecadores, todos somos culpables...

“La idea del orden es portadora de una misión: hacer desaparecer todo lo que se distinga de ese orden –sostiene Wolfgang Sofsky en su *Tratado sobre la violencia*–. El imperialismo está prefigurado en el universalismo del principio de unidad. Lo distinto invita al ataque directo”.³⁸

³⁴ Michael Hardt y Antonio Negri, *Imperio*, p. 62.

³⁵ Hans Joas, *Guerra y modernidad. Estudios sobre la historia de la violencia en el siglo xx*.

³⁶ Shmuel Eisenstadt, *Barbarie und Moderne*, citado en Hans Joas, *op. cit.*, p. 34.

³⁷ G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, pp. 346-348.

³⁸ Wolfgang Sofsky, *Tratado sobre la violencia*, pp. 19-23.

La modernidad nace de “la fusión de la razón y el terror”³⁹ y en ella la violencia se perpetúa y se universaliza, pues en la perspectiva del orden absoluto todos de algún modo somos minorías indeseables marcadas por la desviación, el desorden, la disidencia. Perversidad innata que la modernidad identifica con el “otro”, con el distinto, con el avieso, con el bárbaro que todos llevamos en el bolsillo (o en el “ello”). Así, la violencia se justifica pues se ejerce contra los alienígenas, que se la merecen pues es sabido que los “otros”, los de fuera, tienen malas intenciones y son por naturaleza violentos.

Maximilien de Robespierre sostenía que el terror revolucionario es “justicia eficiente, severa e inflexible”, y por tanto es “virtuoso”. De ser así, en la perspectiva no de la revolución sino de la preservación del sistema, el procedimiento de justicia disciplinaria más virtuoso y eficiente será el que cobre la forma de terror, el que convoque al infierno sobre la tierra para atemorizar o disuadir a rejeros y disidentes reales o potenciales. Y así, hasta que el poder capaz de mantener no el orden superficial sino el profundo –que es el que importa– no sea ya el que dimana de la majestad de la Ley sino el que se sostiene en la omnipresencia del espanto.

En el México del tercer milenio el terror propicio a la preservación del sistema es la llamada “guerra del narco”. Una violencia indiscriminada en la que se confunden criminales y “fuerzas del orden”, una barbarie demencial que al asociarse con la incertidumbre económica y la pobreza sume a las personas en el pasmo, en el aislamiento, en la impotencia, en la parálisis social, en la catatonia cívica que inmoviliza física y espiritualmente.

No afirmo que el terror de la guerra del narco sea bueno para los negocios. No lo es. Por lo general el gran dinero no está cómodo en medio de un desorden criminal que no administra. Lo que sostengo es que, en la perspectiva del control social, un pueblo aterrorizado es un pueblo manipulable. Además de que en un contexto de violencia generalizada es fácil para el gobierno ocultar la represión social y política mimetizándola en la violencia y la contraviolencia delincencial. Que es lo que los padres y compañeros de los normalistas de Ayotzinapa muertos o desaparecidos sospechan que ocurrió en Iguala.

Sobre el gran oxímoron de la modernidad, ironizaba en 1870 Charles Dickens:

³⁹ Achille Mbembe, *op. cit.*, p. 27.

Su filantropía olía a pólvora de cañón [...]. Según su criterio [...] había que abolir la guerra pero declarándola antes encarnizadamente a quienes la fomentaban. Había que borrar la pena capital, pero antes borrar de la faz de la tierra a quienes sostuvieran opinión contraria. Era necesario establecer la concordia universal, pero para ello era necesario exterminar a cuantos no quisieran ponerla en práctica.⁴⁰

La barbarie es la coartada tras la que oculta sus crímenes la modernidad. Atrocidades disciplinarias cometidas en nombre del orden, de la unanimidad, de la civilización..., valores que para imperar han de imponerse a sangre y fuego sobre los rejeros, los díscolos, los contras, los barbaros. El problema es que conforme sus territorios son ocupados, los bárbaros se acaban. “¿Cómo engendra barbarie la desaparición de los bárbaros?”, se pregunta Roger-Pol Droit:

La desaparición de los bárbaros tendrá lugar a lo largo del siglo XIX cuando las grandes potencias coloniales se repartían el mundo. Habían resucitado el mito para conquistar los demás continentes haciendo creer que los indígenas eran brutos estúpidos a los que había que aportar las luces de la civilización [...]. Esta globalización [...] va acompañada de una toma de conciencia de los crímenes contra la humanidad que este reparto del mundo obligó a cometer. Pero nadie ignora que empiezan a prosperar nuevas formas de barbarie.⁴¹

Nuevas formas de barbarie que durante el siglo XX se materializaron en apocalípticos choques entre bloques de países, sistemas políticos y órdenes económicos, cada uno bárbaro para los demás. Barbaries que ahora encarnan en el Islam para las “democracias occidentales” y en los “infeles de Occidente” para el Islam.⁴² Bárbaros intercambiables que la civilización crea a su imagen y semejanza. Hitler, Stalin, Bin Laden son ciertamente el mal, pero el mal en el espejo y es que, paradójicamente, la pretensión moderna de superar el antagonismo se traduce en la pretensión de aniquilar al otro, con lo que se perpetúa el antagonismo.⁴³

En su primera novela, *La locura de Almayer*, y en su obra magna *El corazón de las tinieblas*, Joseph Conrad muestra cómo la barbarie se apo-

⁴⁰ Charles Dickens, *El misterio de Edwin Drood*, p. 78.

⁴¹ Roger-Pol Droit, *Genealogía de los bárbaros*, p. 218.

⁴² Véase Tzvetan Todorov, *El miedo a los bárbaros*, pp. 127-228.

⁴³ Véase Chantal Mouffe, *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*, p. 208.

dera de quienes pretenden hacerla retroceder. Pero en realidad Almayer en Malasia y Kurtz en el Congo no se encuentran tanto con los asiáticos o los africanos como consigo mismos, con los demonios de la colonialidad:

Que los hombres urdieran intrigas para hacer triunfar sus propios menesteres al amparo de las leyes... o que lograsen la satisfacción de sus deseos con la astucia salvaje y la inquieta ferocidad [eran manifestaciones de un mismo] sórdido apasionamiento por la caza del incierto dólar en todas sus variadas y múltiples formas.⁴⁴

Contrabandista de armas y naviero de ultramar que conoció casi todos los puertos coloniales, Conrad no opone las formas avanzadas de la acumulación a sus formas primitivas. Ambas van en pos del dólar, ambas son éticamente degradantes y, en términos humanos, ambas terminan mal...

El código tras el código

Las transgresiones periódicas a la Ley pública son inherentes al orden social; funcionan como condición de estabilidad de este último.⁴⁵

Slavoj Žižek, *Las metástasis del goce. Seis ensayos sobre la mujer y la causalidad*

Los tiempos de revolución en los que se fundan un nuevo orden y un nuevo derecho son fluidos, transitorios. En cambio un estado de cosas donde el “estado de excepción” es la Ley, donde la ilegal violencia primaria se impone sistemáticamente sobre la violencia legal y administrada, puede conformar un orden estructurado y estable cuya reproducción, aun si pareciera una paradoja, responde a valores y normas nítidamente establecidos.

En el capitalismo canalla que padecemos hay sin duda una férrea legalidad subyacente, sólo que ésta no es la formal que presuntamente regula a las instituciones y a los ciudadanos. Como en el estado de excepción, pero de manera continuada, en sociedades como la nuestra el ejercicio

⁴⁴ Joseph Conrad, *La locura de Almayer*, p. 42.

⁴⁵ Slavoj Žižek, *Las metástasis del goce. Seis ensayos sobre la mujer y la causalidad*, pp. 87-88.

discrecional de la fuerza sirve al mantenimiento de un orden profundo cuyas normas no escritas son parte sustantiva de nuestra convivencia.

Para conceptualizar la diferencia entre la ley de papel que se viola y la ley profunda que se cumple, recurriré a Slavoj Žižek quien distingue entre la ley no escrita y “nocturna”, y la Ley pública y escrita.

El superyó es la obscena ley “nocturna” que necesariamente duplica y acompaña, como una sombra, a la Ley “pública” [...]. Este código debe permanecer oculto en la noche, desconocido, inconfesable; en público todos finguen desconocerlo, o incluso niegan activamente su existencia, [sin embargo] representa el “espíritu de la comunidad” [...]. Las normas explícitas, públicas, no bastan, y deben por tanto ser suplementadas por un código [...] “no escrito”.⁴⁶

Como ejemplo de esta ley obscena y nocturna, el esloveno se refiere a los pogromos antisemitas, al linchamiento de los negros, a la violencia contra los homosexuales, a las violaciones tumultuarias, a las agresiones dirigidas contra los inmigrantes, al acoso estalinista, a los disidentes, a la revolución cultural china, etcétera. En México y en el presente, la misma infame compulsión punitiva es la que está detrás de “ejecuciones” extrajudiciales como las de Tlatlaya y de crímenes horrendos como el de Iguala. Impulso criminal justificado en nombre de los más altos valores. Aún fresca la sangre de los normalistas de Ayotzinapa, un líder juvenil del partido gobernante formuló el soez argumento sin asomo de pudor: “Estos ayotzinapos hijos de su reputa madre están atentando contra uno de nuestros símbolos como Nación y por una puta idea de preservar los derechos humanos de estas bestias que no merecen vivir el gobierno no puede intervenir como tal”.⁴⁷

De Žižek, quien a su vez sigue a Lacan, rescato la idea de que para mantener el orden social no basta la Ley pública escrita y el derecho, hace falta que opere en las sombras una ley no escrita y oculta que violenta el orden superficial para preservar el orden profundo.

Y la violación sistemática de la Ley formal para imponer la ley sustantiva es lo que está detrás de sociedades como la mexicana. Aunque con frecuencia la transgresión busque encubrirse con las formalidades de la Ley, lo que aquí tenemos no es el ejercicio del monopolio de la violencia por el Estado en una práctica institucional acotada por las normas escritas; lo que hay en México es la transgresión de la Ley como verdadera ley, lo

⁴⁶ *Idem.*

⁴⁷ Betty Ramírez, *op. cit.*

que hay es la normalización de una violencia no sujeta a normas (cuando menos no a normas públicas y diurnas sino a normas ocultas y nocturnas); lo que hay es un perpetuo oxímoron.

En un sistema cuya raíz es el predominio del más fuerte (el más rico, el más poderoso, el más “influyente”, el que tiene clientelas más fieles y extensas, el que mueve más gente y –en tiempos del narco– el que tiene mayor capacidad de fuego), transgredir mediante la violencia toda Ley que limite el derecho de la fuerza es hacer valer la norma profunda.

En términos generales, la ley del más fuerte –que es la “ley de la selva” o “estado de naturaleza”– deja su lugar al derecho cuando surge el Estado, que en el capitalismo debe garantizar ante todo la propiedad establecida y sustentada en la “legítima” acumulación empresarial. Pero en un capitalismo canalla como el de las transnacionales depredadoras, los cárteles globalizados y el cacicazgo hecho gobierno es la ley de la selva la que sirve mejor y de manera más expedita a las necesidades del sistema.

La diferencia de mi interpretación con la de Žižek está en que, en los casos a los que me refero, la irrupción de conductas movidas por la “ley nocturna” no es factor “suplementario” que se actualiza “periódicamente” cuando las leyes escritas “no bastan”, como plantea el esloveno, sino que estamos ante una suerte de sociedades de *derecho suspendido* donde la ley obscena y nocturna opera cotidianamente. Así las cosas, su condición “inconfesable” y “oculta” es relativa, pues si bien todos distinguimos entre la Ley formal que se pregona y la norma profunda que se cumple, esta última es pública y visible dado que aparece bajo la forma de los usos y costumbres de la sociedad local.

Es éste un orden donde se puede matar pero no a traición, donde no se respeta la vida del contrario pero si la de su familia, donde el valiente tiene derechos y el cobarde los pierde, donde los contratos se violan pero la palabra se cumple. Un ejemplo guerrerense: cuando en el mes de mayo de 1974 el futuro gobernador Rubén Figueroa subió a la sierra a dialogar con el guerrillero Lucio Cabañas infringió la Ley que prohíbe negociar con delincuentes mientras que Lucio violentaba el principio revolucionario de no negociar con el enemigo. Cosa que nadie les echó en cara. En cambio cuando los guerrilleros del Partido de los Pobres transformaron el diálogo en un secuestro incurrieron en una flagrante violación de la ley no escrita, pues rompieron la palabra empeñada que le dio a Figueroa la confianza de ponerse en sus manos. Desde la lógica regional profunda, lo inadmisible del tránsito del diálogo al secuestro es que se trató de una traición. Pero éstos eran los viejos códigos metalegales. Lo de ahora es otra cosa.

Tengo la impresión, por algunos testimonios recogidos por Lorena Paz Paredes en la Costa Grande,⁴⁸ de que en estados de por sí rudos y anómicos como Guerrero lo que hace de la reciente cartelización de las relaciones sociales un fenómeno profundamente perturbador no es que con la invasión del narco rijan extrajurídicos códigos de honor como los arriba mencionados, códigos que siempre habían regido, o que impere la extralegal ley del más fuerte, que de hecho siempre ha imperado. El problema con las nuevas bandas criminales no es la prepotencia del que tiene poder sino la incertidumbre, la imprevisibilidad, lo volátil de la conducta de unas mafias que no son estables pues luchan entre sí disputándose los territorios, y cuando los conquistan tienen que *vigilar* y *castigar* foucaultianamente para mantener el control. El problema con los capos y sus sicarios no es que a la mala impongan su propia ley, cosa que siempre hicieron los grandes y pequeños caciques, el problema con los narcos es que su dominio es errático y con ellos no sabe uno a que atenerse...

Resumiendo: hay una *violencia primaria transitoria* y fundadora por la que se desmontan el orden, el poder y el derecho precedentes y se crea un nuevo orden, un nuevo poder y un nuevo derecho; *violencia originaria* que reaparece como *violencia simbólica* en los ritos cívicos, sean éstos institucionales o populares. Hay una *violencia administrada* o violencia legal que es monopolio del Estado, que se sujeta a las leyes y que sirve para hacer valer el derecho establecido y con ello el poder y el orden a los que respalda. Hay una *violencia discrecional* que la fuerza pública ejerce temporalmente durante los estados de excepción y para restablecer el orden en riesgo, violencia que interrumpe el derecho pero está prevista en el derecho y que tiene que ser decretada siguiendo ciertas formalidades. Hay, finalmente, una *violencia primaria permanente* (un estado de excepción vuelto regla) asociada a las modalidades primitivas y brutales de acumulación económica, violencia que ejercen tanto el Estado como los particulares y que responde a una suerte de moderna “ley de la selva” donde los intereses del más fuerte se imponen de manera directa e inmediata y sin las mediaciones del derecho y sus instituciones; violencia primaria que ocasionalmente apela a las leyes escritas no como su fundamento y legitimación sino como un instrumento entre otros. En una sociedad donde formalmente opera el derecho, pero que se reproduce con base en la *violencia primaria permanente*, encontramos una *doble legalidad*: la *superficial* y la *profunda*, la diurna y la nocturna, la que busca

⁴⁸ Véase Lorena Paz Paredes, “Ambientalismo, género y violencia. La Organización de Mujeres Ecologistas de la Sierra de Petatlán, Guerrero”, tesis de doctorado.

preservar las *formas* de la sociedad burguesa y la que apuntala el *fondo* de la sociedad capitalista canalla realmente existente.

Violentar la violencia

Un acto inmotivado detiene en seco el universo.

J. G. Ballard, *Milenio negro*⁴⁹

La violencia de la que me he venido ocupando es violencia que responde a la violencia y genera violencia aun si lo hace dizque para acabar violentamente con la violencia. Y es que hasta aquí me he movido en los terrenos de lo que llama Benjamin la “violencia como medio”, ámbito en el que éste tiene grandes coincidencias con Carl Schmitt, Giorgio Agamben y Slavoj Žižek, como las tengo yo con ellos. Así, los dos primeros coinciden en las funciones “comisarial” y soberana de la “violencia”, cometidos para los que se suspende el derecho con el fin de crear las condiciones que permitan su vigencia o para imponer un nuevo derecho. De esta manera, ambos introducen un factor metajurídico tanto en el origen del derecho como en su fundamento, una “fuerza de ley sin ley” que remite al campo de lo político. La gran diferencia radica en que Schmitt busca normalizar el estado de excepción propio de la dictadura incorporándolo *in extremis* al derecho, mientras que a Benjamin le interesa más el estado de excepción creado por la acción revolucionaria, una “violencia pura” cuyo fundamento es metajurídico y remite no al derecho sino a la capacidad humana de trascender, así sea fugazmente, todas las inercias sistémicas, incluyendo las del derecho, la capacidad de romper la cadena causa-efecto, la capacidad de saltar fuera del tiempo lineal. Pero esto ya no se refiere a la violencia como instrumento o como un puro medio sino a la violencia como “medio puro”.

Y es ahí donde las diferencias entre Schmitt y Benjamin se reflejan –no siempre explícitamente– en autores contemporáneos como Žižek y Agamben.

Siguiendo a Alan Badiou, el esloveno entiende que “la violencia divina pertenece al orden del acontecer” y es “signo sin significado”.⁵⁰ Hasta

⁴⁹ J. G. Ballard, *Milenio negro*, p. 251.

⁵⁰ Slavoj Žižek, *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*, pp. 236, 240.

ahí todo va bien; sin embargo, tiende a identificarla reduccionistamente con la violencia física contestataria: “Cuando los que se hallan fuera del campo social estructurado golpean a ciegas, exigiendo y promulgando justicia/venganza inmediata, esto es violencia divina”.⁵¹ En cambio se inclina a normalizar las rebeldías sociales de carácter simbólico y andamiaje ritual pretendiendo descubrir en ellas las instrucciones del superyó oculto que inducen a violar el mandato superficial con tal de hacer valer el mandato profundo. Razona en esto de manera muy semejante a como lo hace Schmitt cuando señala la necesidad de suspender el derecho mediante un estado de excepción con tal de reestablecerlo o fundarlo. Más cercano a Benjamin, Agamben ve en “el derecho de resistencia [...] la existencia de una esfera de acción humana sustraída por completo al derecho”, una acción que, como la “violencia pura”, no se puede normalizar pues expresa la tensión ontológica entre el derecho y la vida, entre el orden y el caos.

La diferencia se hace patente si comparamos las posturas del esloveno y el italiano respecto a fiestas como el carnaval. Para Žižek, “las transgresiones periódicas a la ley pública son inherentes al orden social: funcionan como condición de estabilidad de este último, [es un error] presentar una imagen idealizada de estas ‘transgresiones’ como forma crucial de suspensión carnavalesca del orden social”.⁵²

En cambio para Agamben –y para mí– fiestas como los carnavales

inauguran un periodo de anomia que quiebra y subvierte temporalmente el orden social [...], dramatizan [la] ambigüedad irreductible de los sistemas jurídicos y [...] celebran y reproducen periódicamente la anomia a través de la cual la ley se aplica al caos y a la vida sólo al precio de convertirse ella misma, durante el estado de excepción, entre vida y caos viviente.⁵³

Como lo he dejado claro en algunos ensayos,⁵⁴ en este punto me afilio a la postura de Benjamin y Agamben más que a la de Schmitt y Žižek.

En todas las modalidades de la violencia analizadas en los apartados anteriores ésta era *medio*, algunas veces para fundar un nuevo orden y

⁵¹ *Ibid.*, p 239.

⁵² Slavoj Žižek, *Las metástasis del goce. Seis ensayos sobre la mujer y la causalidad*, pp. 88-89.

⁵³ Giorgio Agamben, *op. cit.*, pp. 132, 136.

⁵⁴ Véase Armando Bartra, “Carnavalizar la política”, en *Rojo-amate*, año 1, núm. 4, abril-junio de 2011.

otras para preservar el orden existente, a ratos obligando al cumplimiento de la Ley y en otros violando la Ley escrita para hacer cumplir la ley profunda. Pero, como veremos, hay una violencia que no es causal ni tampoco finalista, que no es instrumental, que no busca un efecto, que no obedece a un mandato, que no deriva de ningún sistema de valores o ideas; una violencia que no es vehículo sino fin en sí misma, una violencia paradójica que niega la necesidad de la violencia. Es la que Benjamin llama “violencia pura”, “violencia divina” o “violencia imperante”:

[Dado que] la violencia tiene asegurada la realidad más allá del derecho como violencia pura e inmediata, resulta demostrado qué y cómo es posible también la violencia revolucionaria [...], la más elevada manifestación de la violencia pura del ser humano [...]. Tal violencia puede aparecer en la auténtica guerra, así como el juicio divino de la multitud respecto del criminal [...]. Toda violencia mítica instauradora de derecho [...] se puede llamar obrante [...]. Igualmente reprobable [es] la violencia administrada puesta a su servicio. La violencia divina [...], nunca medio [...], se ha de llamar imperante.⁵⁵

Violencia que no funda derecho ni defiende su vigencia mediante su suspensión, sino que se opone al derecho: “la violencia que el derecho actual trata de prohibir [...] surge como amenaza y suscita, incluso en su derrota, la simpatía de la multitud contra el derecho”.⁵⁶ El mismo sentido tiene la segunda parte del texto de Benjamin incluido en *Tesis sobre la historia* y antes citado:

La tradición de los oprimidos nos enseña que el “estado de excepción” en que ahora vivimos es en verdad la regla. El concepto de historia al que lleguemos debe resultar coherente con ello. *Promover el verdadero estado de excepción se nos presentará entonces como tarea nuestra*, lo que mejorará nuestra posición en la lucha contra el fascismo.⁵⁷

Hay que aclarar que para Benjamin la “violencia revolucionaria” sólo es “pura”, “divina” e “imperante” si *no* es un “medio”. Desde esta perspectiva, la violencia política que se ejerce en nombre de una revolución que busca imponer un nuevo orden, un nuevo poder y un nuevo derecho será quizá obrante y fundadora pero no pura e imperante en tanto que se tra-

⁵⁵ Walter Benjamin, *Crítica de la violencia*, p. 121

⁵⁶ *Ibid.*, p. 120.

⁵⁷ Walter Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, p. 43.

ta de una violencia instrumental. Para Benjamin la violencia realmente revolucionaria es la que cuestiona el derecho –todo derecho– por cuanto éste es arma del poder y legitimador de la violencia administrada que defiende el orden establecido.

En tanto que utopismo, el radicalismo del que aquí hace gala Benjamin parecería adscribirse a una perspectiva ácrata que aspira a una suerte de estado de excepción permanente donde ninguna norma respaldada por la autoridad, y por tanto por la violencia, coarte la libertad humana. Sin embargo, aun esta utopía radicalmente libertaria es un fin y por tanto instrumentaliza la violencia revolucionaria que busca instaurarla.

Entonces, la violencia “pura”, “revolucionaria” e “imperante” tampoco es utópica en el sentido convencional del término aunque puede serlo en el sentido que le da Benjamin a la utopía como irrupción del “Mesías” que rompe el flujo de la historia,⁵⁸ o como el salto fuera del progreso que quiere Horkheimer;⁵⁹ pero también, he dicho yo, como éxtasis compartido, como trance libertario colectivo, como aquellarre, como carnaval...⁶⁰

La violencia pura –que “puede aparecer” en la “auténtica guerra”, que es la revolución política pero que no se confunde con ella–, es decir la violencia imperante “de la multitud”, ni siquiera tiene que ser violencia física en su forma inmediata, aunque en el fondo constituye la violencia más radical posible en tanto que cuestiona todo orden que genere autoridad y por tanto violencia. Es decir que cuestiona *todo orden* en cuanto tal por cuanto que, desde el momento en que se afirma, todo orden es generador de inercias encarnadas en el derecho y en las instituciones estatales (lo que incluye, claro está, la familia, la escuela, el hospital, y también poderes fácticos como los medios masivos de comunicación), estructuras de poder cuya preservación demandará una violencia administrada y, en sociedades como la nuestra, si no es que en todas, también de una violencia primaria permanente.

Creo que con el término “violencia divina” Benjamin se refería a algo semejante a lo que yo llamo utopías vividas, arcadias hechas a mano, ubicadas en territorios marginales y por lo general frágiles y perecederas. Prácticas, relaciones y vivencias profundas y llegadoras aunque efímeras. Pienso en marchas, mítines y acampadas multitudinarias donde los participantes entran en comunión; en trabajos colectivos intensos

⁵⁸ *Ibid.*, pp. 40, 54, 59, 97.

⁵⁹ Max Horkheimer, *Estado autoritario*, pp. 55-56.

⁶⁰ Véase Armando Bartra, *El hombre de hierro. Límites sociales y naturales del capital en la perspectiva de la Gran Crisis*, pp. 204-206.

y gratificantes como los del tequio que practican algunas comunidades indígenas; en ciertas fiestas, ciertas asambleas, ciertos debates...

Utopías vividas como las que ocurrieron en la Plaza Syntagma, en Atenas; en la Plaza de Tahrir, en El Cairo; en la Plaza de los Mártires, en Trípoli; en la Plaza de las Palomas, en Rabat; en La Puerta del Sol, en Madrid; en la Plaza de Cataluña, en Barcelona; en la avenida Alameda, en Santiago de Chile; en el Parque Zuccotti..., en Nueva York..., lugares que entre 2011 y 2012 fueron tomados por ocupas, indignados y otros rebeldes. Y entre nosotros tiene en mismo carácter el movimiento #YoSoy132, conformado mayoritariamente por jóvenes estudiantes, que se desplegó en México a partir de mayo de 2012 y fue pródigo en experiencias utópicas y momentos de “violencia pura”.

“El programa somos nosotros”, respondió un ocupa Wall Street al que lo interrogaba sobre sus propósitos. Tenía razón. Y es que aun si persiguen objetivos que las trascienden estas irrupciones son mucho más que vehículos; son éxtasis societarios, aquelarres, carnavales gratificantes en sí mismos.

El movimiento #YoSoy132 fue enfáticamente no violento y en sus marchas se preocupaba por no causar molestias innecesarias, no dañar la propiedad y no afectar el mobiliario urbano. Sin embargo, su violencia simbólica fue extrema y sus alborozados practicantes no se detenían ante el mal gusto y lo “políticamente incorrecto”. “¡Peña, puto! ¡Peña, puto!”, coreaban las multitudes. Y tampoco le tenían miedo a lo escatológico: en un mitin realizado en el Zócalo y rodeada de decenas de miles de personas, la performancera conocida como La Congelada de Uva se cagó literalmente en Peña Nieto defecando sobre un cartel con la efigie del repudiado candidato a la presidencia de la república por el Partido Revolucionario Institucional (PRI), mientras gritaba “¡Para cambiar, al PRI hay que cagar!”

Emblema de las acciones multitudinarias de violencia simbólica son las tradicionales Marchas de Orgullo Gay, que ahora convocan a la comunidad del arcoíris: lesbianas, gays, bisexuales, transexuales, intersexuales y a quienes lxs acompañan solidariamente. Carnavales de la diferencia cuyo cometido inmediato es inquietar y provocar mediante la lúdica subversión de la imagen convencional de los géneros. Para los espíritus pudibundos y conservadores, que son legión y aún definen lo correcto y lo incorrecto, no puede haber mayor violencia que el impúdico exhibicionismo de los “perversos”. Y por eso se exhiben, no para convocar a la violencia física sino para neutralizarla, para exorcizarla con rituales de profanación. Entre el closet y el Paseo de la Reforma sólo hay un paso

que en México el movimiento gay dio hace 37 años con la primera marcha. Y pese a que al principio algunos la consideraban una táctica extremista y por tanto contraproducente, la experiencia ha demostrado que la violencia divina de lxs del arcoíris es además políticamente efectiva, al punto de que en la movilización del 27 de abril de 2015 pudieron celebrar que por fin la Suprema Corte de Justicia de la Nación legalizó los matrimonios entre personas del mismo sexo. Mientras Televisa y sus “estrellas” no se incorporen a la Marcha todo irá bien.

Violencia pura, violencia divina, violencia imperante, experiencias utópicas, momentos extáticos que pueden tener causa, efecto y propósito pero que –mientras duran– son fines en sí mismos que rompen la cadena causal y saltan fuera del tiempo. De esto se trata.

Debo aclarar, sin embargo, que destacar el lado performativo de la acción colectiva contestataria no equivale a negar su lado instrumental. Dos dimensiones que casi siempre van juntas en movimientos sociales que siendo valiosos por el simple hecho de ocurrir persiguen también objetivos específicos que a veces se alcanzan y a veces no.

Por eso, porque a veces en ellas se apersona la benjaminiana violencia divina, las protestas multitudinarias tienen razón de ser y trascendencia aun si sus demandas no son satisfechas. Y es que, como decimos aquí, lo bailado nadie se lo quita. Y lo bailado es la abolición simbólica del orden opresivo y la afirmación efímera de la libertad. Una emancipación sin duda pasajera y virtual, pero también trascendente. Que no es poca cosa desacralizar al sistema, perderle el miedo, burlar al poder y liberar los territorios del imaginario compartido.

Al interrumpir la causalidad, el acto individual gratuito y la acción colectiva incondicional son liberadores y ontológicamente creativos pero también fugaces y efímeros. La plena emancipación humana requiere asimismo de las prácticas instrumentales necesarias para cambiar materialmente el cauce de la historia. La utopía no se cumple ni se agota en el carnaval, pero sin el carnaval estaría hueca.

Referencias bibliográficas

Agamben, Giorgio, *Estado de excepción*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2010.

Amin, Samir, *La acumulación a escala mundial. Crítica de la teoría del subdesarrollo*, Siglo XXI, México, 1974.

- Appel, Marco, "Ante el Estado fallido, narcoestado sustituto", en *Proceso*, núm. 1853, 6 de mayo, México, 2012.
- Ballard, J. G. *Milenio negro*, Minotauro, Barcelona, 2004.
- Bartra, Armando, "Carnavalizar la política", en *Rojo-amate*, año 1, núm. 4, abril-junio, México, 2011.
- (coord.), *Crónicas del sur. Utopías campesinas en Guerrero*, Era, México, 2000.
- , *El hombre de hierro. Límites sociales y naturales del capital en la perspectiva de la gran crisis. 2da Edición*, Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM) / Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco (UAM) / Itaca, México, 2008.
- , *Guerrero bronco. Campesinos ciudadanos y guerrilleros en la Costa Grande*, Era, México, 2000.
- , *Los herederos de Zapata*, Era, México, 1985.
- Benjamin, Walter, *Crítica de la violencia*, Biblioteca nueva, Madrid, 2010.
- , *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, UACM / Itaca, México, 2008.
- Conrad, Joseph, *La locura de Almayer*, Secretaría de Educación Pública / Siglo XXI, México, 1982.
- Deleuze, Gilles, y Felix Guattari, *El antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Barral, Barcelona, 1972.
- Dickens, Charles, *El misterio de Edwin Drood*, Emece, Buenos Aires, 1951.
- Droit, Roger-Pol, *Genealogía de los bárbaros*, Paidós, Madrid, 2007.
- Federici, Silvia, *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Pez en el Árbol, México, 2013.
- Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad I: La voluntad del saber*, Siglo XXI, México, 1977.
- Hardt, Michael, y Antonio Negri, *Imperio*, Paidós, Buenos Aires, 2012.
- Harvey, David, *El "nuevo" imperialismo: acumulación por desposesión*, Socialist Register, 2004.
- Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, Fondo de Cultura Económica (FCE), México, 1966.
- Heidegger, Martin, *Bremen und Freiburger Vorträge*, GA, vol. 79, Klosterman, Fráncfort del Meno, 1994.
- Horkheimer, Max, *Estado autoritario*, Itaca, México, 2006.
- Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (Inegi), *Encuesta Nacional sobre la Dinámica de las Relaciones en los Hogares*, Endireh, México, 2011.
- Joas, Hans, *Guerra y modernidad. Estudios sobre la historia de la violencia en el siglo XX*, Paidós, Barcelona, 2005.

- Marx, Karl, *El capital. Crítica de la economía política*, 8 vols., Siglo XXI, México, 1975.
- Mbembe, Achille, *Necropolítica seguido de Sobre el gobierno privado indirecto*, Melusina, Tenerife, 2011.
- Mouffe, Chantal, *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*, Paidós, Barcelona, 1999.
- Negri, Antonio, *Fábricas del sujeto/ontología de la subversión*, Akal, Madrid, 2006.
- , *Movimientos en el imperio. Pasajes y paisajes*, Paidós, Barcelona, 2006.
- Orestes Aguilar, Héctor (ed.), *Carl Schmitt, Teólogo de la política*, FCE, México, 2001.
- Paz Paredes, Lorena, “Ambientalismo, género y violencia. La Organización de Mujeres Ecologistas de la Sierra de Petatlán, Guerrero”, tesis de doctorado, UAM-Xochimilco, México, 2014.
- Ramírez, Betty, “Demanda líder priista regresar a la época de Gustavo Díaz Ordaz”, en *La Jornada*, 12 de noviembre, México, 2014.
- Ramírez de Alva Leal, Leticia, *Índice de víctimas visibles e invisibles de delitos graves*, en Gloria Leticia Díaz, “Las víctimas visibles e invisibles del sexenio”, *Proceso*, núm. 1857, 3 de junio, México, 2012.
- Rulfo, Juan, *Pedro Páramo*, FCE, México, 1972.
- Schmitt, Carl, *La dictadura*, Alianza, Madrid, 1985.
- Schnur, R., *Revolution und Weltbürgerkrieg*, Duncan & Humbolt, Berlín, 1986.
- Sofsky, Wolfgang, *Tratado sobre la violencia*, Abada, Madrid, 2006.
- Sullivan, John P., “De las guerras contra las drogas a la insurgencia criminal: los cárteles mexicanos, enclaves e insurgencia criminal en México y Centroamérica y sus implicaciones para la seguridad global”, en Carlos Fazio, *La Jornada*, “La territorialidad de la dominación IV”, 26 de mayo, México, 2012.
- Turner, Victor, *The Anthropology of Performance*, PAJ, Nueva York, 1987.
- Tzvetan, Todorov, *El miedo a los bárbaros: más allá del choque de civilizaciones*, Galaxia Gutenberg / Círculo de Lectores, Barcelona, 2008.
- Žižek, Slavoj, *Las metástasis del goce. Seis ensayos sobre la mujer y la causalidad*, Paidós, Buenos Aires, 2003.
- , *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*, Paidós, Santiago del Estero, 2010.

PARA RESCATAR LA NACIÓN

CUESTIONES DE SOBERANÍA

Pero la observación más importante que hay que hacer a propósito de todo análisis concreto de las correlaciones de fuerzas es la siguiente: que estos análisis no pueden ni deben ser fines en sí mismos [...] sino que sólo cobran significación si sirven para justificar una actividad práctica, una iniciativa de la voluntad.

Antonio Gramsci¹

México es un camposanto, un rulfiano erial de matados sin nombre ni sepultura ni reposo. Ellos, los malandros con fuero y los malandros sin fuero, han hecho del país un panteón.

El 27 de noviembre de 2014 fue el crimen de Iguala. El asesinato de seis personas por la fuerza pública y la desaparición forzada de 43 jóvenes normalistas de Ayotzinapa rompieron por fin el dique y empezaron a correr las aguas de la indignación popular, un airado torrente ciudadano que una y otra vez llena calles y plazas de la capital y de los estados. El gobierno está en medio de las aguas turbulentas y no halla para dónde hacerse. Vivimos una crisis de gobernabilidad que pone a México ante una inédita encrucijada.

No pretendo que esta reflexión sea *sólo* de coyuntura, pero tendrá que ser *también* de coyuntura, pues es en los quiebres que se muestran las tendencias de mediano y largo plazos, es en los terremotos que se hacen sentir las fracturas geológicas profundas. Y en el tránsito del tercero al cuarto lustro del siglo XXI los sismos cimbran a México.

¹ Antonio Gramsci, *Antología*, p. 418.

País en liquidación

Economía pasmada, sociedad empobrecida, comunidades en ascuas procurando su autodefensa, multitudes airadas protestando en las calles... En el primer gobierno de la restauración México vive momentos sombríos y una de las encrucijadas más difíciles y peligrosas de su historia. Los males vienen de atrás pero el regreso del Partido Revolucionario Institucional (PRI) a la presidencia en 2012 los agravó. La coyuntura creada por la reposición corregida y aumentada del viejo régimen es expresión de una crisis mayor y, a mi ver, define un fin de ciclo.

El de la restauración del PRI en el poder es un gobierno privatizador, mercantilista, proempresarial, es decir omiso, ausente, irresponsable. El activismo y las prisas del presidente y los suyos no son para hacer sino para deshacer: no para conducir la nación sino para soltar el volante, no para ocuparse de la función pública sino para vaciarla de contenido; porque es la ausencia del Estado y no su presencia lo que interesa a los neoliberales.

Desafanado, indolente, apocado, el gobierno de las privatizaciones de bienes públicos cede lo sustantivo al mercado y sus tiburones; inmoral, corrupto, ladrón, el gobierno de los sobornos multimillonarios cobra el diezmo por tirar dados cargados en el juego empresarial; represivo, torvo, ninguneador, el gobierno autoritario ignora o acosa a los desafectos. Así, la retornada administración priista es una cleptocracia omisa a la hora de gobernar y a la vez persecutoria: ausente cuando se trata de cumplir sus funciones primordiales, ávida cuando se trata de cobrar favores y represiva con quienes le reclaman su abandono y sus corruptelas. En los tiempos oscuros que corren no sólo no vemos la luz al final del túnel sino que el túnel se hace cada vez más estrecho. Los mexicanos no hemos perdido la esperanza pero estamos perdiendo la paciencia. Por estos días hay muchos hombres y mujeres reclamando en calles, plazas y carreteras. No es algo nuevo, pero ahora son multitudes, su protesta es airada, sus motivos profundos y sus causas trascendentes.

Atorada la economía, saqueado el patrimonio nacional, violentada la ley, envilecidas las instituciones, degradada por los corruptos la función pública, roto el diálogo..., el PRI en el gobierno insiste en hablar de un México soleado que no existe. Arbitrariedad y desvergüenza discursivas que sumen al país en un estado de anomia por el que se ahuecan tanto las leyes invocadas pero no obedecidas como las palabras mil veces repetidas pero vacías de significado. ¿Ingobernabilidad? Más bien desgobierno: torpeza administrativa, irresponsabilidad política, turbiedad moral.

Urge devolverle a México su futuro, urge restablecer la convivencia nacional: la fraternidad, la solidaridad, la armonía entre los mexicanos. Urge salvar a la nación de la anomia que la aqueja, pues en el país del autoritarismo y la mentira ni valen las leyes ni significan las palabras. Y esto no se logrará tratando de influir en el gobierno de la restauración sino impulsando un cambio de gobierno y de rumbo. Por esto hoy no hablaré de las malas políticas públicas que tenemos y de las buenas que podríamos tener sino de las condiciones para un cambio de gobierno. Pero primero un somero diagnóstico

Soberanía nacional

México se ha vuelto sinónimo de dependencia sumisa, de soberanía mermada. Obvio es que los procesos globales ciñen cada vez más estrechamente a los nacionales, pero aquí el condicionamiento universal devino particular modo de ser. Saldo de la vecindad con Estados Unidos pero también del desarme económico, social, político y cultural emprendido por nuestros gobiernos desde hace más de 30 años es la dependencia integral, estructural, de México respecto de la potencia contigua. Sumisión extrema que nos hace excepcionales en un mundo de intensas interdependencias como el actual.

En el marco de una gran crisis que cuestiona el modelo neoliberal, el modo capitalista de producir y hasta la civilización occidental, en los últimos tres lustros América Latina avanzó por caminos que apuntan hacia otro modelo socioeconómico. Con frecuencia acompañados por amplios movimientos sociales, en menos de quince años los gobiernos de la mayor parte de los países latinoamericanos viraron a la izquierda buscando recuperar la soberanía sobre sus recursos y decisiones, y distanciándose del Consenso de Washington. México no. Nuestro país está entre las deshonrosas excepciones. Un pueblo que en el arranque del siglo xx marchaba en la vanguardia de las reformas progresistas hoy es retaguardia, furgón de cola.

En México, la vocación rentista de un capital que en vez de atenerse a las solas ganancias de la inversión productiva se empeña en valorizar especulativamente los recursos escasos de los que se ha apropiado coincidió con la proclividad de los seis últimos gobiernos a privatizar bienes públicos y ceder soberanía nacional.

Así, en las últimas tres décadas el Estado incumplió la obligación constitucional de conducir la economía mediante la planeación democrá-

tica y en beneficio de los mexicanos, de modo que por más de treinta años no hemos tenido más política económica que la de obedecer ciegamente los designios del mercado. En el mismo lapso se consumó la reprivatización de un sistema bancario y financiero que hoy, además de abrumadoramente transnacional, es ineficiente y medra en gran medida con la deuda pública. Se conformó una minería rapaz y contaminante que tiene concesionado para prospección algo así como el 16 % de la superficie del país y donde predominan las inversiones extranjeras. Se fortaleció una industria energética paralela a la pública que violentando lo que decía la Constitución hasta la reciente reforma, privatiza cada vez más la renta petrolera y las que genera el sistema eléctrico nacional. Se renunció a la soberanía y la seguridad alimentarias descubriendo a los campesinos y a la agricultura de mercado interno y cediendo a las transnacionales tanto la introducción de insumos agrícolas como el acopio de cosechas, lo que incluye el creciente uso de semillas transgénicas que amenazan el genoma del maíz, planta originaria de nuestro territorio. Se consolidó un sistema de telecomunicaciones privado casi monopolístico y junto a él embarneció un duopolio televisivo que no sólo tiene copado el espectro electromagnético y el imaginario colectivo sino que lucra políticamente con su posición dominante. Se fue estableciendo un extenso sistema formado por cadenas transnacionales de tiendas de autoservicio que barren con el pequeño comercio, estrangulan a los proveedores y nos inundan de productos chatarra pues tienen en sus manos el abasto familiar. Sin olvidar el vertiginoso negocio del narcotráfico, que resulta inextirpable, entre otras cosas, porque está entreverado con infinidad de actividades económicas “lícitas”, con el sistema financiero y con el negocio de la política.

En suma, en México padecemos un sistema económico monopolista rapaz y especulativo donde la inversión productiva más que fin en sí mismo es medio para realizar las rentas, incluyendo las que resultan de la ilegalidad y capitaliza el *narco*.

Una frase sintetiza el curso reciente del país, la situación actual y la tendencia que se impondrá si las fuerzas que resisten no lo impiden pronto: pérdida de soberanía; es decir renuncia a la soberanía, cesión de soberanía, vaciamiento de la soberanía nacional y popular.

Soberanía popular

Soberanía es el poder superior y no subordinado a ningún otro que en México corresponde esencial y originariamente al pueblo y, por delega-

ción, a los gobiernos que de él dimanen. Gobiernos que para ser legítimos deben servir a los intereses del pueblo y de la nación que con el territorio él conforma.

El artículo 39 de la Constitución dice: “La soberanía nacional reside esencial y originariamente en el pueblo. Todo poder político dimana del pueblo y se instituye en beneficio de éste”. Precepto que hoy es letra muerta pues en las últimas décadas se han venido ahuecando tanto la soberanía popular como la pensaba Juan Jacobo Rousseau, dado que los mexicanos en tanto que colectividad decidimos cada vez menos sobre nuestro destino en todos los ámbitos, como la soberanía nacional como la entendió la Asamblea Constituyente francesa de 1789, pues los sucesivos gobiernos han amputado al Estado de muchas de sus atribuciones fundamentales establecidas en la carta magna.

La pérdida de soberanía es a veces por renuncia a asumirla; por ejemplo, el abandono de la conducción de la economía; otras por cesión, como sería el caso de los recursos del subsuelo y la generación de energía y otras más por incapacidad gubernamental para ejercerla, como se dramatiza en la pérdida de control territorial ante el incontenible avance del narcotráfico.

Que la nación haya perdido soberanía sobre el territorio, sobre los recursos naturales, sobre la conducción de la economía, sobre el sistema financiero, sobre el sistema energético, sobre la red de comunicaciones, sobre el espectro electromagnético, sobre gran parte del sistema de salud, sobre gran parte del sistema educativo, sobre el desarrollo de la ciencia y la tecnología, sobre la biodiversidad, sobre el paisaje y el patrimonio cultural... por obra de una serie de gobiernos que desmantelaron sistemáticamente el Estado mexicano privatizando los bienes públicos, eso es grave, muy grave.

Y sin embargo podría pensarse que el remedio está a la mano. Todo consiste en seguir el camino que han recorrido ya numerosos países latinoamericanos: cambiar el régimen político antinacional y oligárquico por uno nacionalista y progresista avanzando con ello hacia un cambio de modelo económico y social. Desfondada la soberanía nacional encomendada al Estado, hay que apelar a la soberanía popular. Cedida o perdida la soberanía sobre ámbitos y bienes nacionales decisivos, al pueblo le queda el máximo atributo soberano, el de decidir quiénes y cómo deben gobernar, y con ello tratar de enderezar el rumbo del país.

El problema es que en México esta vía ha sido intransitable. En nuestro país no hay democracia ya no digamos participativa, ni siquiera electoral. El pueblo mexicano ha perdido –o quizá nunca tuvo– el derecho

soberano de elegir a quienes han de gobernarlo y, si es necesario, de cambiar el régimen político, derecho que sin embargo reconoce la Constitución. Que la puerta comicial ha sido premeditadamente cerrada quedó claro con los fraudes y manoseos electorales de 1988, 2006 y 2012. Pero ¿por qué?

Nacida tras la Revolución de 1910, la oligarquía mexicana que hoy gobierna creció a la sombra del Estado. Los gobiernos posrevolucionarios favorecieron su enriquecimiento con políticas proempresariales pero también con toda clase de contubernios y topillos, incluyendo francas transferencias de recursos fiscales como contratos de obra pública de costos inflados y acceso gratuito a tierras beneficiadas por el riego. El enriquecimiento a la sombra del poder y la acumulación burocráticamente inducida son escandalosos durante todo el pasado siglo y alcanzan un nuevo pico en los noventa con las privatizaciones y “salvamentos” financieros operados por los gobiernos neoliberales de Carlos Salinas y Ernesto Zedillo.

El régimen político mexicano es patrimonialista pero nuestra gran burguesía es, además, una clase cleptómana, una aristocracia latrofaciosa. A diferencia de las burguesías que surgieron de procesos de enriquecimiento menos lodosos y no tan politizados, nuestra clase empresarial primero tuvo al Estado como padre dádivo, luego como cómplice de sus raterías y al final como solícito sirviente. Acostumbrada al amasiato con la administración pública, a la gran burguesía mexicana embarnecida a la vera del poder no le basta con que las políticas sean propicias a la acumulación de capital, necesita el control directo del gobierno con el que hace negocios turbios e ilegales.

El mensaje político que con los fraudes dan los poderes fácticos es nítido: se acabó, olvídense, la izquierda debe dar por cerrada la vía electoral. Y aunque sospecho que no aceptaremos el ultimátum, sin embargo algo ha quedado claro: en México no se ganan elecciones *sólo* preparándose para las elecciones. Aquí, para vencer en los comicios y que el triunfo sea reconocido, es necesario *también* construir poder social; es necesario crear una constelación de fuerzas que, entre otras cosas, impida los fraudes. Y esto se llama poder popular. Cuando el país avanza hacia el vaciamiento de la soberanía nacional en todos los ámbitos no queda más que recuperar la soberanía del pueblo, no queda más que reivindicar el derecho de los mexicanos y las mexicanas de a pie a construir juntos nuestro futuro.

Las crisis del sistema

Encontrar la puerta de salida iluminando el camino que nos saque del pantano será más fácil si tenemos presentes los hechos relevantes del pasado. En particular la serie de quiebres históricos recientes por los que llegamos a la presente situación. Porque el orden socioeconómico mexicano y su sistema político no empezaron a desmoronarse con el retorno del PRI al gobierno federal. Larga —tanto que parece interminable— es la crisis en cámara lenta de la “revolución hecha gobierno”. Y aquí le doy a “crisis” el significado que tiene en la medicina y en la tragedia griega como punto de inflexión, de fractura, de quiebre; como encrucijada en el que se miden fuerzas y se definen rumbos.

Quiebre ético. El movimiento estudiantil de 1968 representa la *crisis ética* del sistema, el colapso del orden simbólico instaurado desde los veintes del pasado siglo, el fin del mito de la “gran familia revolucionaria”, el inmisericorde desenmascaramiento del “ogro filantrópico” como lo que en verdad es: un asesino serial... Y desde entonces el retrato de Dorian Gray del poder no ha dejado de corromperse.

Quiebre social. Las multitudinarias insurgencias populares de los años setenta y ochenta protagonizadas por obreros, campesinos, maestros y colonos representan el inicio de la *crisis social* del sistema por la que se va desarticulando la añeja estructura corporativa clientelar que mantenía encadenados a los gremios. Y desde entonces los sucesivos gobiernos no han podido restablecer del todo el control que por cerca de medio siglo tuvieron sobre los trabajadores del campo y la ciudad.

Quiebre económico. El desfonde “populista” de las finanzas públicas de principios de los ochentas y la llegada providencial de los tecnócratas neoliberales y sus “reformas estructurales” inauguran el largo túnel de crecimiento mínimo en el que aún nos encontramos y son el arranque nuestra interminable *crisis económica*.

Quiebre político. La fractura del PRI a fines de los ochenta, la desertión de los herederos del “nacionalismo revolucionario” y su pronta confluencia con la hasta entonces testimonial izquierda comunista y con los restos de las insurgencias populares hacen posible el triunfo de Cuauhtémoc Cárdenas en las elecciones presidenciales de 1988. Sorpresivo golpe al sistema que, junto con el fraude que mantiene al PRI en la presidencia,

configuran la *crisis política* de un régimen que conservará el poder pero ya no recuperará la legitimidad.

Quiebre de la vía electoral. Ese atraco comicial, las infinitas torpezas del primer gobierno panista “de la alternancia”, los fraudes electorales de 2006 y 2012 y la progresiva degradación de los partidos de oposición que gobiernan igual que el hegemónico, además de que pierden rumbo y se corrompen en cuanto saborean las mieles del poder, configura la temprana *crisis de la vía electoral*.

Quiebre de la transición. El regreso del PRI al gobierno federal en 2012, regresión autoritaria que resulta de la complicidad de los medios de comunicación masiva y la compra del voto, pero también del derrumbe de las expectativas generadas por la llegada al poder de las oposiciones, desemboca en la *crisis de la transición* mexicana, un presunto tránsito a la democracia que acabó en restauración autoritaria.

Crisis ética, crisis social, crisis política, crisis económica, crisis de la transición a la democracia y sus vías... Así, dando tumbos de una crisis a otra crisis, va el sistema oligárquico mexicano... que, sin embargo, hasta ahora siempre ha sido capaz de sobreponerse y con ello de perpetuarse.

La coyuntura y sus actores

Las expectativas generadas en algunos por el regreso del PRI al gobierno federal se colapsaron en dos años: reformas estructurales milagro que resultaron bolas de humo, economía postrada, devaluación, deuda pública, recortes presupuestales...; pero también ejecuciones extrajudiciales, desapariciones forzadas, tortura, inocentes en la cárcel, culpables impunes, el narco en la política y la política en el narco...; a lo que se añaden sobornos millonarios mero arriba, frivolidad, impunidad, mentira, desvergüenza...

A fines de 2014 la renuncia del presidente se había vuelto la bandera más flameante del movimiento nacional por la vida de los jóvenes de Ayotzinapa. En vacaciones, los indoblegables padres, normalistas y maestros de la Coordinadora Estatal de los Trabajadores de la Educación en Guerrero endurecieron el activismo, y paradójicamente la consigna “Fuera Peña” fue dejando paso a “No a las elecciones” cuando menos en esa entidad federativa. Sintomático rechazo a la vía comicial por activistas

radicalizados en un estado que cobija a una buena parte de los grupos guerrilleros en activo.

Al mismo tiempo, personajes principalmente de la izquierda eclesial lanzaban la idea de que, corruptas y desfondadas las instituciones, optar por la vía electoral es hacerse cómplice del sistema, cuando de lo que se trata es de refundar México mediante un comité de honorables que impulse un Constituyente ciudadano y una nueva Constitución.

Así, una coyuntura que apuntaba a la caída de la administración y a un reacomodo político que abriera paso al cambio de régimen por la combinación de elecciones y movilización social derivó en un quizá pertinente pero puramente enunciativo cuestionamiento “integral” del sistema político mexicano, de la democracia comicial y del propio Estado como institución. Radicalización discursiva que, paradójicamente, dio un respiro a Peña, pues mientras los notables se ponen de acuerdo y refundan el país el actual gobierno —que estaba contra las cuerdas— se recupera. Y es que irse contra el sistema cuando lo que está cayendo es la presente administración es salvar la administración y darle un segundo aire al sistema.

Necesitamos, sí, Constituyente y Constitución nuevos, pero antes, o al mismo tiempo, necesitamos un gobierno refundador que los posibilite. Como Hugo Chávez lo hizo en Venezuela, Rafael Correa en Ecuador y Evo Morales en Bolivia. En México hace cien años la Convención de Aguascalientes no cuajó porque no lo tuvo, en cambio el Constituyente de Querétaro contó con el de Venustiano Carranza y lo rebasó por la izquierda. En 1994 el Ejército Zapatista de Liberación Nacional propuso nuevo Constituyente y nueva Constitución pero también llamó a elegir un gobierno de transición que los viabilizara.

Lo que hoy está en cuestión no es el papel decisivo de la movilización social, asunto en el que todas las izquierdas —salvo la “moderna” que sólo quiere un huequito en el sistema dónde medrar— estamos muy de acuerdo. Lo que se discute es el lugar que en el cambio libertario ocupan las elecciones. Y es que algunos llaman a no votar o anular el voto para así desfondar al sistema, mientras que otros pensamos que la electoral es parte de una gran batalla cuyo escenario son las calles pero también las urnas y los proyectos de país que ahí se juegan. El problema es que mientras tanto Peña, el PRI y la oligarquía se frotan las manos pues la abstención o anulación “refundacional” juega a favor de aquellos que se ratifican electoralmente gracias a sus clientelas y comprando votos.

Quien no se propone en serio cambiar el mal gobierno y elegir uno bueno se condena a negociar para siempre con el mal gobierno. Y lo mismo pasa con los movimientos sociales. Aun los más duros tienen que taparse

la nariz y sentarse una y otra vez a dialogar con los funcionarios. Sus acciones y dichos pueden ser contundentes pero inevitablemente reconocen al gobierno pues deben negociar con él las demandas que los impulsan. Y no por claudicantes sino por su carácter reivindicativo. En cambio los movimientos y los partidos políticos que buscan un cambio de régimen están obligados a cumplir las reglas del juego electoral, pero fuera de eso no tienen nada que cabildear con el gobierno pues lo que pelean no es un agravio o un derecho conculcado sino un nuevo proyecto de país, algo que no se puede negociar con quienes hoy mandan.

Quien hace política sólo con los más activos y conscientes pero no se mide en las elecciones en el fondo cree que la mayor parte de la gente está engañada y no tiene remedio. Quien le saca la vuelta a los comicios por inequitativos y amañados en vez de luchar contra estos obstáculos es que le tiene miedo a las mayorías y temor a esa forma de la democracia. Es un vanguardista social que sólo confía en las iniciativas de las minorías politizadas, o es un vanguardista doctrinario que sobreestima el poder inspirador de sus ideas y la capacidad de convocatoria de unas cuantas personalidades esclarecidas.

Los abstencionistas, los que proponen “desertar de las instituciones” y refundar el país sacándole la vuelta a los comicios, dicen apoyarse en la experiencia. En realidad van a contraflujo en un mundo donde la crisis sistémica a la que condujo el neoliberalismo fue enfrentada mediante una combinación de movilizaciones sociales y triunfos electorales que instauraron gobiernos progresistas. Acción social de base y también nuevas instituciones: un electoralismo en movimiento o movimientismo electoral que es crítico de los aparatos y estructuras políticas al uso y quiere refundar países y Estados pero que incluye en la mudanza los comicios, ámbito insoslayable al que concurren partidos y donde se confrontan proyectos de futuro.

En los países del Cono Sur de nuestro continente como Venezuela, Brasil, Argentina, Bolivia, Ecuador y Uruguay los gobernantes que rechazan en alguna medida los designios imperiales y los dictados del Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional llegaron al poder mediante una combinación de movimientos y elecciones. Y mediante elecciones se mantenían todos en él hasta 2015. En la Europa mediterránea avanzan formaciones político-electorales alternativas y de reciente formación: Syriza, en Grecia, ganó las elecciones; Podemos, en España, tiene posibilidades de llegar a la Moncloa. Y que no se diga que ahí sí se puede pues hay equidad comicial y aquí no pues hacen trampa, porque durante todo el siglo xx América Latina fue el continente de los golpes de Estado y las

dictaduras militares y en Grecia la campaña de la Unión Europea y los conservadores contra el candidato de las izquierdas fue aún más sucia que las de la oligarquía mexicana y sus personeros contra López Obrador en 2006 y 2012.

El siglo xx nos enseñó que por la violencia en algún momento se pudieron tumbar gobiernos antipopulares pero que con violencia y autoritarismo no se hacen las verdaderas revoluciones, es decir los cambios consensuados, progresivos y perseverantes que necesitamos. Lo que llevamos del siglo xxi nos enseña que las mudanzas justicieras incruentas son posibles siempre y cuando seamos capaces de ganar la calle repetidamente y de ganar las elecciones una y otra vez. Y es que los movimientos sociales solos se quedan cortos y los gobiernos progresistas –aun los mejores– están muy acotados. En cambio su combinación es invencible pues, visionaria como los movimientos y sólida como los aparatos, sueña con los ojos abiertos, escribe en verso y a la vez en prosa.

Movimientos, partidos, personalidades..., pienso que todos son necesarios pero no siempre está claro cuál es el papel que cada uno representa. Veámoslos uno por uno.

Movimientos

No disertaré sobre estos actores multitudinarios al modo de los sociólogos europeos que desde hace medio siglo hablan de “nuevos movimientos sociales”, ni en el estilo de los anglosajones que teorizan sobre la “acción colectiva”, pues aquí sólo me interesa destacar algunas de sus posibilidades y de sus limitaciones.

El activismo de grupos más o menos amplios en torno a ciertas reivindicaciones que los movilizan por un cierto tiempo es resultado de una vida social vigorosa a la vez que la procura. Y es que lo que de estas movilizaciones resulta no es solamente la consecución o no de lo que perseguían sino también la densificación de las relaciones de convivencia. Los movimientos importantes reconfiguran el imaginario colectivo, fortalecen la conciencia contrahegemónica de los más y, aun si fracasan, a la larga van mejorando la posición de ellos y de todo el pueblo en la correlación de fuerzas. Antonio Gramsci destacaba dos dimensiones del activismo social

contestatario: “la formación de una voluntad colectiva nacional-popular [...] y la reforma intelectual y moral [...], la reforma cultural”.²

La potencia de los movimientos sociales reivindicativos radica en que sus motivaciones no son abstractas y generales sino concretas, tangibles, vitales... Por otra parte más que un programa de gobierno o una utopía fría, los mueve un mito en el sentido político que le dan al término Georges Sorel, Antonio Gramsci y José Carlos Mariátegui.

Los movimientos tienen más o menos presente el conjunto social pero sólo en la perspectiva de aquello que los activa. Los movimientos no son en sí mismos universalistas sino particularistas.

Quienes participan en los movimientos tienen por lo general visiones de futuro, pero lo que los convoca es siempre de perspectiva corta: la consecución de algo que sienten que está a su alcance.

Los movimientos parecen desarrollarse por oleadas en las que se suceden periodos de movilización y de desmovilización. Aunque en realidad los tiempos de reflujo son también de activismo pero en otros terrenos menos visibles: la convivencia local, la vida cotidiana. Sin embargo, a diferencia de las estructuras organizativas formales, que tienen una presencia política más o menos permanente, los movimientos son sincopados, intermitentes.

Salvo en momentos excepcionales de convergencia y activismo nacional, por lo general los movimientos involucran uno o unos cuantos actores y se despliegan en una o varias regiones. Los movimientos son sectoriales y/o locales. En ello radica su fuerza, pero también su debilidad.

Con su énfasis en el poder global y en la rebeldía global, Michael Hardt y Antonio Negri se desmarcan del localismo y, por extensión, del sectorialismo de algunas izquierdas movimientistas:

Desde la década de 1960 y [...] durante la crisis de la izquierda [...] un amplio sector del pensamiento crítico [...] procuró recomponer focos de resistencia sustentados en las identidades de los sujetos sociales o de grupos nacionales o regionales, y con frecuencia basó sus análisis en la localización de las luchas [...]. Hoy esta posición localista es falsa y además perjudicial [...] porque da por sentado que lo global implica homogeneización e identidad indiferenciada en tanto que lo local protege la heterogeneidad y la diferencia [...]. Lo que hay que indagar en cambio es precisamente la *producción de localidad* [...]. Las diferencias de localidad no son *naturales*, antes bien son efectos de un

² Antonio Gramsci, *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno*, p. 31.

régimen de producción [...]. Defender lo local es pernicioso porque oscurece y hasta niega las alternativas reales y el potencial para la liberación [...]. Sería mejor entrar en el terreno del imperio y afrontar sus flujos homogeneizadores y heterogeneizadores en toda su complejidad [...] basando nuestro análisis en el poder de la multitud global.³

Los autores de *Imperio* no niegan las agencias locales o sectoriales, lo que cuestionan es el localismo y sectorialismo estrechos resultantes no de la virtuosa y solidaria pluralidad de nuestro campo sino de la fragmentación y pulverización inducidas, balcanización por la que el sector del que uno forma parte o el territorio en el que uno está devienen particularismos, encuevamientos defensivos y hostiles no sólo respecto del enemigo sino también para con nuestro pares de otro sector o de otro territorio.

Partidos

En estas reflexiones partido político no es sinónimo de un cierto tipo de organización que cumple formalmente con los requisitos que las leyes de cada país le imponen a los institutos políticos que aspiran a gobernar, es decir que buscan cargos públicos participando en elecciones. Y es que algunos mal llamados partidos cumplen estos requisitos y no lo son, mientras que otros movimientos organizados son verdaderos partidos aun si no los cumplen.

Partido, en términos reales y no puramente formales, es una *corriente política organizada* que tiene *principios* éticos y críticos que además practica, que cuenta con un *programa* estratégico consensuado por el que ha combatido y combate, que ha construido una *organización*, si no nacional sí más que regional, que dispone de *liderazgos* reconocidos y que se sujeta a ciertas *normas* de convivencia.

Un partido es un destacamento de lucha social como lo son, por ejemplo, los gremios, pero la diferencia específica de los partidos es que son destacamentos *políticos* en sentido estricto, y como tales deben tener una visión y un proyecto *nacional incluyente y estratégico*. La política no es privativa de los partidos, todos hacemos política en todas partes y todo el tiempo, pero para los partidos la política es su razón de ser, el motivo de su existencia.

³ Michael Hardt y Antonio Negri, *Imperio*, pp. 92-94.

Los partidos no representan *intereses particulares*, aunque puedan y deban defenderlos, los partidos representan una determinada visión del *interés general*. Como lo indica su nombre, los partidos representan a una *parte*, pero no en sí misma y para sí misma sino en tanto que tiene un proyecto para el *todo* social.

Los partidos no nacen de ocurrencias, sólo aparecen cuando son socialmente necesarios. Dice Gramsci que para que se forme un partido de los subalternos “es preciso que haya surgido la convicción férrea de que es necesaria una determinada solución a los problemas vitales”. Cuando esto ocurre, cuando ¡ya basta! es un sentimiento general, se imponen dos tareas fundamentales que, según Gramsci, son “la formación de una voluntad colectiva nacional-popular de la cual el [partido] es al mismo tiempo el organizador y la expresión activa y operante, y la reforma intelectual y moral”. Mudanza espiritual a la que más tarde llama “reforma cultural”. Pero, concluye el italiano, “es imposible cualquier formación de voluntad colectiva nacional-popular si las grandes masas no irrumpen [...] en la vida política”.⁴

La dialéctica entre grupos sociales y partidos políticos es también desarrollada por Gramsci, quien nos dice que hay movimientos que buscan “reformular ciertos males”, es decir “cuestiones parciales” en “una división del trabajo político (útil en sus límites) en que cada parte supone las otras”.⁵ Pero, concluye,

en los momentos decisivos, cuando las cuestiones fundamentales son puestas en juego, la unidad se forma [...]. La construcción de los partidos no puede basarse en cuestiones secundarias. [Sin embargo,] ningún movimiento adquiere conciencia repentina de su carácter de totalidad, sino sólo a través de experiencias sucesivas, o sea cuando toma conciencia a través de los hechos, de que nada de lo que existe es natural [...]. Es así como el movimiento [...] se transforma en verdaderamente independiente en el sentido de que para lograr determinadas consecuencias crea las premisas necesarias, empeñando en dicha creación todas sus fuerzas.⁶

En México, el Movimiento Regeneración Nacional fue al principio una multitudinaria acción colectiva plural e incluyente pero, en la práctica y aun antes de obtener el registro, se fue convirtiendo en un *partido*, más partido que muchos de los que dicen serlo. No lo que la legislación mexi-

⁴ *Ibid.*, p. 31.

⁵ *Idem.*

⁶ *Ibid.*, pp. 51-52.

cana exige, sí lo que la historia demanda. Que en 2014 haya conseguido el reconocimiento formal es importante pero no sustantivo. Lo que cuenta es que Morena siga siendo un movimiento amplio, plural, incluyente y combativo que lucha por el cambio de régimen mediante la vía electoral pero también resistiendo reformas neoliberales y políticas antipopulares, apoyando demandas populares e impulsando el cambio verdadero.

Como se vio en la defensa del petróleo en 2013, en esto Morena no está solo, marcha con muchos otros contingentes en convergencias indispensables en términos de correlación de fuerzas, conformando lo que podría llegar a ser un *movimiento de movimientos*. Pero como partido Morena no se puede fragmentar en múltiples morenas perdiendo su condición de gran movimiento nacional en lucha estratégica por un nuevo país al dispersarse en combates sectoriales. No por ser *movimiento* Morena debe renunciar a lo que tiene de *partido*.

Es unilateral ver los partidos como instituciones electorales, grupos vanguardistas o aparatos políticos profesionales. Un partido progresista es una fuerza social organizada para el cambio con presencia en la mayor parte del país, principios claros, un programa estratégico nacional y capaz de movilizarse en defensa de dicho programa. Puede o no tener registro y participar o no en elecciones; puede encabezar luchas o compartir el liderazgo; puede tener más o menos militantes profesionales. Pero todo eso es adicional a lo que define un partido y depende de las circunstancias.

Notables

Los *notables* son, según el *Pequeño Larousse*, las “personas principales en una localidad o una colectividad”. Históricamente las asambleas de notables francesas conformadas por los personajes más representativos de los tres estados eran convocadas por el rey cuando enfrentaba dificultades y quería legitimar sus decisiones. Los notables carecían de título o nombramiento pero su fortuna, nacimiento o moralidad les conferían autoridad. El advenimiento en Francia de la democracia parlamentaria puso fin a la influencia de los notables.

Los notables fueron personajes del *ancien régime*. En el México del tercer milenio la crisis de la democracia parlamentaria ha derivado en que se convoque de nuevo a los notables.

Los magros resultados de un pluripartidismo y una alternancia que nos mantuvieron en el estancamiento económico y no eliminaron ni la corrupción ni la impunidad ni la represión ni otros vicios del viejo régimen,

y que en 2012 cerraron el círculo con la restauración priista, provocaron un descrédito de la política del que la izquierda institucional no sólo no se salva sino que es emblemática.

Descreimiento en la política manifiesto en el sórdido pragmatismo de quienes votan por quienes roban pero cuando menos embarran, y también en los abstencionismos, tanto en el despolitizado y pasivo como en el activo y argumentado que promueve el voto nulo o el boicot electoral.

Hay sólidas razones para que la gente busque una opción política distinta del PRI, del PAN o del PRD. Pero también las hay para que muchos desconfíen de todos los políticos y descrean *per se* de las elecciones. Apatía que las izquierdas debieran combatir pues favorece a la derecha.

El problema está en que hay un discurso que presentándose como contestatario y hasta radical alimenta el abstencionismo. No es nuevo, es el mismo que en 2006 coincidió con la derecha en que el candidato López Obrador era un “peligro para México” facilitando la maniobra usurpadora de Calderón, y que en 2012 favoreció la imposición de Peña Nieto al igualar a todos los candidatos, como si por ser políticos representaran lo mismo. Lo increíble es que cien mil muertos después los anulistas sigan sosteniendo que todos los candidatos son iguales. ¿Qué es lo que hay detrás?

A fines de 2014 el obispo de Saltillo Raúl Vera propuso impulsar lo que llamó la “refundación” del país combinado el boicot a las elecciones de 2015 con la convocatoria a un Congreso Constituyente Popular que redactaría una nueva Constitución. A la propuesta se adhirieron, entre otros, el sacerdote Alejandro Solalinde y el poeta Javier Sicilia, quien se define como anarquista católico

Que el país debe ser enderezado por los de abajo y que necesitamos rehacer nuestra amputada Constitución es algo en lo que muchos coincidimos. Lo que no queda claro en la propuesta antedicha es el lugar y el tiempo que ocupa en esta mudanza el también necesario cambio de gobierno. Y si las instituciones, los partidos y toda la llamada clase política deben ser desechados y no hay lugar en el cambio para un nuevo gobierno, uno se pregunta: ¿quiénes y cómo conducirán o cuando menos facilitarán la participación del pueblo en el proceso transformador?

No queda claro. Pero en una entrevista Javier Sicilia habla de “construir un Comité de Salvación Nacional”⁷ del que naturalmente no deberán formar parte los políticos. Es decir que en la debacle de la democracia formal hay que recurrir a la participativa; una democracia desde abajo inducida y

⁷ Arturo Rodríguez García, “Hay condiciones, es la hora de la refundación nacional”, en *Proceso*, 3 de enero de 2015.

orientada por comités integrados por personas que no sean viles como los políticos sino honestas, incorruptibles, de convicciones firmes y dotadas de un pensamiento visionario. Es decir democracia participativa y notables.

Y como aquí no tenemos rey que los convoque, los notables se convocan solos. Además, se los distingue fácilmente pues son la antítesis de los políticos, esos entes malignos cuyas señas de identidad Javier Sicilia acostumbra enumerar en sus artículos periodísticos. Sólo en el primer párrafo de uno publicado el 15 de febrero de 1915 el poeta emplea nueve calificativos, los llama despreciables, asquerosos, inanes, estúpidos, vacuos, cínicos, corruptos, irresponsables e impostores. Y no. Ni todos los curas son pederastas ni todos los políticos son viles. Quizá la mayoría lo son, pero la generalización sólo sirve a los que, al rechazar la política en cuanto tal, le dejan el terreno a los políticos despreciables, asquerosos, inanes, estúpidos, vacuos...

La verdad es que a veces asusta la superioridad moral que se atribuyen estos políticos cristianos que se niegan a asumirse como políticos. “Almas bellas”⁸ los llamaría Frantz Fanon, que así designaba a los franceses bien pensantes que veían en las prácticas nefastas del régimen colonial en Argelia no la expresión de un sistema que hay que abolir sino faltas deplorables, errores, vicios, maldad... Y Fanon tomaba el término de Hegel que en *Fenomenología del espíritu* escribe:

El alma bella es la genialidad que sabe la voz interior de su saber inmediato como voz divina. [A esta buena conciencia] le falta la fuerza de la enajenación, la fuerza de convertirse en cosa y soportar el ser. Vive en la angustia de manchar la gloria de su interior con la acción y la existencia; y para conservar la pureza de su corazón rehúye todo contacto con la realidad [...]. Alma bella desventurada que arde consumiéndose en sí misma y se evapora como una nube informe que se disuelve en el aire.⁹

Faltas de la fuerza necesaria para convertirse en cosa y soportar el ser, las “almas bellas” son proclives al abstencionismo electoral. Y del abstencionismo nos habla también Gramsci quien sostiene que está ligado a la llamada “intransigencia” y que

es contrario a la acción política y al partido político [...]. Se trata de una infabilidad poco seria [que] posee una muy escasa eficacia práctica [y] en general

⁸ Frantz Fanon, *Por la revolución africana*, p. 71.

⁹ G. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 384.

no provoca más que prédicas moralistas o interminables cuestiones personales. Propio de las “teorías de la intransigencia” [es] la rígida aversión por principio a los compromisos [...] y el “miedo a los peligros” [...]. La lucha política se convierte así en una serie de hechos personales entre quienes lo saben todo [...] y quienes son objeto de [sus críticas] a causa de su incurable estupidez.¹⁰

Salvo en discutible la hipótesis de que en un presunto orden postindustrial y postnacional se diluye la forma Estado de modo que el poder central no existe más, la propuesta de refundar el país pero sin “tomar el poder” y satanizando a los progresistas que sí quieren ser gobierno no es una forma de crear “contrapoder abajo y a la izquierda”, sino una manera de banalizar y esterilizar la energía social conduciéndola a terrenos inocuos.

Pero si el poder que no queremos tomar y que no hacemos desaparecer no sólo existe sino que garantiza la reproducción de las relaciones sociales oprobiosas y no podemos sustraernos de sus incumbencias será inevitable que le hagamos peticiones, emplazamientos, reclamos.

Y si el poder no atiende nuestras demandas no será porque es poder, es decir el garante político del sistema, sino porque es “insensible” o “traidor”, y acabaremos conminándolo a que pida perdón y se arrepienta de sus pecados. Todo con tal de no tomar el poder. “Estamos buscando tocar el corazón de los otros, de los adversarios, su conciencia, para que cambien de actitud [...]. Éste es el nuevo lenguaje”, escribió Javier Sicilia en *Proceso* el 24 de julio de 2011.

Paradójicamente, los refundadores que no consideran el poder estatal como un espacio digno de ser tomado devienen una resistencia que reconoce al Estado realmente existente como esencialmente inmutable y por tanto negocian y dialogan con él, lo increpan, lo emplazan, le reclaman, le proponen...

La formulación de Marcos de que los zapatistas no están interesados en la revolución, sino más bien en “una revolución que haga posible la revolución” –escribió Slavoj Žižek– significa que deben permanecer meramente siendo el “sitio de resistencia”, un correctivo al poder estatal existente (no sólo sin el objetivo de reemplazarlo, sino también sin el objetivo de organizar las condiciones en las que este poder desaparezca).¹¹

¹⁰ Gramsci, *op. cit.*, pp. 55-61.

¹¹ Slavoj Žižek, *La revolución blanda*, p. 48.

Referencias bibliográficas

Gamsci, Antonio, *Antología*, Siglo XXI, Madrid, 1974.

———, *Notas sobre Maquiavelo, sobre políticas y sobre el Estado moderno*, Lautaro, Buenos Aires, 1962.

Fanon, Frantz, *Por la revolución africana*, Fondo de Cultura Económica (FCE), México, 1961.

Hardt, Michael, y Antonio Negri, *Imperio*, Paidós, Buenos Aires, 2012.

Hegel, G. F., *Fenomenología del espíritu*, FCE, México, 1981.

Rodríguez García, Arturo, “Hay condiciones, es la hora de la refundación nacional”, en *Proceso*, 3 de enero de 2015.

Žižek, Slavoj, *La revolución blanda*, Atuel / Parusia, Buenos Aires, 2004.

DESMONTANDO EL COLONIALISMO

DE LA LIBERACIÓN NACIONAL A LA DECOLONIALIDAD

Se ha dicho que “la colonización es un robo”. Añadamos que es violación y asesinato.

Ho Chi Minh, *Proceso a la colonización francesa*

El proceso de modernización empieza con revoluciones campesinas que fracasan. Culmina durante el siglo xx con revoluciones campesinas que triunfan.

Barrington Moore, *Los orígenes sociales de la dictadura y de la democracia*

En el pensamiento y en la acción desde la periferia, la “decolonialidad” se ha vuelto *trending topic*. En los últimos lustros es inconcebible una propuesta crítica proveniente del Sur global que no se refiera a la necesidad de descolonizar los territorios, la epistemología, la hermenéutica, la economía, la política, el imaginario, la acción colectiva, el feminismo, el ecologismo, las utopías... Y está bien.

Pero, deslumbrados por la novedad académica, a veces se nos olvida que el moderno combate al colonialismo y al neocolonialismo arranca en nuestro continente con las guerras de independencia del siglo xix y una centuria más tarde se extiende a todas las periferias bajo la forma de multitudinarios movimientos de liberación nacional.

Nunca se reflexionó y se actuó tanto desde el Sur como en el siglo xx, nunca como entonces tantas personas se alzaron contra los imperios, nunca como entonces fueron tan abundantes y filosos los discursos críticos contra el colonialismo. Y el colonialismo se tambaleó.

Es verdad que a la postre su núcleo duro se mantuvo, de modo que hoy flamea de nuevo con fuerza la bandera descolonizadora. Pero no tiene

caso reinventar el hilo negro. A la nueva “decolonialidad” no le haría mal atender un poco más a los ideólogos, líderes y multitudes que en el siglo pasado se entregaron en cuerpo y alma a la que entonces llamábamos “independencia nacional”. De ellos se ocupa este ensayo.

Colonialismo, racismo y capital

Desde su lanzamiento por Condorcet durante la Revolución francesa, progreso es un concepto colonialista. En su libro *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano* el marqués sostiene que “estos países dilatados –los de ultramar– parecen no esperar para civilizarme sino recibir de nosotros los medios para ello”.¹

La universalidad moderna, la que ya no era puramente mediterránea sino literalmente global, tuvo su epicentro en Europa. El “viejo continente” es física y metafísicamente el *big bang* del mundo moderno porque es desde ahí que a sangre, hierro y disciplina se implantó la nueva universalidad. Se impuso con la espada, el arcabuz y la culebrina, pero también con la cruz, la escuadra y el compás, instituyéndose como realidad material y como entidad espiritual, como orden político y como concepto, como sistema socioeconómico y como imaginario colectivo.

Y sí, la universalidad moderna es eurocéntrica, pero no fraterna y horizontal sino imperativa, avasallante, centralista... La universalidad de nuestra época es colonial.

Y el colonialismo es racista. La opresión y explotación que pasan por el color de la piel, la racialización de las relaciones económicas y sociales, es la otra cara de los imperios modernos que, a contrapelo del reconocimiento abstracto de la humanidad de todos, ejercen la discriminación concreta del colonizado, del “otro”. Del “negro” en el sentido que le da a la palabra Frantz Fanon, un negro argelino nacido en Martinica para quien “no es solamente el negro-color, sino también el negro-ficción, el negro-ideal, el negro absoluto, el negro-primitivo, el negro...”²

Otro hombre “de color”, Ho Chi Minh, nacido en Vietnam, nos habla de la contracara del racismo: “Si se tiene la piel blanca se es automáticamente un civilizador, se pueden cometer actos salvajes sin perder la categoría de civilizado”.³

¹ Citado en Salvador Reyes Nevares, *Historia de las ideas colonialistas*, p. 60.

² Franz Fanon, *Por la revolución africana*, p. 33.

³ Ho Chi Minh, *Ho Chi Minh en la revolución. Escritos escogidos 1920-66*, p. 54.

Un tercero, el mestizo peruano José Carlos Mariátegui, por los mismos años en que comenzaba a difundir su palabra Ho Chi Minh, escribía: “El concepto de las razas inferiores sirvió al occidente blanco para su obra de expansión y conquista”.⁴

Algo más tarde, Julius K. Nyerere, un africano que en los primeros sesenta del siglo pasado fue presidente de Tanganica y luego de la nueva República de Tanzania, se rebela contra el eurocentrismo civilizador. “Nosotros en África no necesitamos que se nos ‘convierta’ al socialismo, como no necesitamos que se nos ‘enseñe’ democracia. Ambas cosas tienen sus raíces en nuestro propio pasado en la sociedad que nos produjo.”⁵

He citado aquí a Fanon, Ho Chi Minh, Mariátegui y Nyerere porque, además de ser “étnicos” y tener ideas claras, impulsaron la lucha anticolonial en sus respectivos países. Aunque no está de más recordar que si bien apela a una sustancia racial que presuntamente, nos hace distintos unos de otros, el racismo es un hostigamiento relacional, de modo que no es exclusivo de los “blancos” eurodescendientes, y algunos “negros” tienen sus propios “negros”. Tal es el caso de los zulúes de Sudáfrica que discriminan racialmente a los inmigrantes de Zimbabue, Malawi, Mozambique, Somalia, Pakistán y Bangladesh a quienes el rey zulú Goodwil Zwelithini llama “piojos” y “hormigas”.

Así como el sexismo patriarcal es el modo inicuo como se socializan las diferencias entre los sexos, el colonialismo racista es la forma histórica que adopta en su periferia el expansionismo del capital. Por vocación, el capitalismo, proverbialmente clasista, es también sexista y racista. Y si pensar el mundo desde la masculinidad conlleva consciente o involuntariamente una cierta dosis de sexismo, pensar el mundo desde las metrópolis es casi inevitablemente interiorizar la visión imperial.

Por críticos y radicales que sean, los discursos sociológicos están situados y el discurso europeo conlleva una carga mayor o menor de colonialidad y por tanto de racismo. Tiene razón otro orillero cobrizo, el indio Ranhit Guha, cuando se refiere a “la incapacidad histórica del supuesto universalismo de la razón eurocéntrica y de su construcción de una expansión global –la del capital– para trascender sus propios umbrales históricos en la etapa del colonialismo”.⁶

⁴ José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, p. 37.

⁵ Julius K. Nyerere, Ujamaa: base del socialismo africano en William H. Friedland y Carl G. Rosberg Jr., *África Socialista*, p. 371.

⁶ Ranajit Guha, “Introducción a la perspectiva de los *Subaltern Studies*”, en *Contrahistorias la otra mirada de Clío*, núm. 12, marzo-agosto de 2009, p. 19.

Con el tiempo el racismo y la colonialidad se maquillan y alambican, pero persisten: “El racismo vulgar en su forma biológica corresponde al periodo de explotación brutal de los brazos y las piernas del hombre —escribe Fanon—. La perfección de los medios de producción provoca fatalmente el camuflaje de las técnicas de explotación del hombre y, por consiguiente, de las formas de racismo.”⁷

Y porque se oculta, los primeros en criticar a fondo teórica y prácticamente el colonialismo racista son quienes no pueden evadirlo pues lo padecen. Los primeros descolonizadores auténticos son los colonizados. No podía ser de otro modo.

Porque era patente por sus rumbos, hace casi cien años Ho Chi Minh ya sabía cosas que otros recién ahora descubren: que el capitalismo trasladada *permanentemente* sus contradicciones metropolitanas a la periferia donde el saqueo, el trabajo forzado y el racismo son, por tanto, realidades *crónicas*. Así lo plantea en 1926:

El capitalismo francés, preocupado por el despertar de la clase obrera en la metrópoli, está tratando de trasladar su dominación a las colonias. Saca de ahí tanto materias primas para sus fábricas como material humano para su contrarrevolución.

[...]

Es bien sabido que la expansión del capitalismo y el descubrimiento del Nuevo Mundo tuvieron como resultado inmediato el resurgimiento de la esclavitud, que fue durante siglos [...] una amarga desgracia para la humanidad. Lo que quizá no sabe es que, después de 65 años de la llamada emancipación, los negros norteamericanos todavía soportan atroces sufrimientos morales y materiales, el más cruel y horrible de los cuales es el linchamiento.⁸

En esta perspectiva resulta evidente que la emancipación humana será descolonizadora o no será. Así se los reclamaba en 1920 Ho Chi Minh a los comunistas franceses: “Si no condenan el colonialismo, si no apoyan al pueblo colonial ¿qué clase de revolución piensan emprender?”⁹

La resistencia a la expansión de los imperios y la lucha libertaria dentro del orden colonial ya establecido son ancestrales y se dan por oleadas. Sin embargo, hasta ahora se han quedado cortas, pues el racismo y el colonialismo persisten aun si los pueblos y los grupos humanos

⁷ Franz Fanon, *op. cit.*, p. 43.

⁸ Ho Chi Minh, *op. cit.*, pp. 47-48, 123.

⁹ *Ibid.*, p. 16.

se liberaron formalmente. Me ocuparé aquí sólo de algunos avatares del pensamiento descolonizador reciente cuyo oleaje contestatario aún nos llega con fuerza; de la ideología antiimperialista que surge en siglo xx y que tiene en el nacionalismo una de sus vertientes más caudalosas.

Movimientos de liberación nacional

Las colonias americanas se independizaron formalmente de las metrópolis desde el siglo xix, y en su porción latina esta primera oleada emancipadora fue impulsada por las élites criollas y tuvo un carácter más continental que nacional, como resulta evidente en el pensamiento y la acción de Simón Bolívar. Ni los indios ni la burguesía modernizante participaron entonces con proyectos propios.

Esto cambia en el siglo xx, cuando el movimiento emancipatorio, ahora enfocado contra el neocolonialismo, se fragmenta por países y se fortalece el nacionalismo burgués pero también el popular. Paralelamente, y con ritmos desiguales según los lugares, van diferenciándose y cobrando visibilidad las visiones y proyectos de los plebeyos orilleros, de los colonizados de a pie. Así percibe Mariátegui el cambio de etapa:

La generación libertadora [...] opuso a España [...] no un ideal nacionalista sino un ideal latinoamericanista [...], pues no podía haber nacionalismo donde no había aún nacionalidades [...]. Mas las generaciones siguientes no continuaron por la misma vía [...]. El ideal americanista fue abandonado [...]. Los países hispanoamericanos comenzaron así a diferenciarse.¹⁰

En Asia y en África la independencia de las colonias no ocurre, como en América, en el siglo xix, sino en el xx. Y de arranque la lucha se traduce en movimientos de liberación nacional. En casi toda la región la gran batalla libertaria inicia en los años que van del fin de la primera guerra mundial al fin de la segunda.

En ese lapso el mundo árabe, cuyas tierras, minas y petróleo habían sido largamente saqueados por las metrópolis, va alcanzando la autonomía política formal aunque no conquista la económica ni escapa de la rebatiña entre las potencias. Así, Irán es independiente desde 1921,

¹⁰ José Carlos Mariátegui, *Temas de nuestra América*, pp. 13-14.

Arabia Saudita desde 1932. Y luego se independizan Egipto (1936), Siria (1946), Libia (1951), Iraq (1958) y Argelia (1959).

En el África sudsahariana, con una población de 140 millones, la independencia se logra más tarde. Aunque en 1847 Liberia se proclamó república y Etiopía es formalmente independiente desde 1930, es sólo entre 1950 y 1965 que el número de países africanos virtualmente autónomos llega a 37.

En Asia, India, Paquistán y Cachemira logran su independencia en 1947, Ceilan y Birmania en 1948 e Indonesia en 1949. Pero ahí la mayor revolución descolonizadora es la protagonizada por el gigante chino. República desde 1911, China estaba sin embargo dividida en zonas de influencia imperial y desde 1947 gran parte del país cae en manos de Japón, de modo que la revolución encabezada por los comunistas, que triunfa en 1949, es a la vez una lucha descolonizadora y de liberación nacional.

India, el otro coloso demográfico asiático, batalla por deshacerse de los ingleses desde mediados del siglo XIX, pero el movimiento se intensifica desde los años veinte del pasado siglo con la campaña de desobediencia civil de Gandhi y culmina en 1947 con la proclamación de la independencia.

En Indochina la gran confrontación ocurre en Vietnam y se inicia en los años treinta intensificándose en la posguerra, primero contra Francia y luego contra Estados Unidos y culminando en 1976 con la derrota yanqui y la reunificación del país.

Desde 1920, y durante algo más de medio siglo, dos tercios de la humanidad alrededor de dos mil millones de personas se enfrascan en la primera gesta libertaria realmente global: las cruentas y heroicas luchas del siglo XX contra el colonialismo. “Desde hace 20 años —escribe Fanon en 1957— los pueblos coloniales dislocan la dominación extranjera y hacen pie en la escena internacional. Unas al lado de las otras, con ritmo diferente, las viejas metrópolis se retiran de sus posesiones.”¹¹ Y más adelante concluye: “El siglo XX [representó] la conquista por los pueblos de las tierras que les pertenecen”.¹²

Solamente en unos cuantos casos como China, Vietnam, ciertos países sudafricanos y, en nuestro continente, Cuba, esta retirada imperial y esta conquista popular significaron la llegada de alguna clase de socialismo a las nuevas naciones. Pero en su cometido descolonizador las luchas antiimperialistas fueron la mayor hazaña emancipadora de ese siglo y de cualquier otro siglo anterior. El XX no fue tanto la centuria de las

¹¹ Franz Fanon, *op. cit.*, p. 62.

¹² *Ibid.*, p. 140.

grandes guerras y de las conversiones al socialismo como el tiempo de los movimientos de liberación nacional triunfantes. Así lo ve también el historiador Eric Hobsbawm:

En el mundo “dependiente” de la primera mitad del siglo xx [...] los movimientos nacionales pro liberación e independencia fueron los principales agentes de emancipación política de la mayor parte del globo, es decir, la eliminación de la administración imperial y, lo que es más significativo, de la dominación militar directa [...], situación que hubiera parecido casi inconcebible medio siglo antes.¹³

Naciones prisión

Como el socialismo llamado real, las independencias efectivamente existentes se pervirtieron o simplemente prometieron más de lo que podían cumplir y a la postre defraudaron las esperanzas puestas en ellas.

Muchas fueron las razones del desencanto. La primera, que la mayor parte de los que en la periferia fueron reconocidos como nuevos Estados nación no eran auténticas naciones: no estaban sustentadas en pueblos unidos en torno a su identidad, territorio, idioma y proyecto sino que se construyeron a partir de circunscripciones coloniales que en principio poco significaban culturalmente para sus heterogéneos habitantes. El resultado fue que después de la independencia –a veces concedida por el imperio a sus incondicionales del nuevo Estado– se multiplicó la confrontación entre los ciudadanos debutantes que se identificaban más con su etnia, su comunidad o su tribu que con la nueva y hechiza entidad jurisdiccional que ahora los incluía.

Pero los efectos nefastos de esta falla de origen no deben sobreestimarse. Sin duda son muchas las llamadas “naciones prisión” construidas desde arriba por intereses minoritarios e ilegítimos, pero también están las que se volvieron auténticas naciones. Y todas tienen su historia.

Decía Herodoto que los griegos, quienes vivían en ciudades separadas e independientes unas de otras, sólo se sintieron griegos cuando tuvieron que hacer frente a los bárbaros. Y así otros pueblos dispersos o aun confrontados se fueron haciendo naciones en la medida en que resistían amagos y compartían vicisitudes.

¹³ Eric Hobsbawm, *Naciones y nacionalismo desde 1780*, p. 179.

Argelia, la tierra adoptiva de Franz Fanon y por cuya independencia pelearon y murieron muchos hombres y mujeres, no era de origen una nación. No lo era pero lo fue. Dice Hobsbawm: “La unidad impuesta por la conquista y la administración podía producir a largo plazo un pueblo que se veía a sí mismo como nación [...]. Argelia no tiene nada en común como país excepto la experiencia de la dominación francesa desde 1830 y, lo que es más importante, la lucha contra ella.”¹⁴

Y los argelinos se hicieron un solo pueblo para lograr su independencia aunque de inmediato resurgieron las diferencias entre árabes y bereberes.

Entreverada con la propensión a conformar Estados nación poscoloniales, hay a mediados del siglo xx en el África subsahariana una afirmación identitaria de vocación subcontinental semejante al latinoamericanismo bolivariano del siglo xix. Por otra parte, durante la lucha nacionalista y de liberación de los cincuenta se fue desarrollando ahí una enérgica y creativa corriente de socialismo autóctono vinculada a la búsqueda de una identidad continental: la “africanidad”, que, a diferencia del arraigo nacional, que era débil, tenía cierta fuerza pues había poca conciencia de ser ganés o tagales, pero más de ser negro-africano. En esta corriente alinearon el presidente de Senegal, Leopold Senghore; el de Ghana, Nwame Krumah, y el de Tangañica, Julius K. Nyerere, además de uno de sus impulsores e ideólogos, George Padmore, quienes propugnaban por un socialismo comunalista de raíz negra y no europea, un socialismo “estilo africano” de perspectiva más continental que nacional.¹⁵

Sin embargo lo cierto es que las luchas de liberación quedaron encuadradas en Estados nación, muchos de ellos artificialmente conformados. Pero estas fracturas no restan un ápice de trascendencia histórica a las grandes luchas de liberación nacional. Nadie debiera subestimar, por sus saldos contradictorios y ulteriores desviaciones, lo mucho y de fondo que hicieron los verdaderos parias de la tierra, los *bicots*, los *culíes*, los *boys*, los *fellahs*..., los más de dos mil millones de personas negras, cobrizas y amarillas originarios de las regiones más pobres, sometidas y humilladas del planeta que salieron de las sombras para recuperar su dignidad y ubicarse en el centro de la palestra política mundial. Tiene razón Hobsbawm: “Puede haber muchos Estados africanos poscoloniales que se hundan en el caos [...]. Sin embargo considerar que la causa del derrumbamiento

¹⁴ *Ibid.*, p. 148.

¹⁵ William H. Friedland y Carl G. Grosberg Jr., *África socialista*.

fue [haber ejercido] el derecho de formar naciones soberanas es forzar el sentido de las palabras.”¹⁶

Porque la cuestión de fondo no es si en un determinado ámbito geográfico las instituciones públicas conforman o no un legítimo Estado nacional. La pregunta que importa es si los pueblos que ahí se encuentran han ido articulando una identidad nacional sin por ello renunciar a su diversidad étnica, comunal o tribal. Y en esta construcción de *pueblos nación*, que como tales se darán Estados que los representen, las batallas compartidas contra la imposición colonial son un factor decisivo.

La lucha por hacerse pueblo y edificar Estados nacionales fue lo que podía ser y llegó hasta donde en ese momento podía llegar. Ho Chi Minh, que combinaba muy bien idealismo y pragmatismo, dice en un escrito de 1926:

Una serie de brotes revolucionarios poderosos, pero hasta ahora desorganizados, señalaron el final de la guerra mundial. Esta fuerza espontánea e irresistible que aspira a combatir por un futuro mejor fue dirigida y organizada por la burguesía nacional y nativa. Esta burguesía, que creció y se fortaleció durante la guerra, ya no desea seguir en las garras del imperialismo y entregar a este último la parte más importante de la explotación de “sus” trabajadores y campesinos. La lucha por la liberación nacional, consigna de la joven burguesía colonial, fue acogida con entusiasmo y respaldada fuertemente por las masas trabajadoras en India, Egipto, Turquía, etcétera.¹⁷

A la artificiosidad de ciertas naciones y la conducción burguesa de la mayoría de los movimientos de liberación se añade que las metrópolis cedieron su control sólo parcialmente y lo que había sido colonialismo devino neocolonialismo, es decir “aceptación de una soberanía nominal y el rechazo de una independencia real”. Lo que sin embargo no era poco pues “la reconversión de la economía colonial y la desaparición del pacto colonial [...] constituyen un peligro de muerte para los capitales extranjeros”,¹⁸ escribía Fanon en 1958.

En China y Vietnam la revolución anticolonial fue también socialista y la burguesía local fue suprimida o acotada. Pero ni en estos países ni en los africanos que avanzaron por el mismo camino como Senegal, Ghana y Tanganica, ni en las demás naciones debutantes se suprimieron del todo

¹⁶ Eric Hobsbawm, *op. cit.*, p. 174.

¹⁷ Ho Chi Minh, *op. cit.*, p. 129.

¹⁸ Franz Fanon, *op. cit.*, pp. 141, 143.

los antagonismos y las jerarquías étnicas, a veces ancestrales. Y con ellas permaneció el sustento del colonialismo interno, que en unos países era reforzado por la dependencia respecto de los imperios y la lógica del mercado capitalista, mientras que en otros lo era por las jerarquías existentes dentro del llamado bloque socialista y por el centralismo autoritario de la economía burocráticamente planificada.

En cuanto a la colonialidad, que con tan alto costo habían combatido los pueblos, el problema mayor que presentaba una liberación que además de incompleta era dirigida por la burguesía radicaba en que, aunque formalmente suprimida por las nuevas leyes, la misma colonialidad se reproducía de facto dentro de las naciones recién llegadas. Apropiadas de los Estados, las nuevas élites se veían a sí mismas como dueñas de la nación, mientras que los trabajadores rurales y urbanos que habían sido el ariete de los movimientos emancipadores eran marginados, sometidos y en el mejor de los casos tratados como grupos “tradicionales” que debían ser integrados a la modernidad representada por la nueva burguesía y sus personeros.

“Nuestra tarea como antropólogos es revisar la naturaleza y la extensión del desarrollo tribal [...] en la India independiente, y sugerir nuevas estrategias para su modernización”, escribía en 1975 el etnólogo indio L. P. Vidyarthi, quien en el mismo texto preconizaba el “desarrollo” y la “integración” como palancas para ir resolviendo el “problema tribal”; un discurso que los mexicanos conocemos bien porque es idéntico al de nuestro Instituto Nacional Indigenista.

Desencantos poscoloniales

Como resultado de la perversión de los ideales independentistas y la frustración de las expectativas plebeyas, va surgiendo en la periferia un renovado pensamiento descolonizador y emergen nuevos movimientos populares de resistencia. En el caso de India, desde los años setenta del pasado siglo aparece una reflexión académica contestataria que centra sus críticas en que la lucha emancipadora se haya encaminado por la senda inevitablemente burguesa del Estado nación y se propone reescribir desde la perspectiva del pueblo la historia de su país que las élites habían interpretado a modo.

En el primer número de la revista que publican, a la que como buenos seguidores de Antonio Gramsci llaman *Subaltern Studies*, y que aparece en 1982, Ranahit Guha escribe:

La historiografía del nacionalismo indio ha sido dominada durante mucho tiempo por una visión elitista –sea la del elitismo colonial o la del elitismo nacionalista-burgués [...]. Lo que claramente se deja fuera [...] es la política del pueblo [...] las clases o grupos subalternos que constituían la gran masa de la población trabajadora y de los estratos sociales intermedios de las ciudades y del campo, es decir, el pueblo. [Dicha política] constituía un dominio autónomo que no se originaba en el ámbito de la política de las élites. [De ahí] el fracaso de la burguesía india para ser capaz de hablar en nombre de toda la nación.¹⁹

Para Guha el problema radica en la pretensión elitista de constituir una nacionalidad a partir del Estado-nación cuando hay un antagonismo de fondo entre el Estado, que el historiador ve siempre como uniformador, y las muy diversas comunidades campesinas. Idea que desarrollan también otros autores de la corriente como Dipesh Chakrabarty, para quien la clave del nuevo enfoque está en “introducir la cuestión del poder dentro del análisis de clase” dado que los agravios no se agotan en la explotación económica pues en su vida cotidiana “la gente se encuentra sometida a relaciones de dominación y subordinación”.²⁰

Diez años antes de que lo plantearan los poscoloniales de *Subaltern Studies*, otro indio, éste radicado en México, el bengalí Prodyot C. Mukherjee, ya había estudiado los movimientos rurales de su país y de otras naciones periféricas llegando a la conclusión de que, cuando menos en la pasada centuria, los campesinos no fueron un sector “tradicionalista”, “prepolítico”, “atrasado” y “conservador”, sino protagonistas de “todas las revoluciones importantes del siglo xx en México, en Rusia, en China, en Argelia y en Cuba”.²¹ Coincidiendo en esto con el ruso Teodor Shanin, Mukherjee sostiene que

el hecho de que estos movimientos en la India, en China, en México, en Argelia o en Vietnam hayan ocurrido en una situación que afectaba profundamente el antiguo equilibrio de la vida rural, mientras otros grupos políticos urbanos (nacionalistas, liberales, conservadores o comunistas) estaban comprometidos en actividades políticas, transformó los movimientos campesinos de movi-

¹⁹ Ranahit Guha, *op. cit.*

²⁰ Dipesh Chakrabarty, “¿Qué historia hacer para los sectores dominados?”, en *Contrahistorias. La otra mirada de Clío*, núm. 12, marzo-agosto de 2009.

²¹ Prodyot C. Mukherjee, *Movimientos agrarios y cambio social en Asia y África*, p. 18.

mientos autocontenidos dentro del marco social e ideológico de la sociedad agraria en movimientos de cambio social.²²

Ubicar la descolonización en el centro de las luchas libertarias del siglo xx, reconocer el protagonismo de los campesinos no sólo como explotados sino como étnicamente sometidos (en Indochina, decía Ho Chi Minh, a los campesinos se los arruina como campesinos y se los oprime como anamitas),²³ destacar el importante lugar que en la resistencia ocupan las comunidades y el papel que en la lucha tienen las identidades y la cultura popular son aportes de la nueva historiografía india y en general del pensamiento contestatario periférico del medio siglo que alerta contra el elitismo y el neocolonialismo en el que desemboca la conducción burguesa de las luchas.

En 1958 Fanon sostenía que “la verdadera liberación no es ésta seudo independencia [...] con una economía dominada por el pacto colonial”. Y afirmaba que el neocolonialismo “se dirige esencialmente a la burguesía y los intelectuales del país colonizado”.²⁴ En el lejano oriente, tanto Mao Zedong como Ho Chi Minh estaban claros de que una parte de las fuerzas nacionalistas es en realidad proclive a alguna clase de arreglo neocolonial.

Los revolucionarios de perfil marxista siempre se preocuparon por la toma y conservación del poder estatal en nombre de una o varias clases. En cambio una parte de quienes alertaban pertinentemente contra el nacionalismo elitista de cualquier signo y apostaban por los campesinos y la comunidad llevó al extremo su postura crítica al anteponer siempre en el análisis la dominación sobre la explotación, lo político-cultural sobre lo económico, lo identitario sobre lo clasista, el colonialismo sobre el capitalismo.

En el caso de los “poscoloniales” de India, Sumit Sarkar ha criticado desde hace tres lustros estos excesos por los que allí y en otros lugares una parte de la academia sustancializó las categorías de “subalterno” y “autonomía”, absolutizó la contradicción entre unas comunidades idealizadas y un abstracto Estado moderno y extremó la dimensión cultural de la contradicción entre lo originario y lo occidental, además de satanizar las grandes narrativas por metafísicas y los análisis estructurales por demasiado económicos. Así, dice Sarkar, los esfuerzos de quienes “han intentado

²² *Idem.*

²³ Ho Chi Minh, *op. cit.*, p. 30.

²⁴ Franz Fanon, *op. cit.*, pp. 123, 142.

vincular los disturbios comunales con sus respectivos contextos políticos y socioeconómicos [son] calificados invariablemente de economicistas”.²⁵

Otra crítica pertinente la encontramos en *Imperio*, de Michael Hardt y Antonio Negri, donde, refiriéndose a los trabajos de Homi Bhabha, los autores sostienen que, en aras de enfatizar la multiplicidad de contradicciones y de actores específicos, este teórico del psicoanálisis imagina un campo subalterno atomizado y en consecuencia propone una lucha multilocal y una emancipación en red: “El proyecto político poscolonial –dicen Hardt y Negri– consiste en afirmar la multiplicidad de las diferencias para así poder subvertir el poder de las estructuras binarias dominantes”,²⁶ lo que, concluyen, quizá sea útil para releer la historia mas no para entender la naturaleza del poder global contemporáneo. Y tampoco para hacerle frente, añadiría yo, pues la bipolaridad no es un engaño del sistema para uniformizar y debilitar a los oprimidos sino una característica del escenario social en que se combate. Bipolaridad que las políticas libertarias tienen que asumir y aun intensificar sin que el reconocimiento de lo dicotómico de los alineamientos diluya la diversidad subyacente de formas de dominación y por tanto la enriquecedora pluralidad de las resistencias, de los resistentes y de sus utopías. Reconocer la diversidad de nuestro propio campo sin percibir al mismo tiempo aquello que lo hace potencialmente unitario y por tanto capaz de cambiar la correlación de fuerzas e imponerse al enemigo es una visión que en el fondo debilita la lucha. Sustituir las clases –un concepto ciertamente viejo pero actualizable– por las múltiples identidades culturales localizadas es una apuesta perdedora.

Medio siglo antes ya Fanon ironizaba a costa de los inevitables excesos culturalistas en que incurren los colonizados (o sus portavoces ilustrados) cuando de pronto se reencuentran con su ser ancestral:

El maravillarse es permanente. Antaño emigrado de su cultura, el autóctono la explora hoy con arrebatos. Se trata pues de esponsales continuos [pese a que] la cultura del pueblo sometido está esclerosada, agonizante [...]. Estado de gracia y agresividad son dos constantes que volvemos a encontrar en este estadio [...]. La cultura encasquillada, vegetativa a partir de la dominación extranjera, es revalorizada. No es nuevamente pensada, tomada otra vez, hecha dinámica en su interior. Es gritada. Y esta valorización súbita, no

²⁵ Sumit Sarkar, “El declive del componente de lo ‘subalterno’ dentro del proyecto de los *Subaltern Studies*”, en *Contrahistorias. La otra mirada de Clío*, núm. 12, marzo-agosto de 2009.

²⁶ Michael Hardt y Antonio Negri, *Imperio*, pp. 237-239.

estructurada, verbal, recobra actitudes paradójicas [...]. Se reencuentra el sentido del pasado, el culto a los antepasados [...]. El pasado, de aquí en adelante una constelación de valores, se identifica con la Verdad.²⁷

Y lo peor, dice Fanon, es cuando “los sabios de los países colonizadores se entusiasman” y empiezan a usar “los conceptos de pureza, ingenuidad, inocencia”.

La ontologización de los “originarios”, el fundamentalismo autoctonista, el comunalismo antiestatista, el culturalismo identitario y el localismo, son posturas que adoptan o a las que son propensos los neoindianismos que arrancan desde los setenta del pasado siglo en nuestramérica. Corriente libertaria plausible por muchas razones pero que, a mi juicio, incurre en excesos semejantes a los que critican para Argelia Fanon y para India Sarkar, Hardt y Negri.

Pero posiblemente una dosis de extremismo hacía falta para dejar atrás el uniformador nacionalismo burgués devenido neocolonialismo y exhibido impudicamente por el capitalismo canalla en los tiempos de la nueva globalización neoliberal. La ruptura era quizá necesaria para abrirle paso a una nueva oleada antiimperialista, un renacido movimiento descolonizador protagonizado por los pueblos y –en muchas regiones del Cono Sur– por los explotados y oprimidos rurales, por los campesindios.

En perspectiva emancipatoria, la pasada centuria –que se anunciaba como de las revoluciones proletarias y del socialismo– acabó siendo el siglo de la rebelión de las colonias contra las metrópolis: tiempo de nacionalismos más que de internacionalismos y de protagonismo campesino más que proletario. Y estuvo bien que así fuera, pues la dimensión imperial y racista del sistema –que el revolucionarismo eurocéntrico del siglo XIX había subestimado– a la postre resultó más acuciante y movilizadora que la pura explotación de clase en su modalidad metropolitana.

En consecuencia, los alineamientos no fueron tampoco los esperados. Por una parte, a los obreros y otros sectores progresistas metropolitanos les costó mucho identificarse con la descolonización, de modo que la solidaridad –sobre todo juvenil– sólo cobró fuerza en la última fase de la guerra de Vietnam. Por otra parte, la burguesía nacional y en general las clases poseedoras ubicadas en las colonias, también se sentían oprimidas, de modo que encabezaron o cuando menos participaron en los procesos libertarios y con mucha frecuencia los capitalizaron. Así, y dado que los

²⁷ Franz Fanon, *op. cit.*, p. 51.

imperios sólo en parte se replegaban, el colonialismo devino neocolonialismo y la expoliación de los trabajadores y los recursos naturales –tanto la imperial como la de clase– se mantuvieron o aun acrecentaron, pero ahora en contubernio con las burguesías locales, que quizá eran nacionales por su asiento pero poco o nada nacionalistas. En cuanto al régimen político, los países debutantes acabaron siendo administrados por Estados sólo formalmente independientes y en casi todos los casos autoritarios.

Durante los años de la posguerra que algunos llamaron de “desarrollo estabilizador”, el sol salió por un rato para algunos de los pobres de la periferia. Pero con la globalización neoliberal y sus políticas desreguladoras terminó abruptamente el corto verano del desarrollismo por el que países de América Latina independizados en el siglo XIX y algunos del norte de África y el Oriente Medio liberados después lograron impulsar un cierto crecimiento económico interno que, al depender en parte del mercado nacional, tenía que ser más o menos redistributivo.

Sin embargo, la globalización canalla que arranca a fines de los setenta del pasado siglo arrumba para siempre la idea de que el sistema capitalista puede descolonizarse y cobrar la forma de una red de naciones interrelacionadas horizontalmente pero no sometidas las unas a las otras, y más aún que esto puede lograrse con bienestar para los pueblos. El neoliberalismo hace trizas las promesas del nacionalismo burgués y del desarrollismo capitalista de la posguerra.

Antineoliberalismo y descolonización

Después de un túnel neoliberal que duro 30 años, en los últimos lustros se vio de nuevo la luz y soplan en nuestramérica vientos de cambio. Hasta ahora, de cambio progresista.

Antecedido por la irrupción popular y la represión conocidas como “el caracazo”, en 1998 el triunfo electoral de Hugo Chávez en Venezuela inaugura una serie de revoluciones de perspectiva antineoliberal que cuajan gracias a una virtuosa combinación de movimientos y comicios. Plausibles virajes que en los siguientes 15 años se fue extendiendo por la mayor parte de los países del Cono Sur: Brasil, Argentina, Chile, Uruguay, Paraguay, Bolivia y Ecuador. Ondeada otra vez la bandera martiana de nuestramérica, Simón Bolívar y los suyos recorren de nuevo el subcontinente.

La gran crisis global que estamos viviendo pone en cuestión al neoliberalismo pero también al capitalismo como modo de producción y a la propia modernidad occidental, conduciéndonos a una época de transición

más o menos prolongada donde habremos de ir mudando estructuras civilizatorias de larga duración. Pero cuando menos en América Latina lo que hoy se desfonda es el modelo neoliberal que imprimió su sello en el capitalismo desatado y canalla de las últimas décadas.

Y contra el neoliberalismo se orientan las mudanzas del tercer milenio, cambios de rumbo a los que llamo progresistas no por comodidad sino porque me parece que el paradigma del Progreso es todavía el horizonte en que se mueven. Conversiones enfocadas a recuperar la soberanía nacional y así liberar a los pueblos y países de la explotación laboral y natural. Saqueo practicado por un capitalismo que se vuelve cada vez más rapaz y especulativo al combinarse una crisis de “escasez”, que eleva las rentas, con una crisis de “abundancia”, que baja las ganancias y estrecha las posibilidades de inversión.

Las señales de que quizá se aproxima una nueva oleada global de luchas libertarias las vemos en las primeras fases de la llamada “Primavera Árabe” cuando todavía no era secuestrada por fundamentalismos e intereses coloniales, y en las rebeliones juveniles y cívicas que se agudizan precisamente en los países del sur de la Unión Europea con cuyos pueblos se encona la crisis. Pero los signos de que algo va son más claros en el Cono Sur del continente americano, donde la soberanía formalmente conquistada en el siglo XIX, pero escasamente ejercida después, está de nuevo en el orden del día.

En todos los casos los movimientos que impulsan las mudanzas por soberanía y equidad recogen y desarrollan la herencia del pasado siglo y del anterior: son de liberación nacional respecto de los imperios pero también buscan erradicar el colonialismo interno, un término que primero se empleo para designar el *Apartheid* de Sudáfrica; retoman del socialismo las banderas de equidad pero en el marco de economías de mercado reguladas e intervenidas por el Estado (que no centralmente planificadas como las del socialismo del siglo XX); utilizan los instrumentos de prospección, fomento económico, programas de bienestar y en general de redistribución del ingreso propios de las políticas de desarrollo, pero sin fetichizarlo como único curso de la modernidad como lo hizo el viejo desarrollismo; fortalecen al Estado como contrapeso del mercado y sus tiburones corporativos pero buscando democratizarlo y en algunos casos refundarlo ya no como Estado nacional sino plurinacional; buscan la continuidad de procesos emancipadores profundos que necesitan tiempo para consolidarse pero preservan la pluralidad política y por tanto asumen la alternancia entre gobiernos de distinto signo como una posibilidad.

Y todo esto lo hacen en medio de grandes batallas que son de calles, de urnas y de ideas. Multiplicación de las movilizaciones sociales, aunque no sin altas, bajas y hasta cambios de signo ideológico; intensas luchas comiciales donde hasta ahora va ganado la izquierda; apasionados debates legislativos donde se cocinan nuevas y visionarias constituciones; refundación de las agrupaciones gremiales y construcción de partidos de nuevo tipo que permiten amarrar grandes pactos sociales; apasionada lucha ideológica; gran creatividad intelectual... Millones y millones de mujeres y hombres antes pasivos y hoy beligerantes que han salido de las sombras y recuperado la dignidad, la voz y la esperanza. Una auténtica revolución continental si por revolución entendemos no la de manual, que consistiría en sustituir un “modo de producción” por otro “modo de producción”, sino un verdadero vuelco histórico, una gran mudanza espiritual y civilizatoria, un bullicioso y multitudinario carnaval nuestroamericano por el que los pequeños se vuelven grandes, los tontos listos, los feos bellos, los pobres ricos. Y también los muertos vivos, que cuando los vientos de cambio soplan fuerte los matados por los esbirros, los muchos caídos a la mala salen de sus tumbas para celebrar con los vivos.

Y aquí, como en India, la academia despliega nuevos discursos emancipatorios que buscan desmarcarse del pensamiento eurocéntrico por cuanto éste “ha frustrado los intentos de solución eficaz de nuestros problemas fundamentales”.²⁸ De las muchas propuestas que circulan, retomo la de los sociólogos “decoloniales” vinculados a la Asociación Latinoamericana de Sociología (Alas) pues toca de cerca el tema que me ocupa.

Coinciden algunos científicos sociales de por acá con los historiadores poscoloniales de India en la necesidad de desmontar el eurocentrismo pero también la metáfora centro-periferia, a la que sustituyen con la imagen Norte-Sur globales. Coinciden igualmente en el énfasis en la vida cotidiana, y más que a las organizaciones gremiales y partidistas de viejo tipo le asignan un importante papel a las redes solidarias y a la acción en los intersticios. Comparten la idea de una decolonialidad que no arranque “de los elementos predominantemente económicos, sino [...] de los elementos culturales, estéticos, morales, psicológicos y políticos diversos”.²⁹

Algunos autores de esta corriente como el sociólogo brasileño Paulo Henrique Martins arriba citado pareciera que recién inventaron el an-

²⁸ Aníbal Quijano, *Don Quijote y los molinos de viento en América Latina*, p. 355.

²⁹ Paulo Henrique Martins, *La decolonialidad de América Latina y la heterotopía de una comunidad de destino solidaria*, p. 39.

tiimperialismo, pues con expresiones generalizadoras y lapidarias como ésta: “El proceso colonizador de los dos últimos siglos” será por fin “deconstruido” mediante “giros epistemológicos” operados por “movimientos intelectuales”,³⁰ sepultan casi una centuria de actuantes y pensantes movimientos de liberación nacional. Así, más que sustentadas en la efectiva reflexión sobre procesos y actores globales del Sur y en movimientos descolonizadores de base, sus propuestas aparecen como una legítima apuesta académica preocupada sobre todo por deslindarse del “poscolonialismo crítico” de la generación cepalina de Celso Furtado, Raúl Prebisch, Henrique Cardoso y otros, un grupo ciertamente “desarrollista” pero influyente y fuertemente involucrado con la política real y sus actores.

¿Campesindios?

La somera revisión que hice más arriba del curso de las luchas descolonizadoras del pasado siglo en Asia y África buscaba iluminar su amplitud y profundidad pero también destacar lo limitado de su horizonte que, salvo en los casos de China, Vietnam y algunos países africanos, no iba más allá del establecimiento de nuevos Estados nacionales.

Después de la solidaria experiencia cubana, desde mediados del siglo xx en América Latina presenciamos hoy una nueva etapa de la descolonización en la que igual, que entonces, se lucha por la soberanía, pero ahora también contra las aristas más filosas del capitalismo llamado neoliberal y su terrible impacto tanto sobre los pueblos como sobre los ecosistemas (dimensión esta última que los aspectos ambientales de la Gran Crisis han hecho excepcionalmente patente). Además de que la batalla ya no es sólo contra la dependencia externa sino también contra el colonialismo interno: sus estructuras económicas, sus diseños institucionales, su trazado territorial y sus persuasiones culturales. Por último, sin dejar de transcurrir por cauces nacionales, la nueva oleada descolonizadora recupera el ánimo continental de Bolívar y de Martí. Esto último impulsado sobre todo por los gobiernos progresistas del Cono Sur y el Caribe que, a través de Alba, Unasur, Mercosur, Celac, Petrocaribe y otras iniciativas multilaterales, están recuperando el latinoamericanismo de otros tiempos.

El feminismo está ahí, dando la batalla, y en alguna medida nuestro proverbial sexismo está cediendo; no es casual que cuando escribo esto

³⁰ *Ibid.*, p. 46.

los gobiernos progresistas de tres de los países mayores del subcontinente sean encabezadas por mujeres. Sin embargo desmantelar el vergonzoso y omnipresente orden patriarcal junto con el colonialismo rapaz y el capitalismo canalla no parece aún una tendencia fuerte. Lástima. Por lo visto las batallas definitivas contra el sexismo tendrán que esperar. Entretanto seguiremos picando piedra.

Rasgo compartido por la descolonización del siglo xx en Asia y África, y la del xxi en América Latina, es el marcado protagonismo de los hombres y mujeres de la tierra. Del arranque de la oleada anterior al inicio de ésta transcurrió casi un siglo, pero aun si disminuidos demográficamente lo cierto es que en iniciativa, combatividad y claridad de propósito –cuando menos en la zona andino-amazónica, donde están las experiencias más creativas e inquietantes– los rurales han marchado al frente de las recientes conversiones antineoliberales y descolonizadoras.

Por eso, y no por acuñar neologismos sociológicos, desde hace diez años hablo de campesindios. Pues el término recoge dos dimensiones inseparables de la emancipación rural: la clasista y la étnica, la que viene del capitalismo en general y la que nace del colonialismo.

No se puede hablar de descolonización sin sujeto descolonizador. Y si la colonización nos hizo “indios”, indio rebelde ha de ser el sujeto que acabe con la colonialidad.

Pero los imperios que nos sometieron eran capitalistas. Eran parte de un sistema expansivo y por tanto colonial, pero también explotador y por tanto clasista. Un demonio bifronte que nos hizo “indios” sometidos a la vez que trabajadores “étnicos” expoliados por el gran dinero.

La explotación moderna puede adoptar dos formas canónicas: la asalariada y la campesina. Y si bien en nuestro continente fue también laboral y se extendió sobre todos: cobrizos originarios, negros transterrados, mestizos y hasta criollos, la opresión colonial que echó más profundas raíces es la que se ensaña con las comunidades campesinas, aquellos pueblos rurales que por ubicarse en las orillas del sistema conservan en mayor medida su identidad y, a los ojos del colonizador, su irremediable inferioridad.

El colonialismo de por acá marcó a fuego sobre todo a los indios que viven de cultivar la tierra para sí y para otros. Ofendió y ofende sobremanera a aquellos que siendo “originarios” son también mayormente campesinos. El colonialismo americano puso su hierro infamante sobre los campesindios. Desde hace 500 años cayó sobre esas mujeres y esos hombres una doble maldición: ser dominados y ser explotados, ser víctimas

del colonialismo y víctimas del capitalismo, ser indios y ser campesinos, ser campesindios. Y hoy los campesindios se rebelan.

Referencias bibliográficas

- Chakrabarty, Dipesh, “¿Qué historia hacer para los sectores dominados?”, en *Contrahistorias. La otra mirada de Clío*, núm. 12, marzo-agosto, México, 2009.
- Fanon, Franz, *Por la revolución africana*, Fondo de Cultura Económica, México, 1965, p. 33.
- Friedland, William H., y Carl G. Grosberg Jr., *África socialista*, Fondo de Cultura Económica, México, 1967.
- Guha, Ranahit, “Introducción a la perspectiva de los *Subaltern Studies*”, en *Contrahistorias. La otra mirada de Clío*, núm. 12, marzo-agosto, México, 2009.
- Hardt, Michael, y Antonio Negri, *Imperio*, Paidós, Buenos Aires, 2012.
- Hobsbawm, Eric, *Naciones y nacionalismo desde 1780*, Crítica, Barcelona, 2004.
- Ho Chi Minh, *Ho Chi Minh. en la revolución. Escritos escogidos 1920-66*, compilación e introducción de Bernard B. Fall, Siglo XXI, México, 1968.
- Mariátegui, José Carlos, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Era, México, 1988, p. 37.
- , *Temas de nuestra América*, Biblioteca Amauta, Lima, 1960.
- Martins, Paulo Henrique, *La decolonialidad de América Latina y la heterotopía de una comunidad de destino solidaria*, CICCUS, Buenos Aires, 2012.
- Minh, Ho Chi, *Ho Chi Minh en la revolución. Escritos escogidos 1920-1966*, Siglo XXI, México, 1958.
- Mukherjee, Prodyot C., *Movimientos agrarios y cambio social en Asia y África*, El Colegio de México, México, 1974.
- Reyes Nevares, Salvador, *Historia de las ideas colonialistas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1975.
- Quijano, Aníbal, *Don Quijote y los molinos de viento en América Latina*, en *Investigaciones Sociales*, año x, núm. 16, Lima, 2006.
- Sarkar, Sumit, “El declive del componente de lo “subalterno” dentro del proyecto de los *Subaltern Studies*”, en *Contrahistorias. La otra mirada de Clío*, núm. 12, marzo-agosto, México, 2009.

ATISBOS

UNA MIRADA AL FUTURO DE NUESTRAMÉRICA

No nos basta condenar la realidad, queremos transformarla. Tal vez esto nos obligue a reducir nuestro ideal, pero nos enseñará, en todo caso, el único modo de realizarlo.

José Carlos Mariátegui

Avistar el porvenir no es ejercicio de fría prospección sino de arriesgada inventiva. Una inventiva que además compromete al visionario con sus visiones. No le veo caso entonces a especular acerca de remotas Icarías. Mejor imaginar el futuro próximo, aquel que podemos ir modelando con nuestros actos. Y qué mejor que el porvenir nustramericano. Un curso bifurcado, un tiempo en disputa en el que se juegan alternativas civilizatorias. En lo que sigue esbozaré disyuntivas regionales que apuntan a distintos futuros. Unos luminosos, otros oscuros.

Adelgazaron las vacas gordas

Por casi tres lustros las mudanzas progresistas ocurridas en la mayor parte de los países sudamericanos contaron con un ambiente macroeconómico propicio, de modo que la recuperación para los Estados de la soberanía y las rentas antes cedidas a las transnacionales, por una parte, y las políticas redistributivas aplicadas por los gobiernos reformistas, por otra, se tradujeron en una pronta reducción de la inequidad social dando lugar a una inédita generación de las que llamo “revoluciones de bienestar”.

En 2008 se interrumpió la onda expansiva y paulatinamente las materias primas se fueron abaratando. Luego, al reanudarse lentamente el crecimiento en las economías centrales, los capitales que habían llegado

al subcontinente atraídos por las posibilidades de inversión y/o altas tasas de interés empezaron a refluir y las deudas contraídas a tasas bajas y respaldadas por los recursos exportables se encarecieron al tiempo que éstos se desvalorizaban. En consecuencia, desde 2012 la tasa de crecimiento disminuyó, y desde 2015 la economía del subcontinente entró en recesión, la relativa holgura dejó paso a la estrechez y comenzaron los recortes del gasto público.

El cambio de época que todo esto configura no significa que el impulso primario exportador con el que se dinamizaron esas economías en años los de altos precios de las materias primas haya sido impertinente, pero sí que llegó a su límite colocando los procesos transformadores latinoamericanos en una nueva y difícil etapa en la que las mudanzas necesarias difícilmente traerán los beneficios sociales inmediatos que procuraron en la fase anterior. Pasar de revoluciones de bienestar a revoluciones de austeridad sin perder el gobierno o cuando menos sin que se diluya significativamente la fuerza social del bloque progresista, éste es el reto.

Fin de tres ciclos: neoliberalismo, capitalismo, modernidad

Al alba del tercer milenio, la Gran Crisis pone en cuestión al neoliberalismo, al capitalismo y a la modernidad occidental llevándonos a una época de transición en la que habrá que ir desechando estructuras civilizatorias de larga data. Sin embargo, el derrumbe es en cámara lenta y tiene un desarrollo desigual.

En nuestramérica lo que ya perdió credibilidad es el modelo neoliberal erosionando en su vaciamiento la anterior hegemonía sistémica y fortaleciendo con su caída al debutante bloque opositor constituido por una convergencia de excluidos y explotados, pero también de capas medias y hasta empresarios vapuleados por la apertura desordenada de los mercados, la especulación financiera y las megacorporaciones abusivas. El dispositivo para el cambio es, pues, una amplia *alianza antineoliberal*.

Si tomamos en cuenta, en lo internacional, la desaparición del “campo socialista”, y, en lo nacional, la pobreza de nuestros pueblos y lo varipinto del sujeto contrahegemónico, habremos de concluir que en el corto plazo la mudanza condujo a alguna variante de capitalismo posneoliberal: economías de mercado estatalmente reguladas y redistributivas que no inhiben la acumulación pero sí la explotación extrema del trabajo, la discriminación étnica y el saqueo de la naturaleza. Economías abiertas que no dan la espalda a la globalidad pero buscan un mejor acomodo en ella

y cuyo horizonte es aún el de la modernidad en sus grandes vertientes: economía de mercado capitalista, economía planificada socialista y, como palanca, alguna clase de desarrollo.

Lo dice bien la Constitución boliviana: “economía plural” con protagonismo del Estado y prioridad estratégica de la producción social y comunitaria. ¿Abigarrado? Sí abigarrado. Pero es que en un quimérico subcontinente de ayllus y transnacionales sólo con ejercicios grotescos resistiremos la globalidad imperial y saldremos del capitalismo contrahecho que nos tocó.

En las condiciones globales y nacionales prevaecientes se puede acotar al mercado y a los empresarios pero no prescindir de ellos. ¿El riesgo?: que en vez de que la vida se vaya desmercantilizando paulatinamente regresen las privatizaciones, que en vez de que la producción se vaya subordinando al interés social y a satisfacer necesidades reales prime la lógica de la acumulación, que en vez de la necesaria conversión hacia una tecnociencia más sostenible se mantengan y profundicen las tecnologías ecocidas, que en lugar de que los empresarios tengan un sitio en la concertación devengan actores protagónicos germen de renovadas oligarquías..., y el peligro de que esto suceda no proviene sólo de que los gobiernos progresistas extravíen el rumbo sino también, y sobre todo, de que la izquierda pierda el gobierno. Riesgo que hay que correr si se cree realmente en el pluralismo democrático y que, cuando escribo esto, en Argentina ya llevó a un gobierno ultraconservador, en Venezuela a un legislativo controlado por la derecha y en Brasil a un golpe de estado parlamentario contra el gobierno del Partido del Trabajo.

En trances como éste, en que los poderes globales y la inercia de las estructuras juegan contra los propósitos libertarios y justicieros, nada está definido de antemano y todo depende de la correlación de fuerzas y de la conducción y direccionalidad que en cada país se le dé al proceso.

De viento de cola a zona de turbulencias

Vistas en la perspectiva de tres lustros, las revoluciones conosureñas son fractales: rupturas que desembocan en cursos inéditos muy diversos de los modelos acuñados durante el siglo xx por los países que entonces transitaban al socialismo.

En lo político, se apoyan en una combinación relativamente incruenta de movimientos sociales ascendentes y triunfos electorales reiterados que les han dado continuidad sin necesidad de cancelar el pluralismo y hacien-

do de esas revoluciones mudanzas hasta ahora de baja conflictividad si las comparamos con las sangrientas confrontaciones en que desembocaron casi todas las revoluciones de la pasada centuria.

En lo económico se encontraron, apenas al despegar, con lo que el ex presidente de Uruguay Pepe Mujica llama “viento de cola”: economía mundial en expansión y precios altos de los bienes primarios que exportan, con lo que la decisión estratégica de recuperar rentas y la voluntad política de combatir la inequidad mediante una redistribución progresiva del ingreso tuvieron escenarios propicios dando como resultado atípicas revoluciones de la *bonanza* y el *bienestar*. Holgura ciertamente relativa y coyuntural pero contrastante con la estrechez en que se movieron las del siglo xx, que por décadas fueron revoluciones de *austeridad* y *penuria*, cuando no de hambruna y mortandad.

En *Tierradentro*, un texto sobre la revolución boliviana que escribí en 2010 y publiqué en 2011, sostenía que

en los años recientes, volcados sobre el rediseño constitucional, el debate sobre la naturaleza del nuevo Estado ha sido prioritario [pero], en la medida en que han cuajado en lo fundamental las grandes reformas políticas, es de esperarse que en adelante la cuestión del paradigma productivo-distributivo cobre cada vez mayor importancia.¹

Creo que así fue, de modo que este ensayo se ocupa no del modelo político sino del económico.

Desde 1998, en que Hugo Chávez fue electo en Venezuela, y en lo que va del siglo XXI, la variopinta izquierda conosureña ganó elecciones, a veces reiteradamente: Brasil, Argentina, Bolivia, Ecuador, Uruguay, Chile... Y entre el bienestar procurado por las revoluciones antineoliberales —donde las hubo— y su continuidad por la vía comicial hay relación directa pues si el primer triunfo es un voto por la esperanza y de rechazo al orden establecido los subsecuentes se asocian con los beneficios sociales, libertades políticas y cotas de autoestima y dignidad que los gobiernos progresistas hayan hecho posibles. La estrechez, la penuria y el acoso interno y externo le facilitan las cosas a la derecha electoral o crían autoritarismo en los gobiernos de izquierda, mientras que la tolerancia y el pluralismo democrático florecen mejor en la holgura y la estabilidad.

¹ Armando Bartra, *Tiempo de mitos y carnaval. Indios, campesinos y revoluciones. De Felipe Carrillo Puerto a Evo Morales*, p. 169.

En la conformación del bloque histórico impulsor de las conversiones antineoliberales conosureñas se desplaza del centro a los empresarios nacionales pero no se los excluye, como tampoco se expulsa a todas las transnacionales. Así, por ejemplo, la izquierda que hoy gobierna en Bolivia pudo primero desequilibrar y achicar a la derecha económica, después derrotarla políticamente y finalmente meterla al redil obligándola a entrar al juego de la revolución. Y es que –aun si acotados– parte de los intereses que representa tienen cabida en el nuevo modelo y si éste es exitoso también ellos ganan.

Estos son activos del curso seguido. Los pasivos están en que el cambio operado: rescate de los recursos naturales y sus rentas, gestión estatal de sectores decisivos de la economía, rediseño continental de las alianzas, reubicación geopolítica internacional y firmes acciones redistributivas del ingreso, son un golpe de timón antineoliberal pero, aun si mellan sus filos, no erradican la lógica económica del capitalismo.

No soy de los que piensan que lo único verdaderamente “revolucionario” es cambiar el “modo de producción” y la gente que se joda. Lo que pasa es que el modelo seguido durante los últimos tres lustros dio de sí y amaina el viento de cola, de modo que las revoluciones de la holgura están quedando atrás y en algunos casos la izquierda ha perdido el gobierno. Así las cosas, los próximos pasos del ciclo emancipatorio suponen no sólo drásticos replanteamientos políticos sino también cambios mayores en el paradigma socioeconómico. Lo que significa que la izquierda que siga gobernando o que logre volver a gobernar, tendrá que pasar de cursos recorridos en medio de relativa abundancia a mudanzas operadas en contextos de estrechez y austeridad.

Las rentas, palanca de las revoluciones de bienestar

Aun si diversos, el capitalismo y el socialismo son “modos de producción” y por tanto sujetos a una férrea legalidad económica. En ellos sin crecimiento del producto no hay crecimiento sostenido del empleo y los salarios, y no se puede redistribuir el ingreso ni reducir significativamente la inequidad.

Ahora bien, en medio de una crisis global de escasez que dispara las rentas, el crecimiento más a la mano es el que se sustenta en la recuperación y valorización creciente de los recursos naturales. Apropiación cuyo saldo inmediato es la reprimarización exportadora de la economía. Sesgo que de no acompañarse con cuidado ecológico y contrarrestarse con enérgicas políticas de fomento a la industrialización y a la producción de

mercado interno deviene en lo económico un círculo vicioso y en lo ambiental una trampa ecocida.

En cuanto a la dimensión social y justiciera del desarrollo, es claro que para atenuar rápido la inequidad no hay como el crecimiento del empleo y los salarios acompañado del incremento del gasto público en programas sociales.

Y si ponemos las dos cosas juntas tenemos la fórmula mágica: rescate de rentas por el Estado que las emplea para reducir la pobreza de los más y aumentar el consumo de las capas medias, con lo que, de paso, el gobierno adquiere una legitimidad social que los críticos consideran clientelar. Diseño útil en el corto plazo pero contradictorio y a la larga insostenible sobre todo cuando se encapota el escenario económico mundial.

El panorama es sin duda preocupante. Pero el posible atolladero al que nos encaminamos no resulta de la “traición” y el presunto “extractivismo” de quienes gobiernan, sino de que la recuperación y redistribución de rentas fue la mejor receta disponible para ir saliendo del pantano que heredamos. Es lo que teníamos a la mano y por ahí había que caminar hacia el futuro. Son atendibles los argumentos “post-extractivistas” de Eduardo Gudynas, Alberto Acosta, Joan Martínez Allier, Raúl Prada, Edgardo Lander, Maristella Svampa y otros, pero me parece que de poco sirve clamar contra el neodesarrollismo populista, clientelar, extractivista y primario-exportador sin asumir íntegramente los retos que imponen las circunstancias.

Contrasta con los veredictos perentorios de cierta crítica crítica, el ponderado punto de vista de Immanuel Wallerstein, quien en un texto de mediados de 2015 escribe: “Los gobiernos nacionales no tienen un poder ilimitado para hacer lo que quieren. Están en extremo constreñidos por la operación del sistema-mundo en su totalidad [...]. No obstante, pueden hacer algo para aliviar los pesares de las personas ordinarias [...] mediante reasignaciones del ingreso [...]. Los resultados pueden solamente ser temporales pero [...] les recuerdo que vivimos todos en el corto plazo y cualquier ayuda que podamos obtener en el corto plazo es un avance, no un retroceso [*Sin embargo*] si un movimiento de protesta va a ser un participante serio en el cambio del sistema-mundo, no debe limitarse a un populismo cortoplacista, sino que debe involucrarse en [...] la lucha sistémica y de transición a un sistema-mundo alternativo [...]. Es solamente cuando los movimientos de protesta de izquierda aprenden como combinar las medidas de corto plazo que “minimizan las penurias”, con los esfuerzos de mediano plazo por inclinar la lucha bifurcada en pos de un

nuevo sistema, que podremos tener la esperanza de arribar al resultado que deseamos”.²

Los gobiernos justicieros de Latinoamérica y el Caribe enfrentan un contexto complicado que explica el porqué de los recurrentes controles y estatizaciones venezolanas, que suenan a viejo socialismo, mientras Cuba amplía el campo de la producción mercantil; que explica las políticas de austeridad que trató de instrumentar en sus últimos años el antes muy redistributivo gobierno progresista brasileño; que explica por qué el vicepresidente de Bolivia hablaba del nuevo “capitalismo andino-amazónico” y el presidente de Ecuador apuesta por un “capitalismo eficiente”; que explica la propensión de los gobiernos de la región a poner en valor porciones de la selva amazónica; que explica las alianzas estratégicas con China en sus años de pasmoso crecimiento y creciente irradiación global. Aunque para pasar de explicar a justificar habría primero que ponderar las opciones. Y en eso estamos.

Lo cierto es que en lo económico lo que impulsan los gobiernos progresistas del subcontinente es un capitalismo algo más endógeno que el de antes, marcadamente redistributivo, con fuerte participación estatal y asociado a países y bloques de repuesto. Modelo lastrado y a mediano plazo insostenible pero que en el corto mejoró sensiblemente la vida de la gente. Lo que no es poca cosa. Sobre todo si tenemos en mientes las hambrunas y penurias en que se abismaron las revoluciones socialistas del xx.

Resumiendo: adoptar como *estrategia* de desarrollo la exportación de bienes primarios es un grave error cuyo costo ya conocemos, pues en nuestramérica es recurrente. Pero también hubiera sido un error no aprovechar *tácticamente* una situación excepcional en los términos del intercambio centro-periferia, términos que para nosotros casi siempre habían sido desfavorables; no sacar ventaja de un corto lapso de altas cotizaciones que permitió revertir en alguna medida la pobreza, desarrollar algo la infraestructura productiva y social, capitalizar otros sectores de la economía y en lo político ratificar una y otra vez comicialmente la legitimidad del proyecto. Oportunidad que, sin embargo, llegó a su fin.

² Immanuel Wallerstein, “La protesta contra los partidos dominantes”, en *La Jornada*, 13 de junio de 2015.

Reinventando Bolivia

Un acercamiento al curso boliviano servirá para documentar la naturaleza de los cambios que se emprendieron en el subcontinente.

En el despegue del tercer milenio los pueblos andinos y amazónicos de ese país ensayaron una vía inédita, un curso de transformaciones nunca antes recorrido. Concibieron y realizaron una revolución nueva, un vuelco social que se aparta de la canónica revolución francesa de 1789, cuyo modelo siguieron con más o menos apego todas las revoluciones de los siglos XIX y XX: derrocamiento violento del gobierno, expropiaciones y ejecuciones perentorias, dictadura revolucionaria y largos años de penuria si no es que de hambrunas y mortandad.

En vez de esto, la revolución boliviana resultó de una feliz y comparativamente incruenta combinación de movimientos sociales y triunfos comiciales, operada concertadamente por organizaciones gremiales y partidos políticos. Y pudo consolidarse porque, a diferencia –por ejemplo– de la Unidad Popular chilena en 1970, en Bolivia antes de ganar las elecciones ganaron reiteradamente las calles, o sea que antes de tomar el poder arriba tomaron el poder abajo.

Pero no solo la revolución se hizo Estado emergente, es decir poder político, poder social y poder moral, combinando las acciones colectivas de masas con la concurrencia ciudadana a las urnas, también se ha mantenido en el gobierno ganando reiteradamente las elecciones. Rati-ficación comicial que hace de la boliviana una inédita revolución inobjetablemente democrática y políticamente pluralista donde el proyecto revolucionario es sin duda hegemónico, pero las oposiciones también gobiernan al participar en minoría de los poderes ejecutivo y legislativo.

En cuanto al Estado, los bolivianos no lo refundaron simplemente porque en Bolivia no existía ni había existido un verdadero Estado nacional. Así las cosas, tuvieron que fundarlo: edificarlo desde sus cimientos. Y ya puestos a hacer se les ocurrió diseñar un Estado que no tiene paralelo en nuestramérica ni en el mundo, un “Estado plurinacional comunitario”. Es decir un orden político donde se reconoce la diversidad étnica de base comunal y establecen sus derechos, lo que a su vez apunta hacia la descolonización interna.

Un gran Pacto de Unidad en que convergieron todas las fuerzas políticas y sociales, un plural Proceso Constituyente y finalmente una nueva Constitución que, entre otras cosas, reconoce los derechos políticos y sociales de una treintena de pueblos originarios, iniciaron un proceso que –con altas y bajas– está cambiando radicalmente el rostro político

de Bolivia. Un país nuevo que hoy garantiza la autonomía de todas las etnias, desde las que agrupan a millones de personas hasta las que no llegan a la decena de integrantes.

En lo tocante a la economía, la que ha venido tejiendo la revolución boliviana es, por mandato constitucional, una quimera. Una abigarrada combinación de las más divergentes lógicas productivas. “Economía plural” en que coexisten y se entreveran empresas privadas, empresas públicas y emprendimientos sociales tanto familiares, como comunitarios y cooperativos. Todo bajo la conducción del Estado revolucionario, cuyo encargo es erigir un paradójico “socialismo comunitario” sin que en el proceso se colapse su actual economía de mercado.

Y digo paradójico, porque antes se pensaba que el socialismo tenía como punto de partida al capitalismo –sistema al que debía negar y superar– y a su vez el capitalismo suponía la previa disolución de la comunidad. Comunidad que sin embargo en Bolivia persiste y que, además, gracias a la revolución se fortalece, pues el Ayllu –la comunidad andina– es el cimiento del inédito orden al que esos pueblos quieren arribar. Un orden que hace un siglo y medio los revolucionarios rusos llamados “populistas”, y con ellos Marx, vislumbraron para el país de las estepas y que por desgracia ahí no se materializó.

Por si fuera poco, la boliviana ha sido una revolución de bienestar. No solo del “buen vivir” como paradigma y aspiración, sino del bienestar aquí y ahora. Una revolución que desde el principio se tradujo en mejores condiciones de vida y de trabajo para las mayorías populares. Incremento del empleo, elevación de los ingresos y mayor cobertura y calidad de los servicios, que sacó a muchos de la pobreza extrema.

Hecho sin precedentes, el milagro histórico que representa una revolución de bienestar y no de penuria como las de antes, fue posible porque el gobierno revolucionario supo aprovechar la coyuntura de altos precios de las materias primas y los productos primarios. Bonanza resultante de la combinación de una crisis civilizatoria de escasez manifiesta el progresivo agotamiento del petróleo y otros minerales y un aumento de la demanda resultante de la sostenida expansión de la economía mundial. Oportunidad excepcional que se hizo efectiva gracias a la decisión revolucionaria de rescatar la soberanía cedida a las transnacionales recuperando el control de los recursos naturales y de sus rentas. Lo que dio al gobierno la holgura económica necesaria para trabajar por la equidad e impulsar una generosa revolución de bienestar.

Los bolivianos están haciendo camino al andar. Reinventaron la revolución, fundaron un nuevo Estado, han ido cambiando de carril la economía

y lo están logrando sin penurias y con pluralismo político. Un milagro no caído del cielo sino hecho a mano y con mucho esfuerzo. Así contado, parece fácil. No lo ha sido. Y será más complicado ahora en que la economía mundial se estanca, caen los precios de las materias primas, refluyen los capitales y se elevan las tasas de interés, imponiendo severas restricciones a las economías emergentes, que de ahora en adelante tendrán que moverse en escenarios de estrechez.

Bolivia no es sólo un Estado plurinacional que reconoce su diversidad de pueblos y culturas, como sostuvo más arriba la andino amazónica es también una economía de la diversidad que admite la pluralidad técnica, productiva y social. Paradigma que supone la coexistencia de dos racionalidades, la de la ganancia y la del buen vivir, en una complementariedad dinámica donde lo que está en juego es si a la postre la lógica del lucro dominará sobre la del bienestar y los trabajadores seguirán siendo explotados o si, por el contrario, conducirá a un orden socioeconómico inédito donde impere la economía moral.

Para documentar lo que digo tendré que ponerle números. La combinación de políticas pertinentes y contexto global bonancible ha dejado un saldo positivo. Según la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (Cepal), entre 2006 y 2010 la economía creció a un promedio anual de casi 5%, y aun en el nefasto 2009 la expansión fue de 3.4%. A lo que se añade un superávit de la balanza de pagos de 326 millones de dólares y un incremento de las reservas internacionales, que para 2010 llegaban a 10 mil millones. En el mismo lapso el salario mínimo tuvo un incremento de 54.3%, lo que añadido a la baja tasa inflacionaria significó un importante mejoramiento del nivel de vida.³

Pero los solos indicadores macroeconómicos no hacen verano, y la pregunta sobre la direccionalidad del proceso sigue en el aire. Los analistas coinciden en que durante los gobiernos del Movimiento al Socialismo (MAS) el histórico sesgo primario exportador de la economía boliviana se ha profundizado,⁴ y algunos sostienen que “el sector de hidrocarburos

³ Carlos Fernández-Vega, “México S. A.”, en *La Jornada*, 7 de agosto de 2010.

⁴ Tania Aillón Gómez, *La redistribución del excedente del sector hidrocarburos dentro de la estrategia de poder del Movimiento al Socialismo*, pp. 113-126; Omar Erick Villazón del Carpio, “Valoración económica de los recursos naturales e histórica dependencia boliviana”, en *Búsqueda*, año 23, núm. 41, pp. 25-32.

en Bolivia no es un sector predominantemente estatizado sino un sector predominantemente transnacionalizado”.⁵

Si en lo político la revolución boliviana es un combate por viabilizar democráticamente la plurinacionalidad y las autonomías, en lo económico la batalla es aún por el destino de la renta. Y el saldo ha sido favorable: “Este crecimiento económico y las nuevas ganancias han posibilitado importantes marcos de acción sociopolíticos que en primer lugar deben llegar a la población más pobre y vulnerable, y que son financiados por una gran parte de la renta”, escribe Isabela Radhuber.⁶

La reelección de Evo Morales y García Linera en los comicios de 2014 con un holgado 60% indica que si bien sólo 30% de los bolivianos dice estar satisfecho con el comportamiento de la economía⁷ la mayoría aprueba el sentido que le imprime el gobierno. En cambio el relativo descalabro del MAS en las elecciones de abril de 2015, que en la votación general mostró una tendencia a la baja y sus candidatos a las gobernaciones de departamentos importantes como La Paz, Santa Cruz y Tarija fueron derrotados, muestran el desgaste del partido en el poder –corrupción, mala administración y divisiones, ha dicho Evo Morales– y posiblemente una frustración de las expectativas que hasta ahora tenía la población de una mejora sostenida en las cotas del bienestar. Relativa erosión política que se confirmó en 2016 cuando a la quizá inoportuna consulta sobre si se modificaba la Constitución para que Evo y García Linera pudieran reelegirse una vez más, la mayoría voto no. La sintomática, aunque no alarmante, disminución del apoyo a los personajes emblemáticos del proyecto, se presenta pese a que el comportamiento macroeconómico de Bolivia es aún bueno comparado con el del resto del subcontinente, pues mientras que desde 2015 América Latina entró en recesión con un decrecimiento de 0.4%, ese mismo año el país andino creció 4.5%.

⁵ Lorgio Orellana Aillón, *Regulación y acumulación de capital en el sector de hidrocarburos (1998-2011)*, p. 62.

⁶ Isabela Radhuber, “Rediseñando el Estado: un análisis a partir de la política hidrocarburífera en Bolivia”, en *Umbrales*, núm. 20, p. 113; véase también Aillón, *op. cit.*, pp. 75-79.

⁷ Andrés Uzeda Vázquez, “El ‘proceso de cambio’ siete años después”, en *Búsqueda*, año 23, núm. 42, pp. 64-65.

Caída y volatilidad de las materias primas, un desafío

“Bolivia vive de su gas, pero también de su minería”, escribió su vicepresidente.⁸ Y algo semejante podrían decir la mayor parte de los países del Cono Sur, tanto los de gobiernos progresistas como los conservadores. En la década reciente fueron hidrocarburíferas 83% de las exportaciones venezolanas, 50% de las ecuatorianas y 29% de las colombianas; mientras que en Chile la minería representó 54% y en Perú 39%, en el caso de Bolivia el gas aportó 33% y la minería 23%, y otros países, como Argentina, Brasil, Uruguay y Paraguay, dependen en mayor medida de exportaciones agropecuarias y forestales. El saldo es una fuerte dependencia de las materias primas, como lo evidencia el que en 2012 79% de las exportaciones conosureñas estuviera formado por productos primarios o manufacturas básicas.⁹

Lamentablemente, como lo proclama la consultora Merrill Lynch, “las materias primas han caído fuertemente en desgracia”. Según el Banco Mundial (BM), durante la segunda mitad de 2014 los precios de las materias primas energéticas retrocedieron 30% (en diciembre la caída fue aún mayor), las agrícolas 13% y los metales 10%. Y los pronósticos son negativos: según The Economist Intelligence Unit “los vientos en contra que ha enfrentado América Latina en 2012 y 2013 persistirán en 2014. Esperamos que los precios de la mayoría de los productos primarios caerán en 2015”.¹⁰

El petróleo, que desde fines del pasado siglo tuvo cotizaciones ascendentes en gran medida debido a la demanda creciente de economías emergentes como China e India, se había depreciado en 2008 cuando el Brent de referencia cayó de 137 a 35 dólares el barril, pero después se recuperó manteniéndose ligeramente por encima de los 100 dólares entre 2011 y 2013, hasta que en diciembre de 2014 cayó por debajo de los 60 dólares, cotización que para mediados de 2016, cuando escribo esto, ha disminuido todavía más y gira en torno a los 50 dólares el barril.

Sin embargo, y para no perder perspectiva, debiera ubicarse el colapso en la previa apreciación de los hidrocarburos sustentada en demanda creciente y progresivo agotamiento de los yacimientos más fértiles.

⁸ Álvaro García Linera, *Las empresas del Estado. Patrimonio colectivo del pueblo boliviano*, p. 32.

⁹ Emiliano López y Paula Vellón, “Tendencia a la re-primarización exportadora en la América del Sur del siglo XXI”, en *Mundo Siglo XXI*, núm. 34, septiembre-diciembre.

¹⁰ The Economic Intelligence Unit, “Petroprecios crean incertidumbre”, en *La Jornada*, 23 de diciembre de 2014.

Tendencia estructural que marca el fin de la época de los combustibles fósiles baratos, circunstancia providencial que fue palanca del moderno capitalismo industrial.

Pero hay factores que pueden contrarrestar temporalmente esta tendencia a la apreciación: descubrimiento de más yacimientos y nuevas técnicas de extracción, por el lado de la oferta; mayor eficiencia en el uso de los combustibles y menor crecimiento económico, por el lado de la demanda. Lo que confluó en 2014 provocando un desplome de alrededor de 50 % del precio del crudo.

Todo hace pensar que la sobreoferta que está detrás de la caída se mantendrá por un tiempo pues es difícil que las inversiones físicas ya hechas se retiren. Sin embargo es poco probable que se hagan nuevas, sobre todo en el petróleo-gas *fracking* estadounidense, la mitad de cuyos campos no son rentables con cotizaciones por debajo de los 60 dólares.

En este marco juegan a las vencidas potencias petroleras y megacorporaciones mientras que las agencias imperiales aprovechan la oportunidad para desestabilizar países ex socialistas, como Rusia, y “socialistas del siglo XXI” como Venezuela, cuyas finanzas públicas están altamente petrolizadas.

Pero, pase lo que pase, no hay que perder de vista que al irse agotando el petróleo fácil se desploma la eficiencia energética de los combustibles fósiles, que cada vez cuesta más sacar, y que aun a menos de 50 dólares la cotización del crudo es hoy casi el doble de lo que era hace tres lustros. Tendencia a la apreciación, con altibajos pero duradera, que vale también para otros bienes primarios. “Pese a los descensos –sostiene The Economist Intelligence Unit–, los precios de metales y productos agrícolas se mantienen el doble más o menos de sus niveles de finales de la década de 1990, y el incremento de las poblaciones y de los ingresos de los mercados emergentes les dará algún sustento.”¹¹

La conclusión es que, en términos estratégicos, los recursos naturales se enrarecen, de modo que por razones ecológicas y económicas lo prudente es conservarlos, mientras que tácticamente la especulación volatiliza sus cotizaciones, de modo que lo prudente es no depender demasiado de ellos.

Sin embargo, el hecho es que hasta ahora las revoluciones de bienes-estar han sostenido su relativa holgura valorizando bienes no renovables.

¹¹ *Idem.*

El riesgo de poner todos los huevos en la misma canasta

Bolivia ilustra bien el curso adoptado por los países conosureños de gobierno progresista. La capacidad económica del gobierno del MAS se sustenta en que los hidrocarburos se nacionalizaron en 2006, de modo que de los 223 millones de dólares en impuestos que pagaba esta industria en 2000 se pasó a 2 235 millones de dólares en 2010. Pero lo más espectacular ocurrió en minería, donde han crecido producción, precio y captación estatal. En 2000 se extraían 400 mil toneladas y en 2010 un millón, al tiempo que el valor de la producción pasó de 426 millones de dólares a 2 400 millones y la captación estatal de 9.5 millones de dólares a 305 millones. Sin embargo, aunque históricamente elevados, los precios del estaño bajaron en 2008, con lo que lo captado por el Estado se redujo a la mitad, y disminuye de nuevo en 2013.¹²

En diciembre de 2014 y a pregunta expresa sobre el posible tránsito de una revolución de bienestar a una revolución con estrechez, el vicepresidente García Linera me decía que sí, que la boliviana había disfrutado de cierta holgura dada la onda expansiva de la economía mundial y la apreciación de las *commodities*, pero que eso se terminaba y había que estar preparados para la austeridad. Sin embargo, sostuvo también que –indio al fin– el presidente Evo Morales es austero y acostumbra hacer guardaditos en previsión de los años de vacas flacas. De modo que si bien Bolivia no tiene un fondo petrolero soberano, como Arabia Saudita o Noruega, sí tiene reservas internacionales por 10 mil millones, lo que representa 50% del PIB. Y pese a las presiones de los trabajadores mineros para que en parte se destinaran a salarios, las reservas sólo se emplean en proyectos productivos. Dijo, igualmente, que es política del gobierno no tocar los fondos de pensiones. Y que sí, que el país depende en lo externo de la exportación del gas y del estaño, pero hay proyectos en curso para industrializar los bienes primarios, además de que la mitad del crecimiento de la economía se sostiene en el mercado interno.

Algo parecido había argumentado el vicepresidente en 2011: “Es probable que, de acuerdo con el contexto internacional, haya una fluctuación de los precios de minerales que nos puede afectar, y la clave para afrontar esta situación es más volumen de mineral y mejor tecnología; es decir, producir más y volver más eficiente el trabajo”.¹³

¹² Álvaro García Linera, *op. cit.*

¹³ *Ibid.*, p. 23.

Lo que es verdad. Pero también lo es que más pronto que tarde se impondrá un cambio de modelo hacia otro en el que la disponibilidad de recursos naturales no marque el destino del país, en el que Bolivia ya no “viva de su gas y de su minería” sino del trabajo de su gente. Y me temo que este tránsito será más imperioso pero difícil ahora, cuando las revoluciones del Cono Sur ya no volarán con viento de cola.

Pero Bolivia no es más que un ejemplo, y no el más extremo. Venezuela es precursora de los cambios que se viven en el subcontinente y hace ya más de tres lustros que empezó a desmarcarse del neoliberalismo. Sin embargo, el país será golpeado como pocos por el desplome de los precios del petróleo: en 2014, cuando apenas empezaban a caer, la producción retrocedió ahí 2.3%, la inflación fue de 64% y el año terminó con el presupuesto público y el tipo de cambio colgados de alfileres. Porque el petróleo representa alrededor de 90% de las exportaciones de Venezuela y el crudo es un aceite adictivo de cuya dependencia no se ha podido librar en 17 años de revolución bolivariana. El problema está en que si bien las políticas redistributivas del presidente Hugo Chávez redujeron la desigualdad social y la pobreza, que para 2012 ya sólo afectaba a 25% de la población, a partir de ese año volvió a aumentar y para 2013 ya era pobre 32% de los venezolanos. Problema que agrava año tras año pues tanto en 2015 como en 2016 la economía de ese país se desplomó a una tasa de -7%.

A Brasil le está pegando la caída de los precios del hierro y de la soya, de modo que, por primera vez en 14 años, en 2014 la balanza comercial—sin considerar la de pagos—tuvo un déficit de casi 4 mil millones de dólares. De hecho la bonanza en el gigante del Cono Sur terminó antes, pues mientras que entre 2003 y 2010—con Lula en el gobierno—la economía creció a un promedio de 4% anual y salieron de la pobreza millones de brasileños, en el primer mandato de Dilma Rousseff el crecimiento promedio fue de sólo 1.6%, mientras que en 2015 y 2016 la economía decreció a una tasa de 3.5%. Puede haber torpeza en el gabinete económico de Dilma, como hubo habilidad en el de Lula, pero el fondo no es ése sino el contexto macroeconómico.

Y también Ecuador, que en 2014 tuvo un déficit de 127 millones de dólares en la balanza comercial a resultas del menor precio del petróleo, vio reducirse su tasa de crecimiento que de casi 8% en 2011, en los años siguientes fue menguando hasta 2016, en que según cálculos de la Cepal será ligeramente negativa.

Los países de curso económico más conservador no escapan de la turbulencia. Perú tuvo en 2014 el mayor déficit comercial de su historia: 2 550 millones de dólares, por la caída de las cotizaciones de los metales

que constituyen 60% de sus exportaciones. En el mismo año el déficit en la balanza comercial de Colombia fue de 4 807 millones de dólares por el desplome de los precios del petróleo y el carbón.

A la baja de los precios de las *commodities* se añade el cambio de signo en los flujos de capital. En primer lugar tenemos el previsible fin del dinero barato, pues los bancos centrales de los países desarrollados que desde 2008 bajaron las tasas de interés para sacar a sus economías de la recesión han anunciado su intención de elevarlas. El problema está en que los países primario-exportadores acumularon deudas considerables contratadas a tasas bajas y respaldadas en su disponibilidad de los entonces muy cotizados recursos naturales. Materias primas cuyas cotizaciones ahora disminuyen al tiempo que decrece su demanda, mientras que las tasas de interés aumentan.

El encarecimiento del dinero en el subcontinente se debe también a que, por el diferencial de tasas de interés y el estrechamiento de las posibilidades de inversión en los países centrales, durante algunos años muchos capitales se refugiaron en América Latina. Inversiones que ahora comienzan a refluir en la medida en que disminuyen las ventajas que antes ofrecía la región.

Otro efecto negativo del modelo es que la entrada de divisas apreció la moneda de estos países y en consecuencia abarató las importaciones, lo que provocó que el incremento de la demanda interna de bienes de consumo final resultante de las políticas redistributivas se orientara a productos importados debilitando aún más a las industrias locales que debían haber sido uno de los ejes que permitiera salir del círculo vicioso del llamado extractivismo.

Pero el riesgo mayor en lo tocante al flujo de dinero está en la fuerte dependencia regional respecto de las inversiones extranjeras directas. El fenómeno no es nuevo. En los últimos 20 años del siglo xx el peso de las inversiones foráneas en el PIB subcontinental pasó de 11.3% a 16.4%. Sin embargo, pese a que soplaban ahí vientos posneoliberales, en la primera década del XXI casi se duplicaron estas inversiones llegando a representar 30% del PIB, y para 2014 el monto de la inversión extranjera directa en el subcontinente se aproximaba ya a dos billones de dólares. El incremento fue mayor en Brasil, Argentina, Perú, Colombia y Chile, y menor en Venezuela y Bolivia, entre otras cosas, porque ahí las nacionalizaciones contrarrestaron el signo positivo de los flujos.

Una de las caras más oscuras de este caudal dinerario es el monto de los excedentes económicos del que se apropian los capitales que en él participan. Según la Cepal, las ganancias brutas de la inversión extran-

jera directa llegaron en 2011 a 95 239 millones de dólares, 671 % más que en 2001, y para 2014 ya eran de 103 mil millones.¹⁴ Paradójicamente, el otro aspecto negativo es que estas inversiones de las que depende parte de la actividad económica de la región están disminuyendo y, siempre según la Cepal, en 2014 cayeron 16%, cuando la reducción en el mundo fue de sólo 7%.

El problema con estas inversiones no está únicamente en que exportan sus utilidades y extranjerizan la economía, también en que en su mayor parte –65%, según la Cepal– son compras de empresas preexistentes, de modo que si bien las modernizan sólo en menor medida crean nuevas industrias y nuevos empleos.

Y en este punto el aumento de las exportaciones de bienes primarios y la expansión de la inversión foránea directa se entrelazan pues más de la mitad de esta inversión extranjera –51%, según la Cepal– se orienta a la explotación de recursos naturales.

Recapitulando: la recuperación de rentas por el Estado y la creciente exportación a buenos precios de bienes primarios, palanqueada por la expansión de las inversiones foráneas y de los créditos internacionales, premisas que a su vez dieron sustento a políticas redistributivas del ingreso y ampliación del mercado local de bienes de consumo, están detrás del crecimiento sostenido y a buen ritmo de las economías conosureñas, que entre 2003 y 2012 fue de 4% en promedio anual. Pero esto terminó en 2013, cuando la economía latinoamericana creció a sólo 2.8%, y sobre todo en 2014, cuando el indicador cayó a 1.3%, el más bajo desde la recesión de 2009. Cuando escribo esto la economía del subcontinente lleva dos años en recesión, en 2015 decreció 0.4% y en 2016 0.6%.

Ciertamente el panorama se oscurece. Pero no es aún catastrófico: aun si alto, el endeudamiento externo es manejable, de modo que no cabe esperar una generalizada crisis de deuda y la región –no sólo Bolivia– acumuló reservas en divisas extranjeras estimadas en 830 mil millones de dólares. Con todo, si los precios de las exportaciones siguen bajos, los capitales refluyen y la deuda se encarece es altamente previsible que en adelante el curso económico del subcontinente seguirá siendo muy cuesta arriba.

Si, para tomar perspectiva, nos movemos al Caribe, encontraremos en Cuba una forma peculiar del proceso generalizado que vengo analizando en el Cono Sur. La dependencia respecto de las exportaciones azucareras es ancestral en la isla y se mantuvo después de la revolución, aunque a

¹⁴ Emiliano López y Paula Vellón, *op. cit.*, p. 59.

partir de ese momento uncida a los países del bloque socialista. El modelo de desarrollo sustentado en la caña y su procesamiento se derrumbó hace 25 años cuando el país se vió obligado a transitar de una monoexportación del edulcorante a precios estables y artificialmente favorables para Cuba a un escenario de precios bajos del azúcar y precios altos de las importaciones. Los caribeños emprenden entonces una complicada transición que el bloqueo imperial hace aún más difícil y que cinco lustros después sigue en curso.

En la inauguración de la cumbre económica de la Comunidad de Estados Latinoamericanos y Caribeños, celebrada en La Habana en enero de 2014, Raúl Castro, dirigiéndose a sus hermanos y primos conosureños colgados aún de las *commodities*, resumió la dolorosa experiencia isleña en una frase lapidaria que debiera ser escuchada: “Hemos padecido el problema de no haber traducido los períodos de altos precios de los productos naturales que se exportan en procesos de desarrollo de largo plazo”.¹⁵ Lo padeció Cuba, lo están padeciendo los demás.

Raúl no critica que se exporten bienes primarios sino que el ingreso que generan no se traduzca en desarrollo productivo. En cambio otros que también cuestionan lo realizado, lo hacen desde posiciones mucho menos plausibles. Curiosamente la crítica crítica de izquierda y el Banco Mundial coinciden en objetar las políticas redistributivas sostenidas en las rentas petroleras que mientras se pudo aplicaron los gobiernos progresistas: los antiextractivistas afirman que el petróleo debió dejarse en donde estaba, mientras que el Banco Mundial dice que estuvo bien sacarlo pero que los ingresos debieron “ahorrarse en un fondo soberano”¹⁶, como lo hicieron los noruegos. Curiosamente en las dos objeciones la consideración ausente son las urgencias sociales de los pueblos latinoamericanos que, a diferencia del noruego, viven en la penuria.

La estrategia primario exportadora y el crecimiento basado en la ampliación del mercado interno de bienes de consumo sin que paralelamente se diversifique la producción y aumente la productividad no son sostenibles por mucho rato. No pienso tampoco que el modelo de repuesto sea la estatización progresiva de la economía más allá de los sectores estratégicos que están bien en manos del Estado. El capitalismo de Estado que en Cuba o en la Nicaragua sandinista se tradujo en la expansión des-

¹⁵ Adolfo Sánchez Rebolledo, “Dos discursos. Una coincidencia”, en *La Jornada*, 30 de enero de 2014.

¹⁶ Augusto de la Torre, “AL padece por no haber aprovechado los buenos precios de materias primas”, en *La Jornada*, 28 de julio de 2016.

medida e ineficiente de las llamadas “áreas propiedad del pueblo” es una salida falsa, como se hizo patente en estos países. Más razonable parece apostar por la ampliación de la economía familiar, comunal y cooperativa, desarrolladas en el marco de la planeación y el fomento estatales. Una economía que requiere subsidios por cuanto cumple funciones sociales, ambientales e identitarias que no reconoce el mercado pero que también debe ser eficiente. Eficiencia necesaria que no estimulan tanto los subsidios estatales como el reconocimiento social y sobre todo la recompensa que el mercado otorga a quienes hacen bien las cosas.

Y sí, claro, la competencia en el mercado favorece inevitablemente la desigualdad del ingreso y por tanto la diferenciación social. Diferenciación que no debiera alarmarnos demasiado si el piso básico de satisfactores lo tienen garantizado todos y lo que unos obtienen de más no proviene de lo que otros reciben de menos.

Una estrategia de largo plazo pero que urge iniciar es la conversión de los patrones tecno-científicos: la paulatina sustitución de los modos imperantes de producir y consumir por un paradigma holista que pondere los equilibrios medioambientales y asuma la complejidad. Para decirlo en una imagen: hay que pasar de la simplona e insostenible uniformidad del monocultivo a la compleja y entreverada diversidad de la milpa.

Entiendo que ésta es la vía a la que apunta la Constitución boliviana. Un camino por el que no es fácil marchar pero que me parece el más promisorio.

La derecha, los gobiernos y los movimientos

Recuperándose del pasmo en que las sumió el arrollador avance de las izquierdas en los primeros tres lustros del siglo xxi, en los últimos años las derechas del Cono Sur del continente están a la ofensiva y recuperando posiciones.

A fines de 2015 en Argentina la derecha de Cambiemos le ganó las elecciones al Frente para la Victoria y hoy, con Mauricio Macri, gobierna de nuevo el neoliberalismo. Poco después en Venezuela el Partido Socialista Unificado perdió la mayoría legislativa frente a la derechista Mesa de Unidad Democrática. En Bolivia una mayoría de la que formaba parte la derecha rechazó la propuesta de un cambio constitucional que permitiría una nueva reelección de Evo Morales, mientras que en Ecuador, aunque la mayoría le dio la posibilidad de reelegirse, la oposición a su permanencia crecía y para evitar mayor desgaste el propio presidente

Rafael Correa promovió una enmienda para que él no pudiera hacerlo de manera inmediata. Entre tanto, en Brasil Dilma Rousseff fue desplazada del gobierno por los conservadores dominantes en el Senado, que capitalizaron las dificultades económicas al tiempo que trataban de cargar sobre la presidencia, sobre Lula da Silva y sobre el Partido de los Trabajadores toda la responsabilidad por una corrupción que hoy se ventila pero es antigua y endémica.

Paradójicamente estos retrocesos de la izquierda gobernante son, en parte, resultado de sus recientes avances, pues la mayor base social de las fuerzas conservadoras mientras éstas se mueven en la oposición está en las clases medias robustecidas por las políticas redistributivas de los gobiernos que hoy combaten. Y es igualmente paradójico que sean movimientos sociales capitalizados por la derecha el principal ariete contra unas izquierdas que llegaron al gobierno gracias precisamente a los movimientos sociales.

Durante el siglo xx algunas de las izquierdas más emblemáticas de nuestro continente fueron revolucionarias en la lógica del derrocamiento, mientras que a las derechas se les daba el golpismo duro en el modo de la dictadura militar. En lo que va de siglo las cosas han ido cambiando. Desde 1998 en que Hugo Chávez ex golpista militar de izquierda, accedió electoralmente al gobierno de Venezuela, las izquierdas fueron ganando posiciones en las calles pero también por la vía comicial. Y en cuanto a las derechas, si bien operaron dos golpes de estado exitosos, uno en Honduras (2009) y otro en Paraguay (2012), y trataron de hacer lo mismo en Venezuela (2002) y Ecuador (2013), en donde fracasaron, sus avances recientes en Argentina y otra vez en Venezuela han sido en las urnas y su apuesta en Brasil con el *impeachment* a Dilma, y en Bolivia y Ecuador con las campañas contra Evo y Correa, también adoptan una forma institucional. No porque jueguen limpio y respeten las reglas —que no lo hacen— sino porque cuando van en ascenso les resulta útil la legitimidad que otorga moverse cuando menos formalmente en el marco del derecho.

Así las cosas y gracias a que de un tiempo a esta parte la izquierda —tanto la moderada como la radical— optó por los procedimientos democráticos y los defendió con firmeza, en los años recientes la intensa contienda política latinoamericana se desarrolla mayormente en escenarios institucionales regidos por leyes y en el marco del pluralismo democrático. Y algunos pensamos que está bien, pues —como decía Lenin— siempre que se pueda es preferible luchar por la emancipación en un contexto de legalidad democrática que en uno de discrecionalidad autoritaria.

Pero este nuevo escenario significa que a la izquierda de hoy no le basta “representar” los intereses “históricos” de los trabajadores y comportarse como “vanguardia” celosa de su “pureza ideológica” que encabeza organizaciones de “cuadros” es decir pequeñas minorías radicalizadas. O dicho de otro modo, que por fortuna el doctrinarismo y el maximalismo se desfundaron como guía para la acción. Ahora la izquierda necesita ganar en las conciencias la batalla de las ideas, ganar en las calles la batalla de las movilizaciones, ganar en las urnas la batalla de las elecciones y si de este modo accede al poder político, combinar su proyecto estratégico de cambio radical con las tareas inmediatas que le señale el mandato popular, pues de otro modo perderá en las calles y los comicios lo ganado en las calles y en los comicios.

Entiendo que la atrabiliaria rudeza del imperio y de las oligarquías endurezca y violente a las izquierdas, tanto si son oposición como si gobiernan. Pero eso es precisamente lo que buscan con sus puyazos: exasperarlas, aislarlas de las mayorías y de esta manera sacarlas de la jugada por la buena o por la mala. Sin duda en su tiempo tuvieron atendibles razones, pero ni el radicalismo doctrinario cuando se es oposición ni la dictadura revolucionaria cuando se tiene el poder, me parecen hoy vías transitables.

Cuando menos desde la segunda mitad del siglo pasado la izquierda latinoamericana reconoce la importancia decisiva que para el cambio tienen los movimientos sociales. Acciones multitudinarias sin las cuales el reciente viraje emancipador en los gobiernos de la mayor parte de los países del Cono Sur no hubiera sido posible, pero cuyo indudable papel protagónico condujo a sobreestimarlas como factores de transformación y en contrapartida a subestimar el papel de los gobiernos. Hoy en que los mandatarios de izquierda están a la defensiva acosados por el imperio y las oligarquías, y en que los movimientos sociales realmente existentes se han vuelto en gran medida un activo de la derecha, es hora de repensar las posibilidades y límites del activismo popular.

Los movimientos reivindicativos, precisamente porque no son doctrinarios sino reivindicativos, se sienten a sus anchas oponiéndose al gobierno (o en su momento a los golpistas, en los casos de Venezuela y Ecuador), en cambio los convocados desde el poder siempre tienen algo de acarreo. Simplificando podríamos decir que los movimientos sociales son antigubernamentales por naturaleza, de modo que cuando gobierna la derecha tienden a ser de izquierda y de derecha tienden a ser de izquierda y de derecha cuando gobierna la izquierda.

Y como hoy la izquierda gobierna en varios países sudamericanos, el avance de la derecha va montado en extensas movilizaciones populares. Evidencia incómoda para los “movimientistas” a ultranza pero que en verdad no debiera sorprendernos. El inmediatez y particularismo que hacen fuerte a la acción colectiva de carácter reivindicativo, explican también su menguante respaldo a los gobiernos progresistas en la medida en que estos ven reducido su margen de maniobra presupuestal. Y es entonces, no antes, cuando la corrupción —que por estos rumbos es enfermedad crónica— se torna material incendiario en manos de los restauradores. Lo que se facilita porque los grandes medios de comunicación son de derecha y porque, salvo en Colombia, en nuestros países el poder judicial está politizado y es un firme reducto de la reacción.

Entonces ¿cuál es el motor del cambio social? Cierta izquierda sostiene que los movimientos y sólo los movimientos, pues los partidos y los gobiernos llamados “progresistas” resultaron un fraude. Pero curiosamente en los últimos tiempos la derecha no combate a los movimientos sociales e incluso los convoca y capitaliza. En cambio, combate ferozmente a los gobernantes, ex gobernantes o potenciales gobernantes de izquierda. ¿Qué pasó?

En la cúspide del llamado neoliberalismo, cuando la soberanía pasaba de las naciones a las grandes corporaciones transnacionales y a los organismos financieros multilaterales, cundió la idea de que los gobiernos eran figuras puramente decorativas por las que no tenía caso luchar. No era cierto. Salir del neoliberalismo pasa, entre otras cosas, por recuperar las funciones sustantivas del Estado. Y en los últimos lustros la izquierda gobernante del Cono Sur las asumió. Hablo de los gobernantes y no de los partidos de izquierda, que también debieran ser protagónicos, porque al acceder al gobierno (PT, Movimiento al Socialismo) o al resultar de iniciativas de gobierno (Partido Socialista Unido de Venezuela), perdieron o nunca tuvieron identidad política propia y autonomía.

Y porque la izquierda asumió las funciones estatales y lo hizo con talante transformador se desató una brutal ofensiva política, jurídica y mediática contra Dilma y Lula, contra Evo y García Linera, contra Correa, contra Maduro (Pepe Mujica la pudo esquivar entre otras cosas gracias a su terso pasado, su perra de tres patas y su desarmante bochito)... Como lo fue en su momento contra Chávez y contra los Kirchner. Porque la derecha sabe dónde está la amenaza más peligrosa para ella y sus intereses. Y en esta coyuntura la amenaza mayor son aquellos líderes que para el pueblo representaron y aun representan una opción viable de gobierno reformador y justiciero.

Por ahora, la izquierda más temible para el sistema no es la que protesta airadamente en las calles sino la que gobierna, así lo haga con prudencia y una moderación que a algunos parece excesiva. Aunque esto comienza a cambiar ahora en que la derecha regresó al poder en Argentina y Brasil, pues las políticas de Macri y Temer están desatando de nueva cuenta movimientos sociales alineados con la izquierda y dirigidos contra los gobiernos restauradores.

Sin embargo, el hecho es que durante la última década refluieron los extensos y beligerantes movimientos sociales contestatarios que desde fines del siglo xx desató el neoliberalismo. Acciones callejeras multitudinarias que fueron relevadas por los gobiernos que ellas mismas habían gestado. Y los gobiernos hicieron lo que pudieron con la encomienda.

No fue poco. Dignidad, soberanía, libertades, democracia, pluralismo político de tercera generación a veces constitucional, renovada conciencia ecológica y por sobre todo un nuevo latino americanismo bolivariano son dimensiones socio-políticas del viraje en curso. Mudanza que en el ámbito económico se tradujo en recuperación de los recursos naturales y redistribución democrática de una parte de sus rentas, aprovechando para ello la fase expansiva global y la apreciación de las materias primas.

Hubo también insuficiencias, errores y quizá desviaciones que ocasionaron desencuentros. Pero por casi dos décadas el proceso ha sido claramente emancipador. Y por lo mismo la mancuerna imperio-gran burguesía está buscando descarrilarlo lanzándose con todo sobre quienes por diez años lo han encabezado. Es decir contra los gobiernos de izquierda y los líderes que los presiden. Esos mismos gobiernos que una parte de la izquierda considera que no son de izquierda.

Es curioso ver como ciertos analistas de aferrado movimientismo hacen malabarismos para explicar, fuera de toda lógica, que la ofensiva de la derecha contra Lula y Dilma en realidad no es contra Lula y Dilma pues como gobiernos estos fueron de derecha y “siempre apoyaron a los grandes empresarios”, sino que, dicen, van dirigidos contra la “intensificación” de los movimientos sociales en los últimos años. Es decir que va dirigida contra unos movimientos que, por cierto, en su momento se confrontaron si no con Lula si con Dilma, de modo que siendo legítimos sirvieron a las campañas de la derecha. Derecha que, según esta versión, hoy se lanza contra ellos aunque quizá para confundir aparente lanzarse contra el gobierno al que ellos confrontaron... etcétera.

Todo para soslayar lo evidente: la frontal e inequívoca ofensiva de la derecha contra los gobiernos de izquierda motivada porque efectivamente son de izquierda. El embrollo argumental proviene a mi juicio de que a

la crítica crítica no le entra en la cabeza que la vocación democrática, la independencia, la recuperación de la soberanía, la redistribución justiciera del ingreso y otras políticas antineoliberales –que no anticapitalistas– que definen a los gobiernos progresistas, son tan inaceptables para las oligarquías latinoamericanas y el imperio, como lo son los propios movimientos contestatarios. Protestas colectivas estas, que, paradójicamente, cuando gobierna la izquierda pueden ser y han sido utilizadas por la reacción.¹⁷

Y es que el idiosincrático y justificado antigobiernismo de las izquierdas nos lleva fácilmente a perder el rumbo. Veamos un ejemplo. En febrero de 2016, el mayoritario no del pueblo boliviano a una futura reelección de Evo y García Linera –que en cierto modo es un no circunstancial al presidente y el vicepresidente– fue respaldado por la derecha, pero logró la mayoría gracias a que votaron por el no las izquierdas desencantadas y muchos jóvenes descontentos. Y tienen argumentos, entre otros que la eternización en el poder de un par de personajes, por admirables que sean, no es la mejor apuesta. Sin embargo paralelamente se desató en Bolivia una furibunda campaña mediática de desprestigio contra Evo, ofensiva que apoyándose en comportamientos personales quizá objetables, busca por todos los medios destruir su imagen.

Y algunos izquierdistas incuestionables vacilan entre sumarse a las críticas o defender al presidente. Como dudaron entre votar por el sí o por el no. Pero no debiera haber duda, porque lo que en verdad busca la avalancha contra el gobernante aymara –ofensiva semejante a la que enfrentaron o enfrentan Chávez, los Kirchner, Maduro, Dilma y Lula– no es tanto destruir el liderazgo de Evo como destruir la posibilidad de se repitan liderazgos semejantes. Y no por buenas razones: la izquierda no necesita caudillos sino proyectos, sino por malas razones: los caudillos de la izquierda son peligrosos para el sistema de modo que hay que hundirlos en la mierda.

Argumentar que es por los errores de los gobiernos de izquierda que la derecha nos está arrollando quizá tranquilizará algunas conciencias, pero no detendrá la ofensiva de la reacción. La disyuntiva es clara y no valen matices: o defendemos el proyecto pos neoliberal, mal que bien representado por los gobiernos a los que eligió la izquierda, o nos sentamos a ver como el imperio y las oligarquías acaban con esos gobiernos y nos regresan al neoliberalismo más canalla, que no es el de Cristina Kirchner, Dilma Rousseff sino el de Mauricio Macri y Michel Temer.

¹⁷ Raúl Zibechi, “Temor del 1% a los de abajo, causa del *impeachment*”, en *La Jornada*, 5 de mayo de 2016.

Macri, por ejemplo, se suma a la falange latina del imperio y torpedea el latino americanismo bolivariano, se allana a los “fondos buitres” sacrificando la soberanía económica del país, devalúa la moneda elevando el costo de la vida y favoreciendo a los especuladores, cede más rentas a la oligarquía agraria, aumenta brutalmente las tarifas eléctricas, da marcha atrás en la defensa de los derechos humanos y se lanza contra las madres de la Plaza de Mayo, cobija de nueva cuenta al monopolio mediático, despide cientos de miles de trabajadores, reprime protestas, encarcela dirigentes... Vayamos viendo en este espejo prospectivo a los futuros Macri de Venezuela, de Ecuador, de Bolivia...

Que en la gran movilización brasileña de marzo de 2016 contra Dilma y Lula se haya abuchado a algunos líderes de la derecha no debiera consolarnos. Al contrario, los manifestantes objetan a los conservadores... pero están ahí, abonando en la práctica sus acciones golpistas.

Desde hace alrededor de una década la izquierda gobierna en varios países del Cono Sur. Y así como nos movilizamos para que corrija los que nos parecen errores: la puesta en valor de la amazonia en Bolivia y Ecuador, el alza abrupta de los combustibles en Bolivia, la excesiva dependencia de las exportaciones primarias en todos, la prioridad al fútbol y no a los servicios públicos en Brasil, la corrupción imperdonable en gobiernos de izquierda, el autoritarismo progresista... debemos igualmente aprender a movilizarnos para defender de la derecha restauradora a los gobiernos que elegimos y que justamente criticamos. El opositorismo a ultranza y por reflejo nos lleva al abismo.

Un espinoso dilema político

El fin de la bonanza que sostuvo las revoluciones comiciales de bienestar haciendo posible que una y otra vez se legitimaran mete una cuña en el hasta ahora sólido ensamble entre pluralismo político electoralmente resuelto y revolución económica y social de largo aliento.

Al combinarse la estrechez financiera con el cerco político imperial y la ofensiva de la derecha interna se ve comprometido el pluralismo o se ve comprometida la revolución. Y en realidad se ven comprometidos ambos porque a estas alturas sin alguna clase de pluralismo político no hay revolución que valga.

El contexto en el que se debe ubicar el dilema es el acoso al que están sometidos los gobiernos progresistas de la región por la gran burguesía

local y las potencias imperiales. Estos poderes otrora hegemónicos y hoy revanchistas disponen de los recursos necesarios para agudizar artificialmente el impacto negativo del cambio en el contexto económico, tienen de su parte al casi siempre conservador poder judicial, controlan la mayor parte de los medios de información masiva y están dispuestos a todo con tal de revertir los procesos emancipadores conosureños.

Hay, además, numerosas evidencias de que el núcleo duro de la derecha latinoamericana es golpista, como lo ejemplifican los casos exitosos de Honduras y Paraguay, los fracasados de Venezuela y Ecuador y golpes blandos operados desde el parlamento como el *impreachment* que en Brasil desbancó en Dilma Rousseff. También las hay de que emplea la calumnia, el sabotaje económico, el terrorismo y la violencia para desestabilizar los gobiernos progresistas.

Con todo, aun en este ámbito el avance de las izquierdas del subcontinente ha sido notable. No sólo es importante la creación de instancias como Alianza Bolivariana para América, Unión de Naciones Suramericanas, Mercado Común del Sur, Petrocaribe y otras que nos hablan de un renovado latinoamericanismo, avances que hoy están en entredicho debido al destronamiento por obra de la derecha de algunos gobiernos que fueron progresistas, sino también la configuración de una nueva correlación de fuerzas en el continente entero. Inédito balance favorable al progresismo cuya primera manifestación fue la derrota del ominoso proyecto imperial del Área de Libre Comercio de las Américas y por el que a mediados de 2015 fue posible atajar despropósitos del gobierno de Obama como declarar al gobierno de Venezuela un “peligro para la seguridad de Estados Unidos”. Esta situación ventajosa también permitió cerrar filas con la Argentina de Cristina Fernández ante la amenaza financiera que representan los “fondos buitres” y ha hecho posible que las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia y el gobierno de Santos estén negociando el fin de la guerra civil con la hospitalidad de Cuba y sin pedirle permiso a Estados Unidos. Y esto último habla de que la correlación de fuerzas hoy favorece a la izquierda precisamente porque el colombiano, que es un gobierno muy conservador, no puede desalinearse por completo del resto del subcontinente.

En la medida en que en la geopolítica del Cono Sur predominaba claramente el bloque progresista; en que el impulso social con que arrancaron los cambios se mantenía en la mayor parte de los países que asumieron estrategias de desarrollo postneoliberales, y en que la combinación de recuperación de rentas, política redistributiva y contexto macroeconómico favorable permitió incrementar y sostener el bienestar de la población,

fue posible también contrarrestar el hostigamiento internacional y nacional de la derecha sin restringir la democracia. Sin embargo, cuando estos factores se debilitan o faltan es posible que crezca la tentación de defender la revolución por otros medios.

Que quede claro: democracia no es permisividad ni mucho menos claudicación. Los gobiernos progresistas han ejercido la autoridad que les dan los votos y el apoyo social del que disponen para someter, incluso mediante la violencia legítima, a las oposiciones de derecha que se saltan las trancas. Lo han hecho en Bolivia los gobiernos del MAS contra los exabruptos de los “varones de la media luna” y lo han hecho en Venezuela los gobiernos del Partido Socialista Unificado contra los excesos de los sectores más duros de la Mesa de Unidad Democrática. No hay que confundir la firmeza con el autoritarismo.

Y sin embargo la línea está ahí y puede traspasarse. Al respecto dijo el siempre directo Pepe Mujica en una de sus últimas entrevistas como presidente: “Mirá el resultado humano y práctico que han tenido los experimentos apurados, ‘definitivos’, de socialismo: al final tuvieron menos que repartir [y fueron antidemocráticos] porque cuando se te achica todo tenés que caer en la ferocidad represiva.”¹⁸

Posiblemente don Pepe estaba pensando en el “socialismo real” del siglo xx, pero el hecho es que también a los progresistas latinoamericanos del tercer milenio se les “achica todo”.

Semanas después, cuando el gobierno venezolano encarcelaba opositores, el ex presidente de Uruguay se refirió expresamente a ese país: “Creo que hay un interés en ir preso en Venezuela. Es una técnica, es la forma de luchar de la oposición. Inducen al gobierno a pasarse de la raya. Le crean una contradicción internacional muy grande y esos bobos entran. Se lo he dicho a ellos. Es un error.”

Convengo con Mujica en que es un error. Pero detrás de este error está la tentación de defender la revolución con medidas extraordinarias, acciones represivas que al ser imprudentes y excesivas le quitan legitimidad a la revolución.

Es verdad, sin embargo, que una revolución que no se defiende es una revolución que se pierde. La restauración del viejo orden puede seguir una vía formalmente democrática en la que la derecha regresa al poder legitimada por los comicios como ocurrió en Nicaragua y Chile y ahora ocurre en Argentina, o adoptar una vía golpista como en los casos de

¹⁸ Carlos Gabeta, “El capitalismo ya está agotado, sentencia Mujica”, en *La Jornada*, 22 y 23 de febrero de 2015.

Honduras, Paraguay y Brasil. Aunque en los dos primeros países después de un interregno abiertamente neoliberal la izquierda ha regresado al gobierno.

¿Es inevitable que revoluciones que no se hicieron a tiros tengan que preservarse a tiros? Pienso que no. El reto para las nuevas izquierdas radica en redefinir las alianzas, prioridades, ritmos, tiempos, estrategias y tácticas necesarios para sostener revoluciones visionarias y radicales pero democráticas y políticamente pluralistas. Revoluciones en la que no se gobierna en nombre de la “historia”, el “proletariado” o el “pueblo” sino de las plurales mayorías ciudadanas y de los variopintos movimientos que las ponen en acción.

El fondo del asunto está en hacer de la democracia un paradigma político, no de los socialdemócratas, que desde hace rato la adoptaron, sino de la nueva izquierda radical y anticapitalista a la que se le da la directa y asamblearia y no tanto la representativa que pasa por elecciones. Lo que demanda no sólo asumirla sino repensarla.

A las “dictaduras de clase” no se las sustituye con liberalismo clásico, ciudadanías indistintas y representantes “populares” que en los comicios se venden como mercancías, sino con ciudadanías diferenciadas, dialogantes, activas y organizadas; es decir con un nuevo pluralismo que reconozca no sólo la diversidad política e ideológica sino también la social, cultural e identitaria; una democracia radicalizada que asuma las elecciones y el gobierno de las mayorías pero también las asambleas y los consensos; una democracia a la vez representativa y directa.

El dilema entre la continuidad y persistencia necesarias para operar las profundas mudanzas estructurales que definen a las izquierdas y la discontinuidad implícita en la alternancia política en el gobierno se resuelve en la creación socialmente consensuada de instituciones que vayan más allá de los posibles cambios en la administración pública. Instituciones que pueden ser leyes, como las que surgieron de las paradigmáticas refundaciones constitucionales de Venezuela, Ecuador y Bolivia, pero también instituciones no estatales en sentido estricto. Instituciones sociales que operan en concordancia-discordancia con los gobiernos. Pienso en gremios, movimientos, organizaciones civiles, grupos académicos, asociaciones profesionales, medios de comunicación y toda clase de colectivos y comunidades.

Y lo que hay detrás de las instituciones sociales es cultura, cultura política en el sentido amplio del término. Lo que le da continuidad a un proyecto más allá de las fluctuaciones de los gobiernos es que se vuelva hegemónico. Que no sólo sea adoptado por la mayoría sino que algunos de

sus ejes sean asumidos también por las minorías, que devengan “sentido común”, en la acepción gramsciana del término.

El desafío de izquierdas que posiblemente gobiernen intermitentemente no está –como estuvo antes– en que aprendamos a ser contrahegemónicos, sino en que nos enseñemos a ser hegemónicos sin dejar de ser inconformes y críticos. Lo que sólo es posible manteniendo el diálogo interno y la negociación con los antagonistas y los discrepantes sin pretender que por ello ya no sean antagonistas o discrepantes.

Para transitar de revoluciones de bienestar a las que el viento de cola infló las velas a revoluciones austeras capaces de navegar en zona de turbulencias sin dejar de ser pluralistas y democráticas lo que hace falta es volver hegemónico el altermundismo, es hacer de la utopía sentido común. Y en eso estamos.

¿Perder el gobierno y conservar el poder?

Para todos, pero sobre todo para nosotros los orilleros, el neoliberalismo ha sido una pesadilla. Con el neoconservadurismo al mando, el *New Deal* que siguió a la gran depresión y el capitalismo regulado de la posguerra dejaron paso a la mercantilización y privatización más desmedidas, a la rapacidad extractiva y la especulación financiera, a la desregulación total de la economía, al desmantelamiento de las instituciones de bienestar social, a la desvalorización del trabajo asalariado, a la ruina de los campesinos.

En este periodo se hizo escandalosa la succión por el Norte de los recursos del Sur: se calcula que en los últimos 20 años del pasado siglo aproximadamente 4.6 billones de dólares fueron transferidos de la periferia al centro.¹⁹ En el caso de América Latina, por las crisis de deuda de 1994 en México, de 1998 en Brasil y de 2001 en Argentina, estos países y sus pueblos comprometieron su futuro a los acreedores.

Las protestas populares y la represión ocurridas en Venezuela y conocidas como “el caracazo” de 1989, y diez años después el triunfo electoral de Hugo Chávez, señalan simbólicamente la ruptura del dique y el inicio del torrente posneoliberal en el subcontinente.

El que el abandono de este modelo y la progresiva remediación de algunos de sus peores males haya resultado de una combinación de movimientos sociales y triunfos electorales de las izquierdas latinoamericana-

¹⁹ Joseph Stiglitz, citado por David Harvey en *Breve historia del neoliberalismo*, p. 185.

nas puede ser calificado de una inédita revolución subcontinental. Una revolución de nuevo tipo, quizá, pero una revolución al fin. Y es que en su curso no sólo los pueblos y gobiernos progresistas recuperaron soberanía y dignidad, en algunos casos también se refundaron políticamente los países gracias a nuevas hegemonías y nuevos pactos sociales de los que surgieron constituciones posliberales. Y en la medida en que los Estados antes huecos y sumisos se fortalecían fue posible ir revirtiendo algunos de los flujos de valor más antinacionales y antipopulares. En particular se logró la recuperación y redistribución progresiva de las rentas mejorando de esta manera las condiciones de vida de la población.

Escribo esto a mediados de 2016 cuando en Argentina y Brasil los gobiernos progresistas han sido desbancados y en los próximos meses algunas de las izquierdas que han gobernado durante los últimos lustros enfrentarán decisiones difíciles. Difíciles no sólo por la ofensiva de las chicaneras derechas nacionales apoyadas por el imperialismo, también por el desgaste que han sufrido sus administraciones manifiesto en graves problemas de gestión y de corrupción, y por las crecientes dificultades que genera un entorno económico desfavorable. Además de que en muchos países se han debilitado los movimientos sociales de signo progresista que llevaron a la izquierda al poder y la mantuvieron en él, al tiempo que se fortalecen movimientos sociales promovidos y capitalizados por las derechas. Como sucedió en Argentina durante el gobierno de Cristina Fernández, en Brasil durante el gobierno de Dilma Rousseff y ocurre en Venezuela durante el gobierno de Nicolás Maduro.

Qué sigue: ¿conservar la revolución con medidas de fuerza y cancelando un pluralismo político que ciertamente las derechas y el imperio envilecen? ¿Perder la revolución, cuyos logros serán revertidos con el regreso de los conservadores al poder?

Creo que hay una tercera posibilidad, una oportunidad histórica posiblemente inédita: que la revolución conserve el poder aun si la izquierda pierde el gobierno.

Me explico: si una revolución posneoliberal impulsa un constituyente popular que a partir de un amplio pacto social modifica la carta magna y con ella la configuración del Estado, lo que incluye el poder ejecutivo, pero también el legislativo y el judicial; si en el proceso se conforman nuevos o renovados actores políticos y sociales y una nueva relación entre la sociedad y el Estado; si paralelamente se modifica el entramado económico fortaleciendo el sector público y al sector social, y si todo esto se sustenta en la autonomización de los antes subalternos y la generalización de una nueva cultura política; en otras palabras: si el nuevo

proyecto y el bloque que lo impulsa devienen realmente hegemónicos, es posible pensar en una derrota comicial de la izquierda que no conduzca al desmantelamiento de la revolución, de modo que la mudanza progresista pueda mantener su curso aun sin el control directo del poder ejecutivo y/o sin mayoría legislativa.

Una vez que el cambio progresista penetró en la conciencia y el imaginario social e impregnó la estructura y las prácticas del Estado, la pérdida temporal del gobierno sería un percance menor, una derrota táctica de la que la revolución podría recuperarse. Y sería también una medicina amarga pero necesaria para sanar a la izquierda de las enfermedades adquiridas en el ejercicio continuado del poder.

Que la izquierda salga del gobierno no conduce necesariamente a un vuelco total en la correlación de fuerzas. E incluso puede suceder lo contrario: que al ser desplazados del poder público los progresistas comiencen a recuperar por contraste parte de la legitimidad perdida mientras lo ejercieron. Así lo sugieren algunos procesos nacionales que se desarrollaron en 2016; en Argentina la creciente movilización social y el rápido desfondamiento del gobierno derechista de Mauricio Macri, en Brasil las muestras de repudio y el rechazo social al gobierno interino de Michel Temer, que contrastan con la sostenida simpatía por el expresidente Lula.

Si el proyecto emancipador se incorporó en alguna medida al imaginario colectivo, una derecha que regresara circunstancialmente al *gobierno* no sería necesariamente una derecha en el *poder*. Y es que si un bloque histórico es realmente hegemónico y su proyecto devino sentido común, las propias derechas acaban por ser parte del proceso. Ejemplo de lo que digo es que en Venezuela una parte de la derecha –la menos cavernícola– asume discursivamente elementos del programa social del chavismo pues ha llegado a la conclusión de que a ésta no se la puede vencer comicialmente más que incorporándose en alguna medida a su campo político.

La dificultad está en que en América Latina no tenemos un conservadurismo democrático sino una derecha golpista y amparada por el imperio. De modo que así como emplea métodos reprobables para socavar a los gobiernos legítimos hay ya evidencias de que una vez que ha recuperado el poder emplea todo tipo de argucias destinadas a cerrarle definitivamente el paso a la izquierda.

Las apreciaciones sobre este tema de Luis Britto García, miembro del Consejo de Estado de Venezuela, que es un órgano consultivo del poder ejecutivo, son sin duda atendibles: “Si la oposición ganara transitoriamente el poder ¿qué haría en la imposibilidad de continuar los programas de

Chávez? La oposición dice: ‘No nos vamos a dejar quitar el poder nunca más’²⁰.

Lo preocupante del cálculo de Britto es que la presumible antidemocracia del adversario justificara el autoritarismo propio, en el tenor de: “Si soltamos el gobierno no nos van a dejar recuperarlo... de modo que no lo vamos a soltar”.

Ciertamente Britto no empleó estas palabras y en todo caso tendría derecho pues es venezolano. Más preocupante es que algunos analistas externos parezcan alentar una salida armada en ese país. “El chavismo ha logrado forjar una unión cívico-militar, y la historia enseña que hay coyunturas en que, frente a una intervención extranjera, el país agredido responde con la forma de lucha que corresponde”.²¹ La cuestión es que el pueblo venezolano está dividido y en caso de “corresponder” esa salida, ellos pondrían los muertos.

El asunto no es de obvia resolución y la decisión que se tome tendrá efectos estratégicos. Pero yo sigo pensando que vale la pena correr el riesgo y jugar el juego del pluralismo democrático desactivando de pasada los planes de intervención militar que requieren de una excusa para ejecutarse. El siglo xx demostró que era necesaria la violencia para que la izquierda revolucionaria pudiera tomar el poder. Pero demostró también que gobernar con la violencia corroe las utopías más generosas. No tropecemos dos veces con la misma piedra.

Adenda

En 1931 el ejército del Kuomintang, que superaba en fuerzas al Ejército Rojo, emprendía la tercera campaña de cerco y aniquilamiento contra las posiciones comunistas en Chiangsi. En esas circunstancias, la decisión correcta era dejar la plaza temporalmente para después recuperarla. Así lo argumentaba Mao Zedong: “Sin duda convencer a los cuadros y a la población civil de la necesidad de la retirada estratégica es sumamente difícil [...]. Pero una retirada a tiempo nos permite mantener la iniciativa [...] y preparar la contraofensiva.”²²

²⁰ Arturo Cano, “La oposición busca un golpe de Estado o intervención extranjera”, en *La Jornada*, 16 de mayo de 2015.

²¹ Carlos Fazio, “Venezuela en la encrucijada”, en *La Jornada*, 11 de abril de 2016.

²² Mao Tse-Tung, *Selección de escritos militares*, p. 130.

Referencias bibliográficas

- Aillón Gómez, Tania, “Nuevo paradigma de política económica y acumulación de capital industrial en la era del MAS”, en *Búsqueda*, año 23, núm. 42, Instituto de Estudios Sociales y Económicos, Universidad Mayor de San Simón, Cochabamba, 2013.
- , *La redistribución del excedente del sector hidrocarburos dentro de la estrategia de poder del Movimiento al Socialismo*, Universidad Mayor de San Simón, Cochabamba, 2012.
- Bartra, Armando, *Tiempo de mitos y carnaval. Indios, campesinos y revoluciones. De Felipe Carrillo Puerto a Evo Morales*, Itaca, México, 2011.
- Cano, Arturo, “La oposición busca un golpe de estado o intervención extranjera”, en *La Jornada*, 16 de mayo, México, 2015.
- Fazio, Carlos, “Venezuela en la encrucijada”, en *La Jornada*, 11 de abril, México, 2016.
- Fernández-Vega, Carlos, “México S. A., México”, en *La Jornada*, 7 de agosto, México, 2010.
- Gabetta, Carlos, “El capitalismo ya está agotado, sentencia Mujica”, en *La Jornada*, 22 y 23 de febrero, México, 2015.
- García Linera, Álvaro, *Las empresas del Estado. Patrimonio colectivo del pueblo boliviano*, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, La Paz, 2013.
- Harvey, David, *Breve historia del neoliberalismo*, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, La Paz, 2014.
- López, Emiliano, y Paula Vellón, “Tendencia a la re-primarización exportadora en la América del Sur del siglo XXI”, en *Mundo Siglo XXI*, núm. 34, septiembre-diciembre, Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social / Instituto Politécnico Nacional, México, 2014.
- Mariátegui, José Carlos, *Ideología y política*, Amauta, Lima, 1969.
- Orellana Aillón, Lorgio, *Regulación y acumulación de capital en el sector de hidrocarburos (1998-2011)*, Universidad Mayor de San Simón, Cochabamba, 2012.
- Radhuber, Isabela, “Rediseñando el Estado: un análisis a partir de la política hidrocarburífera en Bolivia”, en *Umbrales*, núm. 20, Universidad Mayor de San Andrés, Postgrado en Ciencias del Desarrollo, La Paz, 2010.
- Sánchez Rebolledo, Adolfo, “Dos discursos. Una coincidencia”, en *La Jornada*, 30 de enero, México, 2014.

- The Economist Intelligence Unit, “Petroprecios crean incertidumbre”, en *La Jornada*, 23 de diciembre, México, 2014.
- Tse-Tung, Mao, *Selección de escritos militares*, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Pekín, 1967, p. 130.
- Uzeda Vázquez, Andrés, “El ‘proceso de cambio’ siete años después”, en *Búsqueda*, año 23, núm. 42, Instituto de Estudios Sociales y Económicos, Universidad Mayor de San Simón, Cochabamba, 2013.
- Villazón del Carpio, Omar Erick, “Valoración económica de los recursos naturales e histórica dependencia boliviana”, en *Búsqueda*, año 23, núm. 41, Instituto de Estudios Sociales y Económicos, Universidad Mayor de San Simón, Cochabamba, 2013.
- Wallerstein, Immanuel, “La protesta contra los partidos dominantes”, en *La Jornada*, 13 de junio, México, 2015.
- Zibechi, Raúl, “Temor del 1% a los de abajo, causa del *impeachment*”, en *La Jornada*, 5 de mayo, México, 2016.

Hacia un marxismo mundano. La clave está en los bordes, de Armando Bartra, se terminó de imprimir en los talleres de Impresiones y Acabados Finos Amátl, S.A. de C.V., en octubre de 2016. Se tiraron 1000 ejemplares. La edición estuvo al cuidado de Miguel Ángel Hinojosa Carranza y de David Moreno Soto. Formación de originales Casa Prieto Servicios Editoriales.

Armando Bartra sostiene que la clave está en los bordes, en los márgenes, en las orillas, en los ángulos donde —como dijera el joven Marx— se refugia el arte. Y para develarla, más que luces cenitales que todo lo aplanan necesitamos los claroscuros que nos da la iluminación oblicua: una epistemología de la excentricidad, del desquiciamiento capaz de descubrir en la anomalía la única normalidad posible.

Para el autor la excepción es la regla y más aún en sociedades descoyuntadas y contrahechas como las nuestras: ámbitos abigarrados donde se entreveran todos los espacios y todos los tiempos, donde cohabitan las realidades más encontradas; un mundo alucinante donde también las resistencias son grotescas: convergencias amorosas y salvajes de los más diversos, multicolores fiestas subversivas, carnavales contestatarios...

En estas páginas Bartra despliega los progresivos aterrizajes de un pensamiento orillero de vocación mundana. Así, confronta el discurso puramente conceptual con la polisemia del alegórico, incursiona en la galaxia icónica, da cuenta de los estremecimientos y crujidos de una modernidad que presumiblemente dio de sí, explica la renta como clave del despojo, atiende a las voces de los campesindios que desde los márgenes iluminan el centro, se duele de un México presa de la violencia, descubre en las viejas luchas de liberación nacional las claves de la posmoderna decolonialidad para finalmente preguntarse por el incierto futuro de nuestramérica.

Y, como de costumbre, Bartra dialoga con Marx, con quien en este libro ventila algunos pendientes.

editorialitaca.com.mx



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
UNIDAD XOCHIMILCO División de Ciencias Sociales y Humanidades



ITACA

ISBN: 978-607-97101-3-2



9 786079 710132