

Inicia Segunda Serie

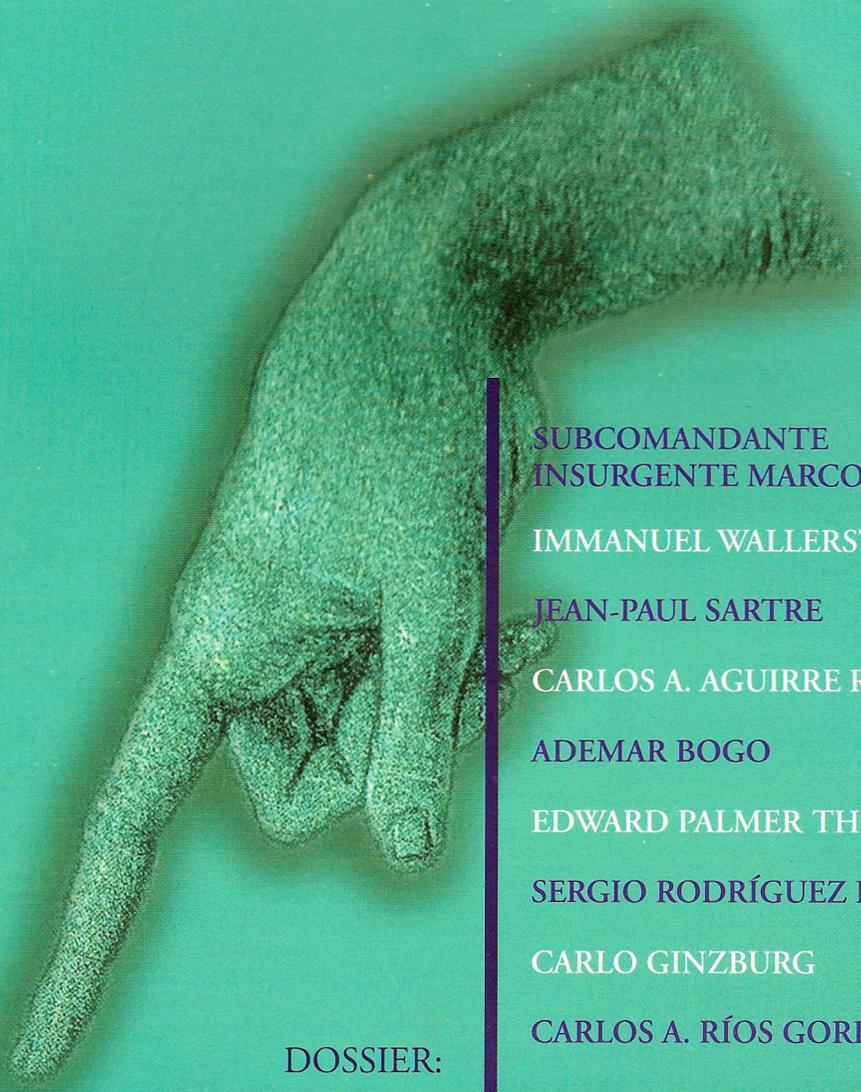
ContraHistorias

la otra mirada de Clío

NÚMERO



14



SUBCOMANDANTE
INSURGENTE MARCOS

IMMANUEL WALLERSTEIN

JEAN-PAUL SARTRE

CARLOS A. AGUIRRE ROJAS

ADEMAR BOGO

EDWARD PALMER THOMPSON

SERGIO RODRÍGUEZ LASCANO

CARLO GINZBURG

CARLOS A. RÍOS GORDILLO

DOSSIER:

¡Bienvenidos al 2010!





Director:

CARLOS ANTONIO AGUIRRE ROJAS

Comité de Redacción:

MARTÍN ÁLVAREZ FABELA
AMÉRICA BUSTAMANTE PIEDRAGIL
DANIELA MORALES
CARLOS ALBERTO RÍOS GORDILLO
NORBERTO ZUÑIGA MENDOZA

COMITÉ CIENTÍFICO INTERNACIONAL:

Bolívar Echeverría Andrade (Universidad Nacional Autónoma de México), **Carlo Ginzburg** (Scuola Normale de Pisa), **Immanuel Wallerstein** (Yale University), **Edelberto Cifuentes Medina** (Universidad de San Carlos de Guatemala), **Miguel Ángel Beltrán** (Universidad Nacional de Colombia en Bogotá), **Jurandir Malerba** (Pontificia Universidad Católica de Río Grande do Sul), **Claudia Wasserman** (Universidade Federal de Rio Grande do Sul), **Darío G. Barriera** (Universidad Nacional de Rosario), **Pablo Pacheco** (Cuba), **Francisco Vázquez** (Universidad de Cádiz), **Ofelia Rey Castelao** (Universidad de Santiago de Compostela), **Ricardo García Cárcel** (Universidad Autónoma de Barcelona), **Massimo Mastrogregori**, (Revista *Storiografia*), **Steffen Sammler** (Leipzig Universitaet), **Maurice Aymard**, (Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales), **Lorina Repina** (Instituto de Historia Universal, Academia de Ciencias de Rusia), **Chen Qineng** (Instituto de Historia Universal, Academia de Ciencias de China).

Contrahistorias. La otra mirada de Clío
Revista semestral, Segunda Serie, No. 14,
marzo 2010-agosto 2010.

Página web: www.contrahistorias.com.mx
Correo electrónico: contrahistorias@hotmail.com

ISSN: 1665-8965

Contrahistorias es una Reserva para uso exclusivo otorgada por la Dirección de Reservas del Instituto Nacional del Derecho de Autor, bajo el número: 04-2004-041411062500-102

Se autoriza la reproducción de los materiales con el simple permiso de la Dirección y del Comité de Redacción de *Contrahistorias*.

CONTENIDO

5 PRESENTACIÓN: ¡Bienvenidos al 2010!

Imago Mundi

11 SUBCOMANDANTE INSURGENTE MARCOS
Un diagnóstico de la otra campaña
(Entrevista).

35 IMMANUEL WALLERSTEIN
Leer a Frantz Fanon en el Siglo XXI.

43 JEAN-PAUL SARTRE
Las elecciones, una trampa para bobos.

53 CARLOS ANTONIO AGUIRRE ROJAS
La economía moral de la multitud en la América Latina del Siglo XXI.

EL HIL DE ARIADNA

67 ADEMAR BOGO
Las Formas de la democracia interna dentro del movimiento de los Sin Tierra de Brasil.
(Entrevista).

79 EDWARD PALMER THOMPSON
La nueva izquierda.

95 SERGIO RODRÍGUEZ LASCANO
Si bien falta lo que falta, cada vez falta menos.

memorabilia

105 CARLO GINZBURG
La prueba, la memoria y el olvido.

117 CARLOS ALBERTO RÍOS GORDILLO
El ritual de la Conmemoración y el Calendario de la Patria.

127 NOTICIAS DIVERSAS

Edición, Diseño de Portada e Interiores
LDG. Luis Enrique Pérez Parra
Tel.: 5203 · 1219
mail. luisenrique7011@yahoo.com.mx
luisenrique7011@hotmail.com

¡Bienvenidos al 2010!

México llega a este año de 2010, en una situación que es al mismo tiempo muy complicada, pero también muy esperanzadora. Pues vivimos, claramente, un estado que por donde se le mire, se presenta como la clara víspera de un cambio social de grandes proporciones.

De un lado, la situación general de nuestro país es cada día más insostenible en todas las esferas del tejido social en su conjunto. Pues como lo reiteran incluso los organismos internacionales del propio *stablishment*, México es el país que peor ha sufrido los efectos inmediatos de la crisis cíclica desatada en el último trimestre de 2008, habiendo acumulado en los últimos 18 meses las cifras más altas de desempleo de toda Latinoamérica, junto a la tasa de inflación más alta, y al mayor número de quiebras de pequeñas, medianas e incluso hasta algunas grandes empresas. Y ello, sobre un telón de fondo en donde nuestra economía, ya antes de ese estallido de la crisis cíclica, veía aproximarse peligrosamente una crisis agrícola de grandes dimensiones (manifestada por ejemplo en los aumentos desmesurados del precio del maíz y de la tortilla, principal alimento, todavía hoy, de gran parte de la población mexicana), junto a un proceso sostenido de pérdida de competitividad de las industrias mexicanas y un creciente deterioro de las condiciones de vida de toda la población, además de una baja preocupante de los salarios reales, condiciones todas que nos encaminaban ya desde hace tiempo hacia una crisis económica general de grandes proporciones, similar a la que vivió la economía argentina a finales de 2001, y que México podría vivir también en el muy próximo futuro.

Al mismo tiempo, tiene también ya varias décadas que en nuestro país se desarrolla una crisis social múltiple, resultado de una polarización social sostenida y creciente, que ha hecho que en México puedan convivir el empresario más rico del planeta, con sesenta y cinco millones de mexicanos sumergidos en la pobreza simple y en la extrema pobreza, dentro de un esquema de clara agudización de la lucha de clases y de todo el conjunto de los conflictos sociales, que se expresa tanto en la constante emergencia de todo tipo de movimientos sociales y formas de protesta diversas, como también en el desmesurado florecimiento de la violencia social que parece irrumpir por todos los poros del cuerpo social. Violencia social general que hace que hoy, Ciudad Juárez sea la ciudad más peligrosa del planeta, incluso peor que Bagdad, o Trípoli, o Medellín, y que todo el territorio mexicano se haya vuelto un espacio imprevisible y descontrolado, en donde dicha violencia puede irrumpir en cualquier lugar y en cualquier momento, frente a una ausencia absoluta de la más mínima legitimidad o el menor control de parte del actual Estado y del gobierno, en sus niveles federales, estatales y municipales. Violencia social que además, se despliega dentro de un escenario más general de desánimo colectivo y de falta de horizontes, dentro de los marcos del sistema capitalista imperante, tanto para los jóvenes en particular, como para todos los grupos sociales en general.

Porque además, esas crisis económica y social ya referidas, van acompañadas también de una clara crisis general de todo el sistema político mexicano en su conjunto. Crisis tanto del gobierno actual, como del Estado mismo, pero también de toda la clase política en su totalidad, que es la que está realmente en la base de todas esas expresiones del discurso de algunos actores externos —para nada inocentes ni desinteresados—, cuando afirman que el Estado mexicano es hoy un Estado fallido. Pues más que Estado fallido, el Estado mexicano

es un Estado que al haber ido perdiendo progresivamente y durante las cuatro décadas que suceden a la revolución cultural de 1968, toda su legitimidad y todo consenso social posible (proceso de desgaste progresivo que alcanza su culminación con el escandaloso fraude electoral de 2006), termina ahora por apoyarse casi exclusivamente en los aparatos represivos de la policía y el ejército, y en el cada vez más declinante apoyo de un reducido grupo de empresarios, nacionales y transnacionales, totalmente rapaces y avorazados. Crisis del gobierno y del Estado como institución, que se acompaña y agudiza con el proceso de idéntica deslegitimación de toda la clase política mexicana, sin excepción alguna, clase que hoy está constituida por Partidos que cada vez menos representan a grupos o a clases sociales reales, siendo en cambio vacíos cascarones de gente corrupta y sin principios que sólo lucra con el negocio de la política, y que ha perdido toda ética y toda lógica de servicio a los demás. Lo que ahora mismo se manifiesta, de modo escandaloso, con las actuales alianzas electorales de supuestos Partidos progresistas o de izquierda, con el Partido conservador y de ultraderecha hoy gobernante, o con el corrupto y decadente Partido Revolucionario Institucional. Alianzas vergonzosas y convenencieras, hechas sin distinciones ideológicas ni principios que valgan, que nos demuestran que el único objetivo compartido por toda esa clase política mexicana hoy existente, sin excepción alguna, es el objetivo de continuar manteniéndose en el poder, enamorada del poder por el poder mismo, y corrompida y degradada hasta los más bajos niveles concebibles.

Finalmente, vivimos también ahora en México una clara crisis cultural y de valores, ocasionada por el desmoronamiento de los viejos códigos y los viejos referentes culturales, colapso que ha creado un vacío que hoy es aprovechado tanto por la Iglesia, siempre aliada de los ricos, los poderosos y el statu quo, como también por la derecha, para intentar promover e imponer entre ambas, en todo el espacio cultural mexicano, sus siempre conservadoras y regresivas cosmovisiones, atacando toda libertad de pensamiento y de costumbres, como en los casos recientes de su condena y su rechazo al derecho al aborto, a los matrimonios entre homosexuales, a la educación sexual informada de niños y adolescentes, y a tantas otras formas elementales de las visiones científicas del mundo, o a las anteriores conquistas del más básico Estado laico. Actitud abiertamente anticultural y anticientífica de la Iglesia y del gobierno mexicanos actuales, que explica también el claro abandono de la educación pública en general y de las Universidades públicas en particular, ambas hoy sumidas en un deterioro inocultable, y cada vez más reducidas a ser simples espacios de reproducción de la ideología dominante y de dichas visiones conservadoras y políticamente correctas en general.

Crisis entonces simultánea de la economía, la sociedad, la política y la cultura de nuestro país, que configurándose como una verdadera crisis global de la entera sociedad mexicana, ha estado elevando, de manera evidente y cada vez más peligrosa, el termómetro de la economía moral de la multitud, acercándolo más y más hacia su verdadero punto de ebullición, hacia el momento en el que se quiebra completamente el pacto social anteriormente establecido entre las clases y grupos antagónicos de la sociedad, y el conjunto de las clases y los sectores subalternos de toda una nación dicen su ¡Ya Basta! colectivo, y se movilizan contundentemente en contra de los ricos y de los poderosos, para cobrarles todos los agravios recibidos y acumulados durante años y décadas, y para imponerles, por medio de la acción directa y radical, los cambios sociales profundos, necesarios y exigidos por esos mismos sectores y clases subalternos.

Pues como lo revelan, entre otros, tanto el digno movimiento neozapatista, como el movimiento de Oaxaca en 2006, esa economía moral de las multitudes mexicanas ya está

llegando a dicho punto culminante de saturación, lo que presagia, en los próximos meses y años por venir, nuevos y muy diversos movimientos de protesta, levantamientos, movilizaciones, acciones directas, manifestaciones del más variado tipo, e irrupciones de las más diferentes formas de ese descontento social cada día más masivo y creciente a todo lo largo y ancho del territorio nacional.

Felizmente, y en el ánimo de darle a todo ese abanico plurifacético y multicolor de rebeldías actuales y por venir, un cauce pacífico e inteligente, es que ha sido lanzada y sigue creciendo la importante iniciativa de La Otra Campaña, iniciativa que más allá del silencio cómplice e interesado de los medios de comunicación masiva, y más allá de la constante represión y hostigamiento de parte del tambaleante gobierno de Felipe Calderón, continúa su trabajo, lenta y pacientemente, para articular una red de redes organizada en escala nacional, y muy próximamente, esperamos, para comenzar a edificar, desde abajo y desde la izquierda, el Programa Nacional de Lucha de todos los subalternos de nuestro país.

Pues si como resultado de las equívocas e ineficaces políticas del gobierno actual, habremos muy pronto de vivir los sucesivos colapsos y derrumbes de la economía y de la sociedad mexicanas hoy dominantes, es bueno y esperanzador saber que ya contamos con una alternativa en proceso de gestación y maduración, que desde ahora mismo, propone otro modo de hacer política, otra forma de gobernar desde el principio del 'Mandar Obedeciendo', otras relaciones económicas no basadas en la explotación ni en el frío cálculo egoísta, otras relaciones sociales donde el 'nosotros' predomina siempre sobre el 'yo' posesivo e individualista, otras relaciones de género donde el hombre y la mujer no son ni enemigos ni competidores por el 'empoderamiento' de unos o de otros, sino compañeros fraternos en la lucha por la emancipación general, y otra cultura, donde se quiebran las ridículas jerarquías actuales entre cultura hegemónica y culturas subalternas, y donde el arte es parte de la misma vida, en una sinfonía donde todos los modos del saber y del aprehender la realidad, conviven complementaria y armoniosamente.

Porque es eso lo que en el fondo representa, dicha iniciativa esperanzadora de La Otra Campaña: la búsqueda de la construcción de un nuevo pacto social entre los mexicanos, de un muy otro México, donde el capitalismo actual, y la herencia de las sociedades divididas en clases sociales, y todos los rasgos de lo que Marx llamó tan inteligentemente la 'prehistoria' de la humanidad, hayan sido ya superados, y comiencen a ser sustituidos por esas formas mencionadas de la otra política, la otra economía, la otra sociedad y la otra cultura.

Por eso, plenos de esperanza en este digno movimiento de La Otra Campaña, a la que orgullosamente pertenece nuestra revista *Contrahistorias*, les decimos a todos nuestros lectores, en el arranque de esta, nuestra Segunda Serie de *Contrahistorias* ¡**Bienvenidos al 2010!**

Imago



Mundi

Imágenes del Mundo, Weltanschauung, Concepciones del Mundo, Cosmovisiones, Visiones del Mundo, Percepciones del Universo, Maneras de Ver y Entender la Realidad... En esta sección, queremos multiplicar todo el tiempo las distintas miradas que admite el análisis de los problemas realmente importantes y fundamentales que hoy enfrentan la historiografía mundial en general, y las historiografías latinoamericana y mexicana en particular, pero también la historia y la sociedad en México, en América Latina, y en el Mundo entero. Recoger siempre las miradas críticas, abrir nuevas entradas a los problemas, explorar incesantemente explicaciones nuevas e inéditas de viejos temas, a la vez que ensanchamos todo el tiempo la nueva agenda de los asuntos que hace falta debatir en el plano historiográfico, pero también en los ámbitos sociales, políticos y de todo orden en general.

*Porque una 'Imagen del Mundo', cuando es realmente crítica, heurística y compleja, sólo puede serlo a contracorriente de los lugares comunes dominantes, y por ello sólo como cómplice obligada de las miles de **Contrahistorias** que cada día tocan con más fuerza a la puerta del presente, para liberar radicalmente los futuros de emancipación que esas mismas **Contrahistorias** encierran.*

➤ SUBCOMANDANTE INSURGENTE MARCOS ➤



Un diagnóstico de La Otra Campaña.
Entrevista al Subcomandante Insurgente Marcos¹

Imago Mundi Imago Mundi Imago Mundi Imago Mundi Imago Mundi

El Kilombo Intergaláctico: Después de haber estado durante todo el 2006 viajando, y visitando los treinta y dos Estados de México, el EZLN dijo que habían encontrado mucho más dolor del que esperaban. Tras escribir la Sexta Declaración, ¿cómo cambiaron las ideas del EZLN en términos de lo que encontraron que México es, de lo que sufre, y de lo que podría llegar a ser?

Subcomandante Insurgente Marcos: Bueno, es que nosotros antes de hacer la *Sexta Declaración*, hicimos una especie de radiografía o estudio del país, no a través de libros, sino a través de, como dicen los intelectuales, un “estudio de campo”. Entonces, se mandó a un grupo de compañeros y compañeras a varias partes del país, para estudiar cómo estaba la situación. Porque después del 2001, cuando se da la traición de la Ley Indígena por parte del Congreso Nacional, la pregunta que quedaba pendiente era: ¿y ahora qué? Después de tantos años de esforzarnos, después de tanta discusión con la clase política, y luego de que ésta había fracasado, estábamos decidiendo cambiar el

interlocutor, y teníamos que respondernos la pregunta de quién es, con quién tenemos que hablar, la pregunta del principio: a quién me estoy dirigiendo.

Entonces se envían a estos compañeros y compañeras, que les pusimos el nombre genérico de Elías Contreras, en honor a un compañero que murió, un compañero que era Base de Apoyo, y que falleció por esas fechas. Entonces ellos nos traen una especie de radiografía, donde nos dicen algo sobre el problema de la tierra, algo sobre el problema de los jóvenes y algo sobre el problema de las mujeres. A grandes rasgos, eso coincidía con nuestra percepción o intuición de que los sectores que más se habían acercado a nosotros, o que mejor habían entendido la

SUBCOMANDANTE INSURGENTE MARCOS / UN DIAGNÓSTICO DE... ~ SUBCOMANDANTE INSURGENTE MARCOS / UN DIAGNÓSTICO DE... 

¹Esta entrevista fue realizada por parte del colectivo 'El Kilombo Intergaláctico' de Carolina del Norte, Estados Unidos, en el año de 2007, y fue publicada en inglés, a finales de ese mismo año, por la Editorial PaperBoat Press. Después, la Editorial Tinta Limón la publicó en español, en Argentina, en julio de 2008. Ahora Contrahistorias la rescata aquí para todos sus lectores, con el objetivo de seguir impulsando la discusión y el balance crítico de los avances hasta ahora concretados por el digno e importante movimiento mexicano de La Otra Campaña, y en el ánimo de proseguir trabajando en la construcción, desde abajo y desde la izquierda, del Programa Nacional de Lucha, en este difícil pero también esperanzador año de 2010.

palabra zapatista, eran los pueblos indios, las mujeres y los jóvenes, y que todos ellos seguían estando allá y seguían manteniendo la misma sintonía nuestra, no por virtud de nuestros discursos, sino por su realidad. No era la fortuna o virtud de nuestra palabra la que hacía que fuese escuchada por esta gente, sino que esta gente está viendo cosas semejantes a la realidad nuestra, y por eso estamos hablando la misma lengua.

De ahí, nosotros dijimos: podemos construir un movimiento si encontramos un terreno común. El terreno en el que está el EZLN es el terreno político, y militar, clandestino, y todo eso, así que necesitamos construir otro piso, otro terreno de encuentro, otro espacio, como dicen ustedes, para encontrarnos con ellos. Y ése era el propósito de la *Sexta Declaración de la Selva Lacandona*: el lugar donde nos íbamos a encontrar tenía que ser su lugar, y ya no las iniciativas zapatistas, ya no el terreno zapatista, porque eso significaba otra vez la hegemonía del EZLN respecto a cuáles eran las tareas, cuáles las prioridades, y cuáles eran los caminos y las compañías, que es lo que se había marcado en los doce años anteriores.

Entonces, nosotros decimos que necesitamos ese terreno común, y que el mismo tiene que hacerse con ellos. Y eso significaría que teníamos que salir. Teníamos ese diagnóstico aproximado: la criminalización de la juventud, y este fraude sobre la lucha de género, porque este hacer pensar que el género ha avanzado sólo porque dentro de la clase política o del sector empresarial más pudiente hay mujeres que se están destacando, oculta que sigue habiendo violencia intrafamiliar, que sigue habiendo agresión a las mujeres por el hecho de ser mujeres, en el nivel de abajo, en la calle, en el trabajo, en la escuela, en todas partes. Y en el

caso de los pueblos indios, pues que no, porque sí se había centrado mucho la atención sobre los pueblos indios zapatistas, de Chiapas, y en un segundo plano sobre el Congreso Nacional Indígena, pero había otros pueblos indios que ni siquiera eran nombrados, que no existían, y eso fue lo que descubrió entre otras cosas la gira, en la primera etapa.

Así construimos ese terreno de encuentro, pero hay que preguntarse “para qué”. Entonces es cuando se dan las primeras definiciones básicas de la *Sexta*: vamos contra la clase política, vamos contra el sistema, y vamos a identificar nuestro enemigo común, y la forma en común con la que vamos a luchar.

Nos dan la imagen de un país con dolores, pero todavía muy marcado por lo que dejan los medios masivos de comunicación, esta gran división de la que se hablaba de que el Norte del país estaba, por sus condiciones de vida, más cerca del sur norteamericano, y que el Sur de México estaba más cercano a las condiciones de vida de Centroamérica, por aquello de que la gran migración de gente hacia el otro lado, era proveniente de los estados del sur y de Centroamérica. Cuando nosotros empezamos la gira, toda la primera parte coincide con la gran aceleración del despojo de tierras, y por lo tanto, de la expulsión de pueblos indios hacia las ciudades y hacia la frontera norte.

La escuela en general, desde el Jardín de niños hasta los estudios de posgrado, está en un proceso de privatización muy acelerado, lo que provoca que baje la calidad de la enseñanza, de la educación, de la investigación, y que sobre todo la investigación científica se convierta en una especie de maquila de las grandes empresas trasnacionales. Eso nos lo dijeron en

Veracruz: “no nos damos cuenta de que los científicos estamos siendo la maquila de la gran industria de la guerra, mientras estamos comprando el gran mito o sueño de que estamos haciendo ciencia objetiva y neutral, o hasta humanista, y resulta que no, que estamos haciendo un conocimiento que en otra parte se arma, que en los laboratorios de las grandes empresas se convierte en algo que es nocivo para la humanidad”.

En el caso de las mujeres, también vimos las políticas que se dan arriba, entre la clase política, a la hora en que la lucha de la mujer se institucionaliza, o sea, que parece que son derechos que tienen que ser reconocidos y que en México se da esta gran generalización de que puede haber buenas leyes, pero que no se cumplen. Y nosotros nos encontramos que, además, puede haber malas leyes.

El otro aspecto que encontramos, que no fue detectado por el primer grupo, fue el de la destrucción de la naturaleza. Ya no por el descuido o la desatención de las autoridades municipales o de la población, sino como una política propositiva de destrucción, que es el caso de todas las zonas costeras, en la península de Yucatán, en Veracruz, y en la costa de Oaxaca.

Llegamos hasta el Distrito Federal, hasta el centro de la república, y habíamos recorrido ya todo el sureste y la península de Yucatán, y en efecto el diagnóstico era cercano, pero la cosa estaba peor, porque faltaba el elemento que no había sido detectado por la Comisión que habíamos mandado, y que era el sentimiento de la gente. Si recuerdas, la gira va cambiando conforme va avanzando. Al principio llegaba mucha gente que venía a presentar su queja, o su solicitud, pensando que la Comisión Sexta era un medio para presentar quejas al gobierno. Y conforme se va avanzando esto va desapareciendo, y cada vez se convierte más en un foro de denuncia,

y en un foro en donde se van expresando formas de rebeldía y de resistencia que se van descubriendo.

Entonces descubrimos un país adolorido, pero también un país organizado, aunque disperso. Y una rebeldía que no habíamos descubierto. Por eso esta referencia a los medios de comunicación, porque pareciera que lo que no sale en los medios de comunicación no existe, y en ese sentido el EZLN existe porque salía en los medios, y como ya no sale, pues entonces ya no existe. Y si a nosotros nos pasaba eso, pues qué les estaba pasando al resto de la gente que nunca había aparecido en los medios de comunicación.

Cuando *La Otra Campaña* pasa por Atenco, y nos detenemos en el Distrito Federal, digamos que el balance era más o menos equilibrado, con esta ganancia, de que habíamos descubierto rebeldías organizadas, que no es lo mismo que una rebeldía y nada más, y que *La Otra Campaña* era una oportunidad de tejer una red entre esas rebeldías. Y en este caso, el peligro era que se intentara hegemonizar lo que había crecido precisamente por ser heterogéneo, por ser diferente. En ese entonces ya habían surgido varias tendencias en *La Otra Campaña*, que trataban de hacer un solo Partido, un solo movimiento, una sola organización, lo que a nuestra manera de ver hubiera significado que se retiraran, que se replegaran todas esas rebeldías que por algo no estaban ya en un Partido.

Cuando arranca el Norte, nosotros arrancábamos con la profecía de que iba a pasar totalmente desapercibido, de que las condiciones eran totalmente diferentes... Y cuando vamos avanzando en nuestros pasos, vemos que las condiciones son iguales o peores que las del Sur. Nosotros habíamos hecho la apuesta de que el Norte compartía

con el Sur las raíces históricas y culturales, y que por eso seguía siendo México. En el paso por el Norte de la gira, se descubre que además comparten las condiciones de vida, y además comparten las experiencias organizativas de rebeldía dispersas, que en la política de la izquierda de arriba, en México, sólo sirven si se manifiestan electoralmente, cada tres o cada seis años.

Entonces, por un lado, después de un año de gira, tenemos un país más destruido de lo que pensábamos, más en escombros de lo que creíamos, pero también con más riqueza en cuanto a la organización de la gente de lo que nosotros pensábamos. De hecho, en varias partes nosotros estuvimos insistiendo con que había que plantearse ya la forma organizativa que no diera al traste con la existencia de la pluralidad de esas rebeldías organizadas. Desgraciadamente esto se entiende como que entonces dentro de *La Otra Campaña* puede estar cualquiera, aunque no esté de acuerdo con *La Otra Campaña*... Y no, pues nosotros pensamos que sí tiene que tener una definición política básica, pero también que se tienen que respetar, mantener, cultivar y hacer crecer esos espacios de autonomías y rebeldías.

Entonces, a grandes rasgos, tenemos esos dos resultados o dos vertientes. La de abajo, que es la que nos dice que ya no hay vuelta de hoja, que es la “última llamada” decimos nosotros, que si vamos por la vía del espacio, poco a poco, no vamos a encontrar nada que recuperar o que reconstruir. Y por otro lado, el de las rebeldías, que reclaman un lugar nacional, organizado, pero sin perder su identidad.

Una geografía revuelta

El Kilombo Intergaláctico: ¿Cómo

imaginaban los zapatistas a México en su realidad desterritorializada, por un lado, por la economía global y por una división transnacional del trabajo, y por otro, por los pueblos indígenas, por los mexicanos, por los chicanos, por todos los que cruzan la frontera o los que dan toda la vuelta y ahora se encuentran a ambos lados de la frontera? ¿Qué sería una nueva nación y una nueva Constitución en este contexto de una geografía revuelta?

Subcomandante Insurgente Marcos: Mira, lo que nosotros tratamos de enseñarle a la gente y practicar es la modestia. Nosotros tenemos que reconocer que hay realidades que no imaginamos, así como hay mundos que no alcanzamos a imaginar. Y el hecho de que no los alcancemos a imaginar, no quiere decir que no sean posibles. Este México, tan complejo en su destrucción, puede ser igual de complejo en su riqueza, pero no podemos imaginarlo, porque a la hora de imaginarlo usamos referentes que ya tenemos. Hablamos de la nueva Constitución, y nos estamos imaginando a un grupo de intelectuales que se reúnen a hacer unas leyes que son buena onda, que se decretan, y hay una gran fiesta en donde los niños cantan y se celebra el saludo a la bandera... No. Nosotros decimos “una nueva Constitución”, y decimos crear un puente común, y nos estamos refiriendo a un nuevo acuerdo. Vamos a ponernos de acuerdo tú y yo sobre cómo nos vamos a relacionar. Y ese acuerdo va a ser diferente, porque tú y yo vamos a ser diferentes, por el lugar que ocupamos. Ni las mujeres, ni los pueblos indios, ni los jóvenes —por hablar de los tres sectores primordiales dentro de *La Otra Campaña*— van a ser los mismos en ese nuevo México; ni sus demandas, ni sus formas de concebirse a sí mismos, ni su futuro.

Platicando con una compañera de *La Otra Campaña*, yo le decía: es que tú te puedes imaginar, como mujer, un México en donde las fábricas sean apropiadas por los obreros, pero no te puedes imaginar andar por la calle vestida como quieras y sin ser agredida; eso no te lo puedes imaginar, y ahí nosotros 'llevamos mano' porque nosotros sí nos lo podemos imaginar. Si nosotros pensamos que va a ser todavía posible otro mundo, es porque tenemos capacidad de imaginar, por nuestra educación, nuestra historia, por hacia donde estamos mirando cada quien... Nosotros como pueblos indios, nosotros como migrantes, nosotros como académicos, etc. Pareciera imposible pensar que se puede construir una nación con esa frontera, con la "migra", con los "minutemen", con Bush y con todo eso; pero el paso de *La Otra Campaña* nos demostró que de uno y otro lado están surgiendo organizaciones, rebeldías y movimientos, para los que esa frontera no existe, no existe en términos reales. En ese sentido, se pueden encontrar raíces culturales más profundas en Carolina del Norte que en el barrio Polanco de la Ciudad de México, a pesar de que hay una línea divisoria, una frontera que divide un país de otro.

Nosotros lo que decimos es ¿cómo vamos a poder hacer esto? Vamos a poder si nosotros garantizamos que siempre *La Otra Campaña*, o este gran movimiento que no sé cómo se va a llamar, tenga lugar para el oído, y que ese oído tome en cuenta lo que escuche. No tiene que decidir un grupo, por muy buena onda que sea... ya sea el zapatismo o cualquier otro, o un grupo de

intelectuales muy buena onda... En lugar de que ellos decidan cuál es el rumbo, entre todos decidimos, tomando la palabra de todos para decidir hacia dónde vamos.

Si recuerdas, cuando íbamos por Jalisco, pasamos por un lugar donde había un Mural, y cuando nos estaban mostrando el Mural yo le decía al que lo había hecho: "a ver, pero tú cuando ibas a hacer el Mural, ¿te imaginabas cómo iba a ser?". "Sí, me lo imaginaba ya hecho". "Pero aun así, empezaste a hacerlo y

Si nosotros pensamos que va a ser todavía posible otro mundo, es porque tenemos capacidad de imaginar, por nuestra educación, nuestra historia, por hacia donde estamos mirando cada quien...

cambiaron algunas cosas, y el resultado es diferente, pero se asemeja al que imaginaste... ¿Tú puedes hacer un Mural, empezar a construir un gran dibujo con muchos colores, sin saber el resultado?". "No, necesitaría mucha imaginación para hacerlo...". Precisamente eso es *La Otra Campaña*. Nosotros estamos empezando a hacer los trazos de algo que no sabemos cómo va a quedar. Y nuestra honestidad y humildad es reconocer que no sabemos cómo va a quedar. La única garantía que tenemos de que va a ser mejor, es que estamos eligiendo una ética. Y la ética es la ética de la gente, de la gente de abajo. No se trata de ver si en el futuro va a haber mejor salario, o mejor precio, o lo que sea; no sabemos ni siquiera si va a haber salario. Ese es el reconocimiento del límite que tenemos, que nuestro horizonte es este mundo que tenemos. Eso es lo que se está proponiendo *La Otra Campaña*.

Los que tratan de explicarnos como un movimiento, como una organización, como un Partido político, toman como referentes lo que ya está a la mano. Nosotros decimos

no, pues no, no hay nada. “Tiene que salir una federación de organizaciones”, “va a salir un frente de organizaciones”, “una unidad”, “un diálogo nacional”, “una asamblea popular como la de Oaxaca”, “una convención nacional democrática como la de López Obrador”. No. Lo más seguro es que no salga ninguna de esas cosas; porque todas esas cosas tienen como horizonte un problema específico. Y aquí el problema no está definido todavía. Y ninguno de esos movimientos o formas organizativas se toma en serio que hay otra realidad, al otro lado, que no es la misma, ¿no?.

Si la gira de *La Otra Campaña* derrumbó la barrera que separaba el Norte del Sur de México, en la siguiente etapa, que vamos a empezar por el Norte, pensamos nosotros que se va a borrar la frontera en los hechos reales, que se van a crear los puentes con los migrantes, con los chicanos, con todas las realidades que están del otro lado. Y no me refiero sólo a los de origen mexicano: también a los pueblos originarios de América del Norte, a la población de color, a los migrantes de otras partes del mundo —por ejemplo de Asia—, a la población anglo de bajos recursos, a todos esos que están ahí como diciendo “Y bueno, nosotros ¿qué onda?, estamos aquí en el hígado del Imperio, y lo único que nos queda es la solidaridad. Porque aquí todo es la televisión, todo es la droga, todo es una mierda”.

Nosotros pensamos que se van a construir esos puentes, y que es ahí donde tenemos que darle el espacio a la imaginación. Y si alguien tuvo del otro lado de la frontera, y de este lado de la frontera, la imaginación como para imaginarse que podía existir el otro como ente rebelde... pues entonces podemos imaginarnos un mundo que no tenga nada

que ver con este mundo actual, ni en las relaciones entre hombres y mujeres, ni en las relaciones entre generaciones, ni en la relación entre los seres humanos y las cosas, ni entre razas, por decirlo de alguna manera, o entre naciones y raíces culturales diferentes.

Por eso nosotros decimos que *La Otra Campaña* —ya refiriéndome no a la que se origine en el EZLN, sino a la que ya nace en el recorrido de la participación de todos—, va a ser una gran lección para el mundo, y que hay que saberla leer. Habrá que saberla leer con humildad, y eso no es lo que encontramos en los intelectuales que han hablado de *La Otra Campaña*.

Cuando no hay referencias, hay que crear

El Kilombo Intergaláctico: En Estados Unidos, tenemos un concepto que es el de “gente de color”, gente que por razones económicas ha sido forzada, ellos o sus antepasados, a vivir en Estados Unidos. Aunque son marginalizados y discriminados, no se consideran ex-nacionales —no son simplemente ex-mexicanos o ex-colombianos o ex-africanos—, pero tampoco se consideran a sí mismos norteamericanos. Mientras que algunos podrían tal vez tener una memoria profunda de su tierra, muchos no la han visto por más de cuatrocientos años, pero aún así no se identifican con el proyecto nacional norteamericano. Desde nuestra experiencia, reconocemos a una población creciente de gente des-nacionalizada, que nunca reconoció la construcción de una nación como un proyecto propio, porque nunca pertenecieron a la nación. Actualmente, vemos que en las comunidades marginalizadas de Estados Unidos y Europa esta subjetividad está creciendo, y creemos que va a jugar un papel importante en la construcción de resistencias contra el neoliberalismo global. En las

experiencias con las que ustedes se encontraron en el Otro Lado, y a lo largo de la frontera en general, ¿cómo vieron estas cuestiones, y cual es su posible rol en la construcción de La Otra Campaña y de la Sexta?

Subcomandante Insurgente

Marcos: El problema es la identidad. Eso que estás diciendo exactamente, lo decía también una compañera indígena de Oaxaca en Nueva York. Decía: “Es que yo ya estoy acá —y lo decía por video, porque no había podido pasar—, y acá voy a ser otra cosa, no voy a ser ni gringa ni india oaxaqueña, porque no voy a estar en Oaxaca, no voy a ser mexicana, voy a ser otra cosa”. Pero a ella no le preocupaba eso, y decía que así como no era nada, tenía un lugar en *La Otra Campaña*. Y nosotros pensamos que cuando uno dice “¿Quién soy?”, revisa el catálogo de la Sección Amarilla y dice “A ver, aquí debe estar mi referente”. Y no se le ocurre que el tema es que no hay referente, y que uno debe construirlo. El problema no es si uno es africano, o norteamericano, o mexicano, etc., sino que se esté construyendo su propia identidad, y se defina a sí mismo, diciendo 'Yo soy esto'.

La noción elemental de pueblos indios que consigue el Congreso Nacional Indígena (CNI) en los Acuerdos de San Andrés, dice que indígena es el que se autoproclama indígena, el que se autodefine indígena. No hay una prueba ni de sangre ni de nada, para ser indígena basta decirlo. Y así reconoceríamos nosotros, dice el CNI, que alguien es indígena. Pero si no hay referentes... Nosotros pensamos que en estas realidades, sobre todo en los sectores marginales, a los que se les ha escamoteado todo, o a los que se les han ofrecido opciones culturales que no les satisfacen, esto se ve claramente. Por ejemplo, se da mucho en el

caso de los jóvenes, en donde si la opción de rebeldía es la que ofrecen los medios de comunicación, pues mejor no... pues si tengo que escoger entre Britney Spears y Paris Hilton, mejor hago otra rebeldía. ¿O esa es la única forma de rebeldía? No, no lo es, y así empiezan a construir otra rebeldía, y una identidad, y se forman pequeños colectivos. “¿Pero ustedes qué son, anarquistas, zapatistas?”. “No, somos tal colectivo”.

Nosotros pensamos que en el caso de las comunidades y colectividades va a surgir esto. El mundo que vamos a construir todos no tiene por qué tomar como referencia las nacionalidades anteriores. Si un grupo norteamericano se construye una propia identidad y dice “Yo soy esto”, como se llame, está bien. Igual puede pasar en la frontera del sureste mexicano, unos indígenas que digan “nosotros no somos indígenas tzeltales ni tzotziles, somos indígenas zapatistas, nos construimos esa identidad, y eso ya no es algo que heredamos. Y en esa nueva identidad, hay elementos de que soy mujer, de que soy joven, de que soy indígena, y de que soy soldado —un soldado insurgente, por ejemplo—.

Por ejemplo, la mujer indígena que está en Nueva York, y que es golpeada por el marido y no puede ni hacer la denuncia, porque la policía la deportaría en vez de protegerla. Esa mujer dice: “Yo tengo mi realidad, y aquí voy a construir mi identidad con el hecho de que soy indígena, y de que vengo de Oaxaca, y con la realidad que estoy sufriendo como mujer, de que soy indocumentada, y con que aparte estoy trabajando en tal lugar”. Y sus hijos van a tener esa identidad, pero que va a ser diferente.

En los grupos que están en la frontera con México, hay algunos que dicen “Nosotros

somos chicanos”, otros que dicen que son mexicanos, otros que no son ni mexicanos, ni chicanos, ni norteamericanos, y se ponen un nombre y dicen que esa es su identidad cultural. Y así se visten, así hablan, esa es su música, y empiezan a construir una civilización, y su existencia no depende de los libros de historia, en donde los referentes son las civilizaciones romana, o azteca, o lo que sea. Hay una identidad propia, en cambio, y un desarrollo cultural, artístico, etc., que es propio también.

Nosotros decimos que en esa realidad que tú mencionas, y en la que, según me explicas, hacen trabajo ustedes, lo más probable es que esa gente se cree su propia identidad, y que no tengamos que decirles: “Bueno, defínete, ¿eres mexicano o no eres mexicano?”. Y hay quien te dice “¿Y yo estoy en la Sexta Internacional o en La Otra Campaña?”. Pues donde quieras estar, ya que no tiene nada que ver que estés en el otro lado. Este es un espacio transnacional.

Entonces nosotros pensamos que ahí lo que hay que hacer, más que hablar con la gente, es que hay que escucharla. Con preguntas y todo eso, que ellos empiecen a dibujar su perfil. “Bueno, mexicano no me identifico”, “africano no me identifico”, “norteamericano no me identifico”... “Tengo rasgos de todos ellos, pero tengo estos otros rasgos, y entonces me voy a llamar...”. Y que se pongan un nombre, pues, así como los chicanos se pusieron un nombre, y los cholos otro.

El problema no es la existencia de esa identidad, porque ella va a existir aún si no es nombrada. El problema es cómo se va a relacionar esa identidad dentro de sí, dentro de los que son parte de esa identidad; y también cómo se va a relacionar esa identidad con otras... Esa es la relación que nosotros queremos construir. El nuevo

mundo, donde esas identidades tengan lugar y nos relacionemos con ellas de estas formas...

Sobre los encuentros y los puentes

El Kilombo Intergaláctico: Más allá de la desterritorialización de las poblaciones, o de la reconstrucción de la nación, los zapatistas han dicho que ahora es el momento en el que necesitamos formas concretas de organización y resistencia transnacional. ¿Cómo imaginan una intersección posible entre el trabajo práctico del Kilombo Intergaláctico, de nuestro grupo, y la entidad de una nación mexicana futura? Por ejemplo: en formas de ciudadanía o de regulaciones laborales. Una cosa que nosotros hemos pensado al respecto es en el movimiento libre de personas, con una ciudadanía que se aplicaría a las mismas fronteras del Tratado de Libre Comercio de América del Norte. Como parte de La Otra Campaña, ¿qué es lo que el EZLN piensa respecto de estas posibilidades?

Subcomandante Insurgente Marcos: No está definido todavía. En realidad, la mayoría de la gente que está en la Sexta está también en *La Otra Campaña*. Y va a llegar el momento en que va a decir “este es mi lugar”. Pero está claro que la gente que tiene su horizonte histórico en Europa, va a plantear cosas diferentes a la que tiene su horizonte histórico en Australia, o en la Norteamérica de la costa oeste, o en la Norteamérica de la frontera, o en Belice, Ecuador, Bolivia, o en cualquier parte del mundo... Van a construir su identidad y sus perspectivas... El nuevo mundo, para un europeo del Estado español quiere decir unas cosas; para el ruso quiere decir otras cosas; para un norteamericano, otras; para un indígena quiere decir otras, y así va

cambiando... Pero lo que no hay, es lo que tú señalabas al principio: ese espacio para encontrarnos, para conocernos, porque ¿qué nos va a garantizar que la realidad que pueda construir una europea, tenga una relación con la que se vive en Norteamérica, o con la que se vive en las montañas del sureste mexicano, si no hay un espacio? O si el espacio va a ser solamente la solidaridad en el límite con la limosna, o sea, me acuerdo de que existes sólo cuando te están matando o te estás muriendo. ¿Y en qué momento se va a construir una relación de respeto, que es lo que tratamos de hacer en *La Otra Campaña*? Nosotros pedimos, pues, que nos apoyen, pero nosotros también podemos apoyar, aun con nuestras limitaciones y pobreza.

Entonces, en este espacio va a exponer sus ideas la europea del Estado español, o del país vasco, con la gente que está en Nueva York y que es migrante, pero que ya no es mexicana, y no es norteamericana aunque tenga los papeles... o con la mujer de la Junta de Buen Gobierno de la comunidad zapatista, o con la mujer de la costa de Sonora... Cada quien va a expresar en este sitio “mi mundo es así”, y lo va a ir construyendo, y el otro va a aprender no sólo a tener las ideas, sino también a crear los caminos de ida y vuelta para encontrarse.

¿Cuál es el presupuesto básico de un diálogo? El lugar común, dice que es un espacio donde se puede hablar y escuchar. Pero no es así. Porque eso sólo sería posible si hubiera un puente de comunicación estable, si hubiese una misma lengua. El presupuesto básico para el diálogo es reconocer la existencia del otro, respetarlo, y decir “me voy a relacionar con él”, renunciando de antemano, o ni siquiera pensando, en que tiene que ser como yo. Pues cuando “lo quiere hacer a su modo”, como decimos nosotros, ahí se chinga ese diálogo. Porque es

diferente la otra parte, y yo soy diferente. Entonces, si el problema ya no es quién manda, entonces podemos pasar a lo que sigue. Porque aunque haya semejanza en el lenguaje, en el entendimiento, no hay camino si no hay respeto, por más que sea la misma lengua.

Entonces, este es el punto básico que se trata de resolver en *La Otra Campaña* y en la *Sexta Internacional*. Cada quien va a decir dónde va a estar. Y lo más seguro es que el que está en la Sexta, diga “nosotros estamos en otra cosa”. Y de eso se trata, de que se vayan generando muchos y nuevos movimientos y esas cosas... Pero en ese trayecto se están conociendo, y están creando los puentes. El paso de la Comisión Sexta fue el pretexto para que otros se conocieran y construyeran los puentes, y esas relaciones se mantuvieron y se van a mantener, independientemente de que *La Otra Campaña* exista o no. *La Otra Campaña* puede desaparecer, o fracasar, o cambiar de nombre, pero estos puentes que hicieron que los Náhuatl de Jalisco hablaran con los Comca'ac y los Seris de Sonora, ya no tiene que ver con nosotros. Fuimos el pretexto —tuvieron que verse para arreglar que nosotros llegáramos—, pero ya está... Cuando fue la reunión en defensa del agua y de la Madre Tierra en Mezcala, que es a la orilla de la laguna de Chapala, ahí en Jalisco, cerca de Guadalajara, llegaron los Yaquis, que por lo regular es un grupo bastante más reacio a relacionarse con todos, no sólo con los mestizos... Entonces se empezaron a encontrar, y ya no depende de lo que *La Otra Campaña* diga, si se reúne la Plenaria o si la Comisión Sexta convoca... Eso empieza a ocurrir con *La Otra Campaña*, como empezó a ocurrir con la *Sexta Internacional*.

Entonces, el problema no va a ser cómo se relacione lo de la *Sexta Internacional* con lo

que vaya a surgir de *La Otra Campaña*, sino que el problema va a ser cuál es el lugar que vamos a construir entre todos nosotros. Y lo más seguro, es que no tenga nada que ver con lo que estamos viendo ahora.

La Otra Campaña que ahora ves, el movimiento trasnacional que ves ahora, es diferente al que viste en septiembre de 2005, aquí mismo en La Garrucha, porque en un año te puedo decir que cambió tanto... Cambió el protagonista, cambió el objetivo, cambió la palabra, el horizonte, cambió el paso, la compañía. Ahora sí que somos otros, y que nos hicimos en el camino.

La Otra Campaña que ahora ves, el movimiento trasnacional que ves ahora, es diferente al que viste en septiembre de 2005, aquí mismo en La Garrucha, porque en un año te puedo decir que cambió tanto... Cambió el protagonista, cambió el objetivo, cambió la palabra, el horizonte ...

El movimiento de movimientos y la generación del 94

El Kilombo Intergaláctico: Hay algo que hoy llamamos "Generación 94": mayoritariamente gente joven, pero también de otras edades, que han tenido su formación política por medio del discurso zapatista, recibido a través de redes informales o directamente en Chiapas. Esta gente, o estas redes han hecho, políticamente, algo como una diáspora zapatista, que ha tenido efectos profundos y recíprocos sobre otros movimientos y espacios: el movimiento alterglobalización, el Foro Social Mundial y los foros regionales, por ejemplo, en una izquierda que es reciente, global y que está comprometida a hacer "otra política", en organizarse sin hacer la política de los políticos. El impacto, desde nuestro punto de vista, ha sido fuerte. ¿Cuál ha sido el efecto de estos intercambios y de lo que podríamos llamar el nacimiento de una

diáspora del zapatismo en el territorio zapatista?

Subcomandante Insurgente

Marcos: Primero que nada, es el que menos se ve, pero es el que más se siente aquí adentro. Es que casi en el momento de arrancar, la presencia de todos estos grupos nos quitó el horizonte del fundamentalismo. O sea, una organización que tiene el 99.9 % de indígenas, tiene siempre la tentación de convertirse en un movimiento de raza, y sobretodo en el sureste mexicano, sobretodo en Chiapas, donde el odio y el rencor que ha cultivado el mestizo en el indígena

tiene siglos. Entonces, en el momento en el que una organización fundamentalmente indígena sale a la luz, y se reconoce como una fuerza —y no me refiero al impacto mediático, y en otros países—, o sea, en el momento en que nos vimos y dijimos "Somos un chingo y estamos organizados", su horizonte inmediato es convertirse en un movimiento de raza, o sea, el fundamentalismo... convertirse el movimiento zapatista en un movimiento contra otra raza —los indígenas contra los mestizos—, o entre razas.

Pero entonces, toda esta convivencia que hay con esto que ustedes llaman la 'generación del 94', inmediatamente nos abre... Nunca lo planteamos nosotros, pero sí era un riesgo que yo veía... Entonces, esa aparición y esa forma de relacionarse de la gente de otros colores y otras culturas con nosotros, inmediatamente nos abrió el mundo sin salir. E inmediatamente, nos

asomamos al mundo de otras culturas como nadie, y eso sin movernos de nuestras comunidades. Y entonces se da ese “háblame”, ese “muéstreme”, que para nosotros era desconocido como indígenas —¿quién nos iba a querer escuchar o mirar?—, y resulta que en todo el mundo había una generación, como tú dices, que quería vernos y escucharnos. Así, pues, empezamos a oír y a hablar, y empezamos a mostrarnos y a ver, a asomarnos al mundo por un montón de ventanas que son todos estos jóvenes... Se quiera o no, se produce en nosotros un efecto benéfico, porque no nos hace perder nuestra esencia indígena, porque estamos en nuestra cancha, estamos en nuestro terreno, y podemos asomarnos a lo demás sin perder nuestra identidad. Nos vamos asomando a otros horizontes y eso nos va cambiando, nos va haciendo entender, con un proceso casi natural, pedagógico, *sui generis*, que el mundo va más allá de nuestras narices, por muy narices que estemos; el mundo es mucho más grande, más rico, y vale la pena...

Entonces, el impacto que se produce hacia fuera es el que más o menos has señalado en la pregunta, pero el que se produce hacia adentro es la eliminación del fundamentalismo. Si no, tendrías aquí una guerra como la de los Balcanes. Primero contra los mestizos, y luego entre grupos, entre pueblos indios, y luego entre comunidades, porque así ha sido la historia.

La sobrevivencia del EZLN tiene que ver con que no ha caído en eso, y todo esto tiene también que ver con esto de habernos asomado a otros mundos, haciéndose grande nuestro corazón —y un corazón grande, no es capaz de mezquinarse—. Para ser mezquino hace falta tener el corazón pequeño, y las comunidades indígenas no lo tienen, por este contacto que han podido

construir. Entonces, la generación que viene después del alzamiento, es una generación que ya tiene esta riqueza, no es una generación que se ha formado en la montaña, como nosotros, aislados, en condiciones de vida muy pesadas, muy difíciles. Sino que se formaron en la resistencia y la rebeldía, pero encontrándose con otros, y con otros horizontes.

Cuando nosotros estamos en las montañas se derrumba el campo socialista. Nosotros salimos de las montañas sabiendo que no hay referente, que ya se acabaron, pues, los movimientos, y que la lucha armada se había acabado. Y estos compañeros, que eran niños y niñas cuando nos alzamos en armas, crecen, se hacen púberes, se hacen jóvenes y adultos ya en este mundo más grande, a pesar de que siguen estando en su comunidad. Si antes del 94, una mujer aquí donde estamos, decía: “Yo no conozco Ocosingo, yo sólo conozco aquí”, y estaba esa tentación de ¿cómo será Ocosingo, cómo será San Cristóbal?, Y qué bueno ir a México... en cambio, esta generación que ahora tiene los mandos en los Municipios Autónomos, o en las Juntas de Buen Gobierno, y los mandos medios en el EZLN, en la oficialidad, esa generación no tiene ese problema: creció en su comunidad, pero se ha ido asomando al mundo a través de todo esto, a través de la gente. Porque no es lo mismo ver Italia por un programa de televisión de la *National Geographic*, que ver Italia según como la cuenta la gente que está luchando en Italia. No es lo mismo ver a los Estados Unidos de Norteamérica a través de las declaraciones de Bush —cuando logra articular algo coherente, que son pocas veces—, que a través de gente que está luchando ahí, que se está organizando, sobre todo la gente de medios de comunicación,

que son los que vienen mucho acá. Te asomas al mundo de otra forma. Así como el México al que nos asomamos ahora, no tiene nada que ver con el México turístico. El mundo al que nos asomamos no tiene nada que ver con el mundo geográfico, o de la escuela; tiene que ver con esta gente que lucha.

Entonces son los dos grandes logros, o enseñanzas, o ventajas, que nos ha dado la generación del 94: evitar el fundamentalismo, y formar junto con nosotros a la nueva generación, que fue la que hizo la autonomía. Todo lo que brilló ahora en el *Encuentro Zapatista con los Pueblos del Mundo* es producto de esa generación, no de nosotros. Nuestra única virtud fue no estorbar; cosa que casi nadie hace.

¿Más allá de la resistencia? Todo

El Kilombo Intergaláctico: Esta generación reprimida por un capitalismo que no reconoce su realidad, y aburrída de las tácticas y objetivos de una izquierda que no tiene relación con su mundo, ha encontrado algo que la interpela en la *Geografía Revuelta*, el *Calendario Confundido*, la identidad del pingüino, el Pueblo jirafa, en la irreverencia institucional y en el respeto personal... Hay algo aquí que nosotros reconocemos, no tanto explícitamente pero sí intuitivamente, como el rechazo a la imposición de una medida universal del valor, es decir, al capitalismo. Esta generación ha lanzado una cantidad de proyectos e ideas sobre la autovalorización, a través de proyectos concretos, pero también en términos de una comprensión general de lo que significa decir "Vamos por todo" o "Para todos todo" o, como hemos visto grafiteado en varias partes, "Queremos todo".

Este deseo se ha desarrollado dentro de la

Cuarta Guerra Mundial, dentro de la economía globalizada que tiene a los Estados nacionales como fachadas de negocios del mercado mundial, dentro de la fragmentación de la globalización. Y esta gente, esta generación, está en todas partes.

Muchos de los que se han opuesto al movimiento de esta generación política, al movimiento de movimientos, aún insisten en que no existe un descontento generalizado contra los programas y los efectos del neoliberalismo. Nadie dice, sinceramente, que La Otra Campaña en México hizo que esta conclusión fuera imposible. Esto es, que en todos los lugares por los que pasó La Otra Campaña se encontró una constatación: la resistencia a las consecuencias devastadoras del capitalismo. Para nosotros, una de las virtudes innegables de La Otra Campaña, ha sido la tarea de poner estas resistencias en circulación, de volverlas visibles. Sin embargo, hay una segunda idea anunciada por el EZLN y demostrada en La Otra Campaña, que nos llamó la atención: que la resistencia no es suficiente para cambiar nuestra situación. Teniendo en cuenta que el EZLN ha sido muy claro en que La Otra Campaña no es un llamado a la lucha armada, y teniendo en cuenta las experiencias que han encontrado durante todo el 2006, ¿Qué imaginan como un más allá de la resistencia? ¿Rebelión? ¿Poder constituyente? ¿Una insurrección civil de masas?

Subcomandante Insurgente

Marcos: Esto tiene que ver con el parámetro de por dónde se valoran las cosas. En realidad, ¿cuál es el criterio que usa la gente que dice que no hay un sentimiento universal, en el mundo, de descontento con el neoliberalismo? Dicen eso, ¿por qué? Porque los gobiernos son neoliberales, y porque los gobiernos de izquierda no surgen.

Esos son los indicadores que tienen, para decir que la gente no está disconforme —si no, se manifestaría—, así dicen. Pero no. Nosotros decimos, en cambio, que la gente sí está disconforme, pero que no están los caminos, o los caminos que están no le satisfacen. Si en Norteamérica ser rebelde es ser del Partido Demócrata, mucha gente dirá “pues no, mejor aquí me quedo”; si en México ser rebelde es ser del Partido de la Revolución Democrática... Porque o eres demócrata o eres terrorista, o sea, sigues la lucha armada. Y en esta falsa dicotomía, mucha gente dice “no, ni soy del Partido Demócrata, ni soy de la lucha armada o la acción directa, como le dicen por ahí”. Eso no quiere decir que toda esa gente sea conservadora, o que no le esté afectando el neoliberalismo. Lo más seguro es que sea necesario otro camino, que no tiene que ver con la izquierda radical en ese sentido de la lucha armada, o de la izquierda reformista, en el caso de los que plantean sólo la cuestión electoral.

Nosotros decimos que no, que esa disconformidad existe en todo el mundo, que hay que encontrarla, que no tiene un canal de expresión, o que los canales de expresión que hay no le satisfacen. Y en el caso de la juventud, que es la mayoría de la población mundial, esto es cabal. Ni siquiera los parámetros de la moda, de la moda artística, se dan abasto. Por eso surgen nuevos movimientos, nuevos géneros musicales, porque los jóvenes no se sienten identificados, o porque al rato ese movimiento o género es cooptado, y entonces crean otro y otro... y así se va pasando.

Entonces lo más seguro, pensamos nosotros, es que si no se construye esa vía para que la disconformidad se manifieste,

pues ellos mismos se van construyendo otra forma de manifestarse... Y sigue faltando el lugar de encuentro. Nosotros decimos que no hace falta construir una rebeldía mundial, esa ya existe, se trata de construir ese espacio en donde toda esa rebeldía se encuentre, se muestre, se dé a conocer. Entonces los que dicen que no hay descontento en Estados Unidos de Norteamérica... pues no, sí que hay, pero no lo veíamos. O no lo veíamos porque no se mostraba, y no se mostraba porque no había lugar para mostrarse.

Entonces, nosotros decimos que ésta es la situación, y cuando decimos “queremos todo” hay una valoración no de la capacidad propia, sino de lo que uno está dispuesto a arriesgar. En el 94, en los Diálogos de Catedral, los representantes del gobierno nos decían que pedíamos mucho; y nosotros les decíamos que alguien que está dispuesto a morir se tiene derecho a pedir todo, o ¿cuánto vale la vida de alguien? Y es ahí cuando uno se pone en cuestionamiento cuánto vale la vida, qué vida quiero.

Nosotros, decimos que la resistencia bastaría para detener al afán de destrucción neoliberal... Pero se necesitaría una resistencia mundial, se necesitaría un esfuerzo tal que te tienes que preguntar “Bueno, si ya tengo toda esta fuerza, y da para más... ¿por qué me voy a conformar? Y ése es el problema entre el “algo” y el “queremos todo”. Porque queremos nada más no morirnos, de acuerdo, pero para no morirnos necesitamos una fuerza tal que nos lleve a la pregunta... En lugar de no morirnos, queremos vivir; ¿cómo? no sé, como quiera cada quien.

Nosotros decimos que este movimiento se tiene que englobar en la red internacional de resistencias, pero allí se va a preguntar si sólo

se trata de esto, de que no me cerque el ejército, de que no me persigan como mujer, de que no me criminalicen como joven, de que no me ataquen como pueblo indio, o si más bien se trata de que ya con esta fuerza que tengo, podría conquistar mi identidad como mujer. Porque el problema está en decir que ya con que me dejen en paz, basta. Y no es así, porque cuando se plantea esto, es también cuando uno se pone a preguntar qué más soy capaz de hacer. Porque siempre la política de arriba te va a decir “hasta aquí nomás”, nada más esto, que ya es un avance, si no vas a perderlo todo...”.

Y sobre las formas organizativas... Porque una cosa es que no sea lucha armada, y otra cosa es que sea no-violenta. El ejemplo es el de la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca. En Oaxaca no hubo lucha armada, pero sí hubo violencia, de los dos lados. Y la violencia popular, pues no la condeno, sino que saludo cómo se enfrentaron a la Policía Federal Preventiva, y cómo la vencieron varias veces. Y muchas voces les aconsejaron, y les están aconsejando, al movimiento de Oaxaca que ya se quede así, que ya avanzaron, que ya lograron algo. Pero los chavos, los hombres y mujeres que mantuvieron el movimiento, esos deben estar planteándose “¿Por qué?, ¿Por qué me voy a conformar con que no esté Ulises Ruíz y esté otro? ¿Por qué no me planteo ya quién va a ser gobierno, o por qué no me planteo incluso si va a haber gobierno?”. Unos decían “Nos están obligando a gobernar, ¡no caigamos en la trampa!”... Pero imagínate esto a nivel nacional o a nivel mundial, ¿por qué nos vamos a conformar con que los capitalistas, por lo menos, no destruyan la naturaleza? ¿O por qué vamos a exigir solamente que pongan buenos salarios, o que no estén tan altos los precios, o que ya no

fabriquen basura...? Porque la pregunta más bien es, ¿pero por qué tiene que haber alguien de ellos que haga todo esto? Todas estas preguntas son las que los sectores más radicales de la izquierda no electoral de México nos hemos planteado.

Pues nosotros no nos alzamos en armas para pedir que los finqueros paguen buenos salarios. No. Si estamos dispuestos a morir, ¿por qué no vamos a pedir que se vayan los finqueros y nos quedemos con las tierras? ¿Por qué pedir que nos pongan un buen Presidente municipal? Mejor, que se vaya el Presidente municipal y pongamos nosotros nuestro gobierno... Esa es nuestra fuerza: estoy fuerte porque estoy dispuesto a poner esto en la lucha. En *La Otra Campaña* decimos que los zapatistas son los fuertes, porque lo apostamos todo, y retamos a los demás, a ver ¿qué apuestan ustedes?, a ver el tamaño de las apuestas y así vemos el tamaño de la demanda.

Si los grandes movimientos, últimamente, que han volteado los gobiernos y han abierto la posibilidad de cambio en un país en las últimas décadas, han sido movimientos no armados, pero no han sido no-violentos tampoco. En el caso de Bolivia, de Ecuador y de Argentina, no fue lucha armada, pero tampoco fue un movimiento de flores... hubo enfrentamientos, choques, muertos, heridos... Eso es lo que nosotros apostamos a hacer; pero el problema no es ése, el problema es el “para qué”. Algunos dicen “para que gane un Partido”, y otros dicen “no, para que cambie una sociedad”. Y esa es la gran diferencia, y eso es lo que no entienden los que están pugnando para que *La Otra Campaña* se una con el movimiento de López Obrador. Pues no es lo mismo: ellos quieren cambiar de Presidente, quieren cambiar de gobierno; y nosotros no queremos cambiar al gobierno, lo que

queremos es otro país, otro mundo, y todo eso.

Construyendo comunidad en territorios liberados

El Kilombo Intergaláctico:

Para darnos un marco del “nosotros” que son ustedes, ¿puedes explicar la organización de los MAREZ (Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas) y su relación con la estructura militar del EZLN? ¿Cuántos Municipios Autónomos existen? ¿Cuánta gente vive en ellos? ¿Cuáles son las funciones principales de estos municipios?

La Primera Declaración dice que el EZLN va a avanzar, y va a liberar del gobierno opresor a los territorios sobre los que avance, y a implantar gobiernos civiles, democráticos, justos y libres. Eso no se da. Pero en 1994, en diciembre, casi un año después del alzamiento, se crean los Municipios Autónomos...

Subcomandante Insurgente

Marcos: Bueno, mira, todo esto nace con la *Primera Declaración de la Selva Lacandona*. La *Primera Declaración* dice que el EZLN va a avanzar, y va a liberar del gobierno opresor a los territorios sobre los que avance, y a implantar gobiernos civiles, democráticos, justos y libres. Eso no se da. Pero en 1994, en diciembre, casi un año después del alzamiento, se crean los Municipios Autónomos, pero dependiendo mucho de la estructura militar, porque estábamos como estacionados. Ahora iban a gobernar los civiles de las comunidades. Pero como es un movimiento todavía muy ligado al aparato político-militar, entonces ese aparato político-militar cumple funciones de gobierno; no es que los oficiales insurgentes dieran órdenes, pero los Comités sí. Entonces, durante ese tiempo, el Comité que debía representar a la organización, y

organizar al pueblo y representarlo para afuera, cumple las funciones de gobierno.

Y empiezan a haber problemas de justicia, de reparto agrario, etc., y todo eso queda así como en veremos, porque no se sabe en qué

va a quedar, porque en ese tiempo está lo del diálogo y todo eso. Cuando se ve que no va a ir por ahí, o que va a tardar mucho, se instalan los Gobiernos Autónomos, y ellos empiezan a tener un desarrollo disparado: mientras más cercano estaba del mando, más lento su desarrollo, y mientras más retirado del mando, más rápido su desarrollo. La distancia del mando militar los

obligaba a resolver sus problemas: mientras que vamos a preguntarle al mando qué hacemos... y entonces empiezan a resolver los problemas. Y lo primero que surge ahí es cómo son nombrados. Entonces se recurre a la tradición y los nombra la Asamblea. Y son gobiernos muy locales, geográficamente muy locales, que al principio no manejan Proyectos o recursos; sólo se dedican a resolver problemas de convivencia al interior de la comunidad; disputas por la tierra, repartos de tierras —recuerda que se tomaron las tierras y había que decidir cómo se repartían—, cosas de ese estilo.

Y conforme va avanzando la organización de esos Municipios Autónomos, se va viendo, precisamente, que donde no estamos nosotros directamente —los Comandantes y Comandantas— es donde tienen más avances. El lugar donde más avances hay en esa época es en Amparo Agua Tinta, el lugar que más alejado está, y que

para 1998, cuatro años después del levantamiento, ya tiene Registro Civil, ya hace casamientos civiles, registro de nacimientos y de muertes, una cosa que ningún otro lo hacía. Ya estaba gobernado, y le estaba dando identidad a la gente. Y también empieza a desarrollarse, aunque todavía muy asistencialmente, lo de la educación y la salud.

Entonces, conforme va avanzando esto, y el EZLN empieza a desprenderse de las labores del gobierno civil, se va dando más el desarrollo. Entonces el EZLN empieza a mandar la ayuda internacional que está recibiendo, todavía decidiendo él mismo, dónde y qué, porque el único que conoce la situación y todo el territorio todavía es el mando militar. Y luego ya empiezan a ofrecerse Proyectos productivos y eso, y entonces ya el mando dice “no, pues yo ya no sé”, y se van desarrollando ya las autoridades autónomas. Empiezan a crecer los Municipios Autónomos, aunque muy dispares. Pero se da la orden para que se emparejen, y para que no se metan los mandos en las decisiones civiles, y que se obligue a los compañeros a tomar decisiones. Si te preguntan qué hacer se les dice “no sé, no sé”, y entonces tienen que decidir ellos. Y luego se ve el problema del territorio... por qué un Municipio agarró un territorio... Son como 38 Municipios Autónomos, y deben andar, entre zapatistas y no zapatistas que reconocen a los gobiernos, en cerca de 300 mil indígenas...

Entonces se da esa relación, y viene el problema de que en un Municipio hay otro, ¿qué onda? Es la historia que cuenta Moy: cómo se hace la primera Sociedad de Municipios Autónomos, que es en la zona tojolabal, donde cuatro Municipios Autónomos dicen “Bueno, vamos a hacer proyectos que nos sirvan a los cuatro, y

juntamos la fuerza de los cuatro”. Empiezan con una bodega de maíz, porque ahí producen maíz, y el coyote llega y se los compra muy barato para venderlo muy caro, y entonces inician con una bodega para venderlo a un mejor precio, y el coyote se chinga. Entonces, se juntan los cuatro Municipios, hacen la bodega, y el coyote tiene que pagar el precio de la bodega, si no se queda sin maíz.

Entonces, viendo que si resulta ahí, lo que decimos es de hacer Coordinaciones en cada zona, donde se vea como lograr el equilibrio... Porque además está el problema de que los Municipios Autónomos Zapatistas primero sólo gobernaban para los zapatistas, sólo las bases de apoyo zapatistas los reconocían. Entonces, conforme avanza su estructura, gente que no es zapatista también acude a ellos como su gobierno legítimo... y el gobierno no debe ser sólo para zapatistas, sino para todo el que quiera. Entonces las Juntas de Buen Gobierno se crean para tratar de resolver problemas entre los zapatistas y los no-zapatistas. No-zapatistas es diferente a anti-zapatistas, pues ellos no son contras. Sí reconocen al gobierno zapatista y quieren un arreglo, pero no son de nosotros. Las Juntas también sirvieron para repartir los Proyectos y todo eso, y para que la sociedad civil tuviera otra interlocución, porque antes siempre era a través de los mandos militares; en cambio ahora, se trataba de que cada zona directamente empezara a hablar de estas cosas con las autoridades.

El siguiente reto era que no se hiciera un equipo permanente, una clase política zapatista. Entonces se dijo que no deben ser puestos fijos, que se tienen que estar turnando; y no se vale que el que sale agarre otro cargo, tiene que regresar a trabajar la tierra, porque eso es lo que garantiza que no haya clase política. Entonces, lo que pasó, es

que cada semana o cada quince días cambia la Junta. Eso fue un desmadre para la gente de afuera, porque hace el acuerdo con una Junta y cuando llega ya hay otra Junta; pero para los pueblos, eso ha desmitificado la labor de gobierno. Al rato de hacer las tortillas, voy a estar en el gobierno, y al rato, de vuelta a las tortillas. Entonces, aunque eso desespera mucho a ustedes —hablan con una autoridad y luego ya la cambiaron—, pues a nosotros nos ha servido mucho. Y ha sido como el detonante de los Municipios Autónomos.

Y el último elemento que agregaría es esta nueva generación que creció. Porque aparte de que se da este desprendimiento del aparato político-militar, aparte de que se da esta recuperación de los usos y costumbres para elegir democráticamente, para resolver los problemas por el diálogo, el consenso y todo eso, aparte de que se hacen rotativos los puestos y los cargos para que no haya corrupción, o se detecte rápido, aparte de todo eso, la generación que eran niños cuando nosotros nos desarrollamos, crece, y lo hace ya con otra educación, que es la educación autónoma, y ellos empiezan a tener cargos en esos Municipios Autónomos. Pero ellos ya son otros, ya no son los que se alzaron en armas, sino que son los que crecieron en la resistencia.

El Kilombo Intergaláctico: ¿Y la duración de los turnos, son decididos a un nivel regional?

Subcomandante Insurgente Marcos: Por zonas, más bien... Los de esta zona tienen una carencia, los de Altamirano tienen otra, los de los Altos, otra. Cada quien... ellos deciden con qué periodicidad, y eso tiene que ver con cómo se conciben a sí mismos, cuánto tardan en aprender, o la distancia que hay que recorrer para suplir a

los Municipios Autónomos... porque las Juntas de Buen Gobierno salen de los Municipios Autónomos. Y los Municipios Autónomos nacen de las comunidades. Así es como se va rotando todo.

El Kilombo Intergaláctico: Los sistemas de educación y salud autónomos, ¿también varían por zonas?

Subcomandante Insurgente

Marcos: Ajá. Salud, educación y agraria, la del problema de la tierra. Porque hay lugares que reparten de una forma, otros de otra, y hay lugares que no tienen tierras, como es el caso de Los Altos. Pero la educación que se da en la zona de Roberto Barrios es decidida ahí por los Choles, y no tiene nada que ver con la de La Realidad, que es de Tojolabales.

Yo soy nosotros

El Kilombo Intergaláctico: Hay otra reverberación entre movimientos, que es vista y oída en las máscaras y en el “Detrás de nosotros, estamos ustedes” de los zapatistas, que se ha convertido en “El otro soy yo” de los piqueteros, o en la recuperación del “Yo soy nosotros” de los Panteras Negras de Estados Unidos de los 70, o en el “Todos somos Atenco, todos somos Oaxaca” de La Otra Campaña, y en el “Nosotros somos todos los otros” de la comunidad transexual y de los “otros amores” adherentes a la Sexta Declaración. Esta ha sido una de las lecciones más importantes que el zapatismo ha dado: el cuestionamiento a la figura del autor individual, del sujeto individual y de la producción individual. Y, en combinación con ciertos movimientos y tendencias actuales como la del copy-left y las cooperativas de piratería de materiales artísticos, comunicativos e informáticos, estamos mostrando a otros que las historias son

colectivas, que el estilo es una producción comunal y que las ideas son la acumulación de la experiencia de muchos. Sin embargo, en muchas partes del mundo, incluido México, la subjetividad individualista es un gran obstáculo para la organización; mientras que, al mismo tiempo, en muchos lugares la gente ha aprendido a pensar y a producir en forma cooperativa, es aun difícil soñar colectivamente. ¿Cómo el zapatismo ve esta paradoja, si es que la ven así?

Subcomandante Insurgente

Marcos: Nosotros pensamos que la única garantía real de la individualidad, de la subjetividad, es el colectivo. El problema es cómo el colectivo se relaciona con sus partes: si les está imponiendo una homogeneidad, una hegemonía o si está respetando esa diferencia. Así como el colectivo exige el respeto con otros colectivos, en un movimiento más grande.

El hecho de que en *La Otra Campaña* haya miles de individuos, no quiere decir que no tengan un grupo, quiere decir que ningún grupo les satisface, que en ningún grupo se sienten respetados en su individualidad. Échale que la mitad de esos tres mil nomás estén orejeando o sean policías, y sólo mil quinientos sean auténticos: son unas mil quinientas personas, que podrían ser el colectivo más grande si se juntaran todos... Pero no encuentran un espacio donde digan “yo como individuo, con mis azotes, mis ventajas, mis defectos y **todo** eso, voy a tener un lugar en donde se me va a respetar”. Sólo piensan que el zapatismo no los va a incluir, pero va a abrir el espacio y no los va a olvidar. Nosotros pensamos que es cuestión de tiempo, para que esos individuos entiendan que es en el colectivo en donde se pueden lograr las cosas. Pero así también como pensamos que no son los mundos que nos

ofrecen, los únicos posibles, puede ser que no sean los colectivos actuales los únicos, también... Incluso, muchos colectivos se van a enfrentar o se están enfrentando con esos problemas: se van, pero no por diferencias políticas, sino porque no hay un espacio para su individualidad. Y el individuo-individuo, pues no, no existe; ése es el mito del capitalismo. El individualismo, en realidad, es la negación de la individualidad y la subjetividad.

Nosotros decimos que *La Otra Campaña* es ese colectivo grande en donde los individuos si están identificados... “Yo no estoy dispuesto a juntarme con ese, pero sí estoy dispuesto, por esta causa, a hacer tal cosa...”. Y este es el espacio para hacerlo... “Yo pinto, yo canto, o pinto bonito, o grabo, o hago un volante, pero no voy a hacer nada más, no voy a reuniones y todo eso...”. Pero este gran espacio, garantiza que mi acción individual se hace colectiva, dentro de una causa. Esto es de lo que necesitamos convencer al resto del mundo: el hecho de que el único lugar en donde vas a ser tú mismo, lo que tú consideres, es dentro de un colectivo que te garantice ese respeto, y al que tú le garantices el respeto. Y en este caso, tu compromiso no es con una estructura organizativa, sino que es con una causa.

En el caso de grupos y colectivos, además, el compromiso es con una estructura organizativa... Si yo estoy con una causa, y además estoy en esta estructura organizativa, y además me comprometo a respetar sus formas de decisión, de trabajo, etc. Hay gente que no le interesa eso, porque le interesa que su esfuerzo vaya con una causa. Pero aún así, nosotros pensamos que en el mundo este que estamos soñando, en esta gran sociedad de sociedades, o colectivo de colectivos que será el mundo, sólo ahí es donde el individuo va a poder ser sin esas

crisis de identidad de “¿quién soy, adónde voy?”, etc. En todo momento va a poder decir quién es, y va a tener la posibilidad, en todo momento, de decidir qué quiere hacer.

Todos los Imperios parecen invencibles...

El Kilombo Intergaláctico: Muchos te han preguntado por el análisis de la actual situación nacional. Queremos aprovechar esta oportunidad para preguntarte también sobre este momento a nivel global. Tenemos en la cabeza algunas cosas en particular, primero, la guerra en Irak, la cual, desde toda perspectiva, es un fracaso, y el consecuente derrumbe del poder y la popularidad de Bush en Estados Unidos; dos, la llegada al poder de varios gobiernos que se autoproclaman progresistas en América Latina; y tercero, el crecimiento económico y político de varios países que fueron considerados como marginales, como China, India o Brasil. ¿Cómo ves este fenómeno? ¿Ves en ellos, o fuera de ellos, algún signo de esperanza? ¿Cuál podría ser el punto de partida para analizar estos fenómenos desde una perspectiva “desde abajo”?

Subcomandante Insurgente

Marcos: Bueno mira, todos los Imperios o todas las grandes opresiones mundiales parecían ser invencibles en la víspera. El Imperio Romano, por poner un ejemplo, el nazi-alemán, y ahora el norteamericano. Y más en general el Neoliberal, como le decimos nosotros a esta etapa del capitalismo. El hecho de que recurra cada vez más a las guerras, para dirimir lo que antes dirimía por invasión de capitales, oculta que la esencia sigue siendo la misma.

Cuando empieza la guerra de Irak, el movimiento electoral de izquierda de Francia decía “Qué estúpidos son los norteamericanos, podrían tronar a Hussein

y conquistar Irak, dándole préstamos: que el FMI lo endeude, e inmediatamente va a tener a Irak y a todo Medio Oriente de rodillas...”. Pero a los que decían eso, y a los intelectuales europeos, se les olvidaba que la guerra es esencial al capitalismo, que la destrucción es esencial al capitalismo, que la guerra es una industria que genera ganancias al capitalismo. Y en este caso, no se trataba de dominar Irak sino que se trataba de generar ganancias... y la forma de generar ganancias es mediante una guerra.

Como en Vietnam, como en otras partes, el gobierno norteamericano se está dando cuenta de que no importa la tecnología militar y el número de hombres, para conquistar un territorio. Que sólo es posible conquistar un territorio, si se lo destruye totalmente, y la destrucción total no estaba en sus planes, todavía. De esto resulta que no bastaba acabar con Hussein y con el ejército de Irak, sino que había que acabar con todo el pueblo iraquí para derrotar a la resistencia... pero ahí aparecen las grandes empresas que se instalan allí, que dicen “Pero, un momento, ¿y dónde está el mercado? Un mercado desértico de compradores y vendedores no me sirve, ni siquiera como planta productiva, pues voy a tener que importar de todos lados a los trabajadores, pero también a los compradores”.

Entonces es esta lógica absurda del capitalismo, la que tiene que hacer la guerra para hacer ganancias, y luego tiene que detener la guerra para que esas ganancias se logren. Esto está llegando a su límite en Irak, si lo vemos por arriba.

Es el caso del otro Coloso que está surgiendo, y que está poniendo en alerta a los gringos... Resulta que la expansión de la economía china está generando un mercado

de millones, y todos se preguntan quién va a construir esas casas, quién les va a dar de comer a esos millones. Y es que el gobierno chino planea concentrar la población, porque es muy grande, en grandes metrópolis. Entonces algunos dicen “¿Quién va a ser la empresa constructora de esas metrópolis?”. Porque es ahí donde están las ganancias... Y hacerle la guerra a China es impensable, ¿no? ¿Porque es el doble de territorio y de gente! Entonces dicen “estamos empantanados en Irak, y allí está el mercado, y además están los japoneses...”. Todos dicen que ahí hay una gran masa de gente, que necesitan que les vendan cosas que los chinos no tienen. Un mercado infinitamente superior al que se abrió con el derrumbe de la Unión Soviética. En ese caso, resultó mejor que si hubieran derrotado militarmente a la Unión Soviética, porque el mercado quedó intacto, o sea los consumidores y productores. Entonces, digamos que a grandes rasgos se ve esto. Como en el neoliberalismo la lucha es por el mercado, no importa la destrucción, el razonamiento es de ganancia; entonces cuando deje ganancia una guerra, van a hacer una guerra, y cuando deje ganancia dejar de hacer una guerra, van a dejar de hacer esa guerra.

Y por otro lado están las tendencias de allá abajo, que están subterráneas, dispersas. Porque evidentemente, para convencer al gobierno norteamericano no bastan las empresas, sino también el movimiento de la resistencia iraquí, como ocurrió en Vietnam y en otras partes.

En esta gran lucha por el mercado —son empresas que están peleando por el mercado—, y en esta gran lógica de la ganancia, está quedando algo de sobra, algo que sobró, que es la clase política. “A los políticos de antes, ¿para qué los queremos?

¿Para qué, si una empresa puede funcionar mejor? ¿Para qué los Partidos políticos, si podemos poner el Presidente que queramos?”. Porque a lo mejor nadie se acuerda, pero Bush llegó al poder por un fraude electoral, en el país que se proclama el país de la democracia. Se llegó a la presidencia sin tener la mayoría de los votos... Y las Naciones Unidas, es hoy un lugar para poner dinero y exentarlo de impuestos. Entonces, ¿qué hacemos con los políticos? El problema es que los grandes empresarios dicen “Bueno, ustedes díganme por qué no debo sacrificarlos, hagan méritos”, y ahí empieza la disputa por quién va a administrar mejor esa crisis.

Y resulta que ahora el gran poder no se conforma con las propuestas de derecha. Si hay una propuesta de izquierda que le garantiza una mejor administración, va por ella. Hace como una década, estaba por llegar al poder, creo que en Uruguay o en Paraguay, alguien de izquierda, y a alguien del Banco Mundial le preguntaron, “Pero, ¿no hay problema?”, y el tipo decía, “No, si es una buena administración de nuestra política económica, que sea la idea que sea”. Y en efecto, a partir de diez años a la fecha, han ido llegando gobiernos que han resultado unos excelentes administradores.

Y Lula es el mejor ejemplo de que es mejor una administración con mano izquierda, en América Latina. O sea, ningún país de América Latina tiene tantos éxitos económicos para los de arriba, como Brasil, que hoy es gobernado supuestamente por la izquierda. Entonces, digamos que esta opción va a seguir apareciendo cada tanto.

Y nosotros pensamos que eso iba a suceder también en México... Pero parece que la distancia del poder de López Obrador espantó a la gente, a los grandes del dinero,

pues si hubieran puesto uno así más prudente, lo hubieran dejado, uno que no sea tan avorazado.

Entonces vemos que en todo el mundo, en la escala mundial, pues, la tendencia de arriba es por la lucha de los mercados, ya no sólo en Norteamérica, sino que está apareciendo otra vez el poder económico europeo, que se ha consolidado después del surgimiento de la Unión Europea, y el resurgimiento de Japón, y ahora los chinos, que están diciendo “Aquí estamos, y necesitamos quién nos venda”, y haciendo el cálculo de que pase lo que pase, ellos van para arriba como poder económico, que pueden comprar y vender, y que en determinado momento van a decidir por toda la geopolítica de todo ese hemisferio.

Pero, por otro lado, están también estos todavía chispazos de rebeldía que aparecen nacionalmente, y que luego tienen grandes destellos en otras partes del movimiento de los altermundistas, y que todavía aparecen como muy pequeños o muy dispersos frente al gran poder mundial. Pero así es la historia. En la víspera de la caída del Imperio Romano, la aparición de los pueblos bárbaros era considerada como algo que estaba por allá lejano, nada de qué preocuparse. Y de hecho el Imperio Romano así reaccionó, hasta que cuando se dieron cuenta, ya no quedaba nada.

El problema, pensamos, es que además de ir construyendo la red que haga posible una vinculación mundial, una red mundial... debemos ver que cuando todo esto empiece a

resurgir desde abajo, simultáneamente debe haber una discusión y una propuesta de “¿y luego qué?”. Porque si no respondemos a esa pregunta, volveremos a lo de antes. Aquí hago un pequeño paréntesis: si no se hubiera hecho la pregunta de después del movimiento contra la guerra en Irak... El “¿y ahora qué?”, el “¿y luego qué?” es lo que permite que la historia no se repita...

Porque puede hacerse un movimiento mundial, pero sin una alternativa, y entonces puede pasar que se construya algo igual o peor, que eso es lo que ha pasado antes en la historia mundial. No siempre podemos decir que es cierto que el mundo que surge del mundo destruido es mejor. Así como el mundo que hicieron los españoles, después del mundo azteca

que ya era muy malo, no fue el mejor. El problema es que no hagamos una cosa igual...

En una entrevista me preguntaban cuál es la pesadilla de Marcos: la pesadilla sería que después de todo, terminaríamos igual, que volviéramos a hacer lo mismo con otro nombre, que los pueblos indios en México fueran libres a costa del sometimiento de los mestizos. Esa es una pesadilla... Porque eso sería cambiar de protagonistas, y lo que nosotros queremos es cambiar de rumbo, que haya mestizos e indígenas, cada uno a su modo, y no uno encima del otro. Porque finalmente, la pesadilla es que ganáramos y perdiéramos, que ganando lo que quisiéramos, hiciéramos lo que no queríamos hacer...

Y Lula es el mejor ejemplo de que es mejor una administración con mano izquierda, en América Latina. O sea, ningún país de América Latina tiene tantos éxitos económicos para los de arriba, como Brasil, que hoy es gobernado supuestamente por la izquierda.

¡Aquí estamos cabrones!

El Kilombo Intergaláctico: ¿Cómo ves la importancia, desde la perspectiva de La Otra Campaña, del creciente movimiento migrante en Estados Unidos? ¿La marcha del 1º de mayo del año pasado, en varias ciudades norteamericanas —que, debemos decirlo, fue la manifestación más grande en la historia de Estados Unidos—, tuvo alguna resonancia en el zapatismo? ¿Cuáles crees que pueden ser los fundamentos para una imaginación común entre este movimiento y el zapatismo?

Subcomandante Insurgente

Marcos: Ese movimiento es el mejor ejemplo de que “las cosas no son hasta que son”. Porque si tú recuerdas el manejo de todos los medios de información, incluso los más de izquierda, la imagen que nos estaban dando de Norteamérica era que la gente del otro lado estaba preocupada por si iba a tener derecho al voto o no, y por quién iba a votar... Estaba con eso de que si el Senado iba a aprobar el voto del exterior, y si se iba a poder hacer campaña y eso; los corresponsales y los medios de comunicación, decían que los compatriotas y los movimientos estaban preocupados por eso. Y luego, de pronto estalla la gran marcha; ahí todos decían “y claro, se veía venir”, pero no era cierto, no se veía venir eso, porque no había nada que dijera que iba a pasar eso. Yo creo que entre los sorprendidos estaban los mismos migrantes.

Yo creo que la reacción del poder, de cooptar y controlar lo más que se pueda a los líderes invisibles, aparentemente les dio resultado. Y digo aparentemente, porque es el mismo caso de Oaxaca: parece que es como que se acaba un movimiento, cuando en realidad las lecciones que dejó ahí quedaron, o cuando allí sigue algo que está

gestándose, y que va a volver a surgir. El problema que plantea el gran movimiento migrante, con todas sus diferencias, es el que está planteando La Otra Campaña, y que lo resolvía la niña esa que decía “Aquí estamos”. El problema no es “¿qué van a hacer con nosotros?”, el problema es que “aquí vamos a estar” y que “queremos esto”; no es el problema si nos vamos a ir o nos van a regresar. Hay que hacerse a la idea de que “aquí estamos”, que esta es nuestra identidad, la que sea y la de cada quien. Y el mundo tiene que hacerse a la idea de que “yo voy a existir y aquí estoy”.

Nosotros pensamos que ahí es donde se da este puente, que el gran movimiento, independientemente de sus filiaciones políticas o sus identidades, tiene en La Otra Campaña o en la Sexta Internacional, el espacio para encontrarse con otras realidades. Porque los que eventualmente se acerquen a nosotros, para tener un aval político o para hegemonizar al resto del movimiento de migrantes en Estados Unidos, les decimos “no; no nos interesa eso, ni darles el aval político a nadie”. Este es el espacio para que ustedes se conozcan con los pueblos indios que son parte de aquí, con los O’odham, los Kiliwa y los Kumiai, que también tienen gente pues del otro lado, y con los zapatistas, y con los Náhuatl o los Zapotecos, pues, con todos. Este es el espacio para que se encuentren. Y así como el Zapoteco de Oaxaca va a decir “yo soy Zapoteco de Oaxaca”, pues el otro va a decir “yo soy el Zapoteco de Nueva York”, y así reconocerse.

Si fue posible que decenas de indígenas en las montañas, estuvieran preparando durante diez años un lanzamiento, y nadie se diera cuenta, y allí no hay comunicación... Y cómo fue posible que hayan salido cientos de

miles de migrantes en las ciudades, allí donde hay tantas formas de comunicación, y que no se hayan dado cuenta... los periodistas pues, los editorialistas, los analistas, o la CIA y el FBI... cómo puede ser que se gesticule eso, porque no salieron diez o veinte, y si dicen que en los Estados Unidos una marcha grande es de diez mil o cinco mil gentes, que ya eso es muy grande. Pues qué servicio de inteligencia tienen para no haberse dado cuenta... A nosotros nos tiene tranquilos toda esa realidad porque... en el 94 nos decían “oigan, ustedes si siguen adelante, y crecen, los gringos no lo van a permitir, va a ser como Vietnam”, y yo les dije “no; México queda más lejos de Estados Unidos que Vietnam”. Pues es que ahí estamos: estamos adentro de Estados Unidos, ya había millones de mexicanos, y eso que no había tantos entonces como ahora. O sea, que no puedes atacar y nada más... no puedes decir “no, allí hay unos amarillos, chinos, horribles, que nos quieren hacer daño y vamos a atacarlos” —y aun así, muchos no se tragaron esta mentira—. Así que no puedes decir ahora “vamos a atacarnos a nosotros mismos”, pues no. No es tan fácil.

Amor: una política

El Kilombo Intergaláctico: Muchas veces dijiste que este movimiento es la más grande lección de amor que estas tierras han visto. Otra vez, en Tijuana, dijiste que el EZ prefiere usar la palabra “respeto” en vez de “amor”. Este concepto, amor o respeto, ¿cómo lo conceptualizas políticamente, tal vez como el concepto político más importante de nuestro tiempo: el concepto de que no falta nada?

Subcomandante Insurgente Marcos: Bueno, lo que nosotros decimos es

que el problema del amor es un problema de respeto. No pensamos al amor como posesión o propiedad. El fundamento de una relación cualquiera —no sólo en una pareja, sino también entre las personas—, tiene que partir del respeto, si no se convierte en una relación de dominio o de destrucción, tarde o temprano. El problema es el respeto al otro. A la hora en que los zapatistas decimos que amamos a la tierra, es que la respetamos, y buscamos lo mejor para ella, no según nuestro criterio, sino según lo que nosotros entendemos de ella misma. No es lo mismo que decir “Yo te amo y quiero lo mejor para ti, pero según lo que yo pienso que es lo mejor para ti...”. Eso no es el respeto, pues hay que respetar qué piensa cada quien. Entonces, esta es la lectura que uno hace, y es donde uno comete errores o aciertos. En este caso, es la lectura que como pueblos indios zapatistas hacemos de la tierra.

También, cualquier relación política que no se base en el respeto, es una manipulación. Bienintencionada o malintencionada, pero a nosotros no nos importa, porque sigue siendo una manipulación. Si no respetas el pensamiento del otro, si no respetas su palabra, si no le hablas claro, entonces no lo estás respetando, y lo estás manipulando. Había una compañera que preguntaba: “y bueno, pero los zapatistas en realidad eso de que lo hacen pacífico, es sólo una estrategia ¿verdad?, ¿En realidad están pensando en la lucha armada?”; y yo le respondía “¿tú crees que nosotros vamos a ser deshonestos con la gente, que vamos a estar hablando de lucha pacífica, mientras preparamos una lucha armada?”. Eso sería no respetarlos, sería manipularlos. Y no podemos construir una relación política así. Sí podríamos hacerla, pero no es la que nosotros queremos, la de

nuevo tipo. Si vas a hacer algo, sea malo o bueno, lo tienes que decir claramente. Y la gente que esté contigo, que te apoye o que sea tu compañera —no sólo que te apoye, sino que se apoyen mutuamente—, tiene que saber lo que tú le dijiste claramente, y que no la engañaste o manipulaste. Y para poder hacer eso necesitas respetarla. Y para poder respetarla, necesitas conocerla.

Nosotros no podemos construir una relación de respeto con el movimiento chicano, o con el movimiento mexicano del otro lado, o el movimiento de migrantes, o el movimiento de la gente de color, o el movimiento de las identidades que vayan a surgir —pienso en las comunidades de origen asiático, que ya tienen su propia lógica en Estados Unidos—, si no las conocemos. Nosotros decimos que no se trata de hacer una presentación, o de que nos enviemos cartas, sino que se trata de crear un espacio donde podamos presentarnos y conocernos, donde podamos decir “yo soy y aquí estoy, y éstos son mis problemas, y te lo digo para que me conozcas, no para que me tengas lástima, o me admires, o para que aprendas de mí”. No se trata de ese afán de dependencia, sino que se trate de un “mírame: este es mi rostro; te guste o no te

guste, es mi rostro”. Así, se puede producir una relación de respeto. Esto es lo que nosotros decimos que es una muestra de amor: el respeto.

Y además, es lo más difícil de construir en estos tiempos, junto con la subjetividad que decíamos... Es difícil, en el capitalismo, construir una relación de respeto, y no sólo entre dos, sino también en un colectivo, en una sociedad, en una nación mucho menos... ¿Qué respeto puede tener el maestro por el alumno, el vecino por el vecino, y así, si no hay nada que te esté diciendo, en la sociedad, que es posible construir una relación sólida de respeto? Pero nosotros creemos que la única relación sólida que se puede construir, es la que se basa en el respeto.

Y eso es lo que queremos hacer, lo que estamos aprendiendo, con relación a la tierra, a los grupos indígenas, a los estudiantes y jóvenes que conocimos en la gira, a los migrantes, a los campesinos sin tierra, a las mujeres, etcétera. Nosotros decimos que, si en todo caso estamos oyendo mal, o entendiendo mal, en lo que sí estamos de acuerdo, es en que se necesita un espacio en donde podamos escucharnos.





Leer a Frantz Fanon en el siglo XXI¹

Imago Mundi

Imago Mundi

Imago Mundi

Imago Mundi

Imago Mundi

Frantz Fanon nació en Martinica, en 1925, y murió de leucemia, demasiado joven, en 1961. En 1952, siendo ya médico y psiquiatra, publicó su primer libro, *Piel negra, Máscaras blancas*². Se trata de una obra notable, que tuvo algún impacto en los círculos intelectuales de la Francia de aquellos tiempos. Era en verdad un grito de alarma apasionado, para expresar su “experiencia como hombre negro sumergido dentro de un mundo blanco”, palabras que Francis Jeanson, autor del Prefacio, utilizó para sintetizar el tema del libro.

Fanon dice en la Introducción, que superar la alienación del hombre negro, exige más de lo que Freud nos había dado y propuesto en su obra. Porque Freud había defendido la necesidad de pasar de una explicación filogenética a una explicación ontogenética, mientras que de acuerdo con Fanon, lo que era en verdad necesario era más bien una explicación sociogenética, aún cuando él reconocía las limitaciones de este tipo de explicación, recordándole al lector: “pertenezco irremediablemente a mi propia época” (Fanon, 1971, 10).

La época de Fanon eran los años cincuenta del siglo XX. El libro tuvo una segunda vida en inglés, treinta años después, momento en que se transformó en un texto central del canon posmoderno. Pero ese escrito de Fanon no era, de ninguna manera, un

llamado hacia la reivindicación de una política de la identidad. Muy por el contrario. En la página final del libro, el autor hace una declaración muy clara respecto de las razones por las cuales no debe de seguirse tal tipo de política:

La desgracia del hombre de color, es la de haber sido esclavizado.

La desgracia y la inhumanidad del blanco, son las de haber matado al ser humano en cualquier lugar.

Y siguen siendo, todavía hoy, el hecho de organizar racionalmente esta deshumanización. Pero yo, un hombre de color, en la medida en que se me vuelve imposible existir absolutamente, no tengo derecho de encerrarme en un mundo de reparaciones retroactivas.

IMMANUEL WALLERSTEIN/LEER A FRANTZ FANON EN EL SIGLO XXI



IMMANUEL WALLERSTEIN/LEER A FRANTZ FANON EN EL SIGLO XXI



¹Este texto fue publicado originalmente en portugués, en la *Revista Crítica de Ciências Sociais*, núm. 82, Coimbra, Portugal, septiembre de 2008, pp. 3 – 12. *Contrahistorias* lo rescata ahora para sus lectores, en el ánimo de promover la recuperación sistemática de los aportes de los pensadores críticos anteriores, como en el caso de Frantz Fanon, así como de las tradiciones de pensamiento que han alimentado a los movimientos rebeldes de las épocas pasadas. Esta traducción ha sido autorizada por el propio Profesor Immanuel Wallerstein, miembro de nuestro Comité Científico Internacional, al que agradecemos aquí públicamente esta autorización. La traducción del portugués al español es obra de Carlos Antonio Aguirre Rojas.

²Frantz Fanon, *Peau noire, Masques blancs*, Ed. Du Seuil, Paris, 1971.

Yo, hombre de color, quiero sólo una cosa: Que nunca el instrumento domine al ser humano. Que termine para siempre la subyugación del hombre por el hombre. Es decir, de mí por parte de cualquier otro. Que me sea permitido descubrir y querer al ser humano, en cualquier lugar en que éste se encuentre.

En el fondo el negro no existe. De la misma manera en que el blanco no existe tampoco. (Fanon, 1971, 187).

En Francia, donde el autor vivía en esta época, los años cincuenta fueron dominados por la Guerra de Independencia de Argelia, que comenzó en 1954 y terminó en 1962, un año después de la muerte de Frantz Fanon. En 1953, él fue nombrado Director del Servicio de Psiquiatría en el Hospital de Blida, en Argelia. No tardó en sentirse sublevado con las historias de torturas que sus pacientes argelinos le contaban. Así, siendo ya un simpatizante de la causa argelina, renunció a ese puesto y se fue para Túnez, para trabajar de tiempo completo en apoyo del Gobierno Provisional de la Revolución Argelina (GPRA). Escribió muchísimos textos para El Moudjahid, el periódico oficial de la Revolución. En 1960, el GPRA lo envió como Embajador para Ghana, que en aquellos años era el centro efectivo del movimiento por la unidad africana. Fue en la ciudad de Accra, en Ghana, que me encontré con él en 1960, y fue ahí que tuvimos largas discusiones sobre la situación política mundial.

Fanon sufría de leucemia, y fue primero para la Unión Soviética y después para los Estados Unidos, para someterse a tratamientos que, finalmente, se revelaron como poco fructíferos. Pude conversar con él en el hospital, en donde tuvimos discusiones centradas en torno al

movimiento de los Panteras Negras, que estaba en ese momento naciendo dentro de Estados Unidos, y con el cual él estaba fascinado. En su último año de vida, Fanon se dedicó principalmente y con toda su fuerza, a escribir el libro que fue publicado póstumamente bajo el título *Los condenados de la tierra*². El libro iba acompañado de un Prefacio famoso de la autoría de Jean-Paul Sartre, que Fanon consideraba un texto brillante. El título, evidentemente, está sacado del primer verso de 'La Internacional', el himno del movimiento obrero mundial.

Fue este libro, y no el primero, el que le granjeó a Fanon una reputación mundial, incluyendo naturalmente a los propios Estados Unidos. El libro se convirtió casi en una Biblia para todos aquellos que estaban comprometidos en los varios y muy diversos movimientos que culminaron en la revolución mundial de 1968. Después de apagadas las llamas de 1968, la obra de Fanon fue apartada hacia un espacio menos turbulento. Y al final de los años ochenta, varios movimientos de los llamados del pensamiento poscolonial y también movimientos reivindicadores de la identidad, descubrieron el primer libro, al que le prodigaron una enorme atención, en gran parte, sin comprender lo que Fanon quería decir en dicho libro. Pues fuese lo que fuese Fanon, es seguro que él no era un pensador posmoderno. En lugar de eso, podría más bien ser caracterizado como teniendo una parte de freudiano-marxista, otra parte de marxista-freudiano, y en lo fundamental, como una persona que estaba completamente empeñada en los movimientos revolucionarios de liberación.

La última frase del libro *Piel negra, Máscaras blancas* es la siguiente: "Mi último ruego: cuerpo mío ¡haz de mí siempre un



²Frantz Fanon, *Les damnés de la terre*, Ed. La Découverte, Paris, 2002.

hombre que pregunta!” (Fanon, 1971, 188). En este mismo espíritu del preguntar, es que presento mis reflexiones sobre la utilidad del pensamiento de Frantz Fanon para el siglo XXI.

Al releer sus libros, hay dos cosas que me llaman la atención: la primera, es la medida en que se hacen declaraciones muy altisonantes, en relación a las cuales Fanon parece estar muy seguro, sobre todo cuando es crítico en relación con los otros. La segunda, es que estas declaraciones son normalmente seguidas, a veces varias páginas más adelante, por una formulación en la cual Fanon nos da sus propias incertidumbres sobre la mejor manera de continuar, o sobre el modo como se puede conseguir o lograr lo que él está planteando.

También me llama la atención, como le llamó a Jean-Paul Sartre, el grado en el cual estos libros no se dirigen, de ninguna manera, hacia los poderosos del mundo, sino más bien a los “condenados de la tierra”, una categoría que para el autor coincide en gran medida con la de “las personas de color”. Fanon está siempre enfurecido contra los poderosos, los que son, en su opinión, al mismo tiempo crueles y condescendientes. Pero está todavía más enfurecido con las personas de color, cuyo comportamiento y actitudes contribuyen a mantener el mundo de las desigualdades y de la humillación, y que muchas veces se comportan así, sólo para obtener unas pocas migajas para ellos mismos.

Trataré entonces de organizar mis reflexiones, en torno de lo que juzgo son tres dilemas centrales para el propio Frantz Fanon: el uso de la violencia, la afirmación de la identidad, y finalmente la lucha de

clases.

Lo que dio a Los condenados de la tierra tanta fuerza, y atrajo tanta atención —admirativa y también condenatoria—, fue el primer párrafo de su ensayo inicial, titulado “De la violencia”:

Liberación nacional, renacimiento nacional, restitución de la nación al pueblo, Commonwealth, cualquiera que sean las rúbricas utilizadas, o las nuevas fórmulas introducidas, la descolonización es siempre un fenómeno violento. (Fanon, 2002, 39).

Inmediatamente y de manera casi inevitable, el lector se pregunta a sí mismo si esta es una observación analítica, o si es más bien una

recomendación política. Y evidentemente, la respuesta puede ser que la intención es que sea las dos cosas a la vez. Tal vez el propio Fanon no está muy claro respecto de cuál de los dos sentidos tiene prioridad. Y tal vez esto, para él, no tiene importancia. La reacción de los lectores a este ambiguo párrafo inicial, es sin duda más función de la psique de cada lector, que de la del propio autor.

La idea de que una transformación social fundamental no ocurre nunca sin violencia, no era nueva. Era parte de las tradiciones emancipatorias radicales heredadas del siglo XIX. Estas tradiciones, afirmaban todas ellas que los privilegiados nunca ceden el poder real tranquila y/o voluntariamente; el poder les es siempre arrancado. Esta creencia constituía, gran parte de aquello que definía la diferencia que existía entre una vía “reformista” y una vía “revolucionaria” de transformación social. El problema es que, justamente en el periodo posterior a 1945, la

... estos libros no se dirigen, de ninguna manera, hacia los poderosos del mundo, sino más bien a los “condenados de la tierra”, una categoría que para el autor coincide en gran medida con la de “las personas de color”.

utilidad de la distinción entre “revolución” y “reforma” estaba comenzando a diluirse, y se estaba diluyendo entre los propios militantes de los movimientos más impacientes, airados e intransigentes. Y, en consecuencia, el uso de la violencia, no como análisis sociológico sino como una prescripción política, comenzaba a volverse problemático.

Porque si los movimientos “revolucionarios”, una vez que habían llegado al poder del Estado, parecían llevar a cabo muchas menos transformaciones de las que habían prometido, no era menos cierto que los movimientos “reformistas”, una vez alcanzado también el poder, no lo hacían mucho mejor. De ahí entonces, la ambivalencia respecto de esa prescripción política. Los nacionalistas argelinos, habían vivido estos procesos dentro de sus propios ciclos biográficos. Ferhat Abbas, el primer presidente del GPRA, había pasado los primeros treinta años de su vida política como un reformista, terminando por admitir que él y su movimiento no habían llegado a ninguna parte. Y entonces llegó a la conclusión de que la insurrección violenta era la única táctica que tenía sentido en Argelia, si esta última no quería continuar como una colonia para siempre, y además como una colonia “esclavizada”.

Fanon parece defender, esencialmente, tres tesis sobre la violencia como táctica política. En primer lugar, dentro de un mundo colonial que es “maniqueísta”, la fuente original de la violencia se encuentra en los recurrentes actos violentos del propio colonizador:

Aquél al que le dijeron, constantemente, que él sólo comprendía un lenguaje basado en la fuerza, decide ahora expresarse por medio de la fuerza. En verdad, desde siempre el colonizador le apuntó el camino que debería ser el suyo, si es que quería llegar a liberarse. El argumento escogido por el colonizado, le fue

indicado por el propio colonizador, y en un retorno irónico de las cosas, es el colonizado el que ahora afirma que el colonizador sólo es capaz de comprender por medio de la fuerza. (Fanon, 2002, 81).

La segunda tesis es que esta violencia transforma, tanto la psicología social como la cultura política de todos aquellos que fueron colonizados.

Pero sucede que, para el pueblo colonizado, esta violencia, por el hecho de constituir su único empeño, reviste características positivas, formadoras. Esta praxis violenta es totalizante, en la medida en que cada uno se transforma en un eslabón violento de la gran cadena, del gran organismo violento que surge como reacción a la violencia originaria del colonialista. Los grupos se reconocen entre sí, y la nación futura se constituye en algo ya indivisible. La lucha armada moviliza al pueblo, esto es, lo lanza dentro de una dirección que avanza en un sentido único. (Fanon, 2002, 89-90).

La tercera tesis, sin embargo, se encuentra dispersa en el resto de la obra, y parece contradecir un poco el tono extremadamente optimista de la segunda tesis, el camino aparentemente irreversible de la liberación nacional y de la liberación humana. En verdad, el segundo capítulo de la obra se titula “Grandeza y debilidad de la espontaneidad”, y el tercer capítulo tiene por título “Desventuras de la conciencia nacional”. Estos capítulos son particularmente fascinantes, a la luz del primer capítulo sobre la violencia, en la medida en que fueron escritos durante la guerra de liberación de Argelia, que en ese mismo momento estaba todavía aconteciendo.

El capítulo dos, es una crítica generalizada de los movimientos nacionalistas, cuyo “vicio congénito” dice Fanon, es:

Dirigirse prioritariamente a los elementos más conscientes: al proletariado de las ciudades, a los artesanos y a los funcionarios, es decir, a una ínfima parte de la población, que no representa mucho más allá de un 1% [...].

Los Partidos nacionalistas alimentan, en su inmensa mayoría, una gran desconfianza en relación a las masas rurales [...].

Los elementos occidentalizados alimentan, o sostienen, en relación a las masas campesinas, sentimientos que nos recuerdan a los que encontramos en el seno del proletariado de los países industrializados. (Fanon, 2002, 108-110).

Este vicio congénito es, precisamente, lo que les impide ser movimientos revolucionarios, ya que ellos no deberían seguir tratando de apoyarse en el proletariado occidentalizado, sino más bien en el campesinado recién urbanizado y desenraizado:

Es en esta masa, en este pueblo de los barrios marginales, en el seno del lumpenproletariado, que la insurrección va a encontrar su punta de lanza urbana. El lumpenproletariado, esta legión de hambrientos destribalizados, alejados de su clan, constituye una de las fuerzas más espontánea y radicalmente revolucionarias de un pueblo colonizado. (Fanon, 2000, 125).

Fanon estaba aquí, obviamente, influenciado por la gran Batalla de Argel, y por el papel que ella desempeñó dentro de la revolución argelina. Así, él pasa de este himno al lumpenproletariado destribalizado, hacia un análisis de la naturaleza de los movimientos nacionalistas, una vez que han alcanzado el poder. Y entonces, feroz e implacable, denuncia esos movimientos en una de las más famosas frases de su libro: “El Partido único, es la forma moderna de la dictadura burguesa sin máscara, sin disfraz, sin escrúpulos, cínica”.

(Fanon, 2002, 159). Y dice lo siguiente de estos movimientos nacionalistas, que ya se encontraban en el poder, dentro de los Estados de Partido único:

Las razones para combatir a la burguesía de los países subdesarrollados, no consisten en el riesgo de que ella pueda trabar el desarrollo general y armonioso de la nación. Hay que desarrollar frente a ella una oposición resuelta, más bien, porque esa burguesía no sirve para nada. (Fanon, 2002, 168-169).

Y, partiendo de aquí, Fanon pasa a hacer una denuncia pura y simple del nacionalismo:

El nacionalismo no es una doctrina política, y no es tampoco un programa. Si se quieren evitar, verdaderamente, al propio país estos retrocesos, estas detenciones, estas fallas, es preciso pasar rápidamente desde la conciencia nacional hasta la conciencia política y social. [...].

Una burguesía que da a las masas, exclusivamente, el alimento del nacionalismo, fracasa en su misión y se somete necesariamente a una serie de tropiezos. (Fanon, 2002, 192-193).

El movimiento de liberación nacional de Argelia, el Frente de Liberación Nacional (FLN), no había llegado todavía al poder. Fanon no podía entonces, todavía, criticarlo. Nunca sabremos lo que podría haber escrito dos años después, o diez años después, y sólo podemos, cuando mucho, tratar de deducirlo.

Y es llegado a este punto, que Fanon aborda los problemas de la identidad, que es mi segundo argumento o problema. Fanon inicia la discusión diciendo que, como es evidente, el alabar a las antiguas civilizaciones no le da de comer a nadie en los días actuales, pero sirve al propósito legítimo de tomar distancia en relación a la

cultura occidental. Porque la racialización de la cultura fue, inicialmente, responsabilidad de los colonizadores blancos:

Es totalmente verdad que los grandes responsables por esta racialización del pensamiento [...] son y continúan siendo, todavía hoy, los europeos, los que nunca han cesado de oponer la cultura blanca a las otras 'inculturas' [...]. El concepto de negritud, por ejemplo, era la antítesis afectiva, e incluso lógica, de este insulto que el hombre blanco lanzaba en contra de toda la humanidad. (Fanon, 2002, 202-203).

Pero, agrega Fanon:

Esta obligación histórica de racializar sus reivindicaciones, con la que se encuentran los intelectuales africanos [...] va a conducirlos a un impasse. (Fanon, 2002, 204).

En su comunicación de 1959, al II Congreso de los Escritores y Artistas Negros, reproducido como capítulo cuarto, y titulado “Sobre la cultura nacional”, Fanon es muy crítico de cualquier tentativa de afirmar una identidad cultural que sea independiente de la lucha política por la liberación nacional, o que no se encuentre inserta dentro de ella.

Imaginar que se puede construir una cultura negra, es olvidar extrañamente que los negros están ya en vías de desaparecer [...]. No habrá cultura negra, porque a ningún hombre político le pasa por la cabeza tener la vocación de provocar hoy el nacimiento de Repúblicas negras. El problema es saber el lugar que estos hombres tienen la intención de reservar a su propio pueblo, el tipo de relaciones sociales que deciden instaurar, la concepción que tienen del futuro de la humanidad. Es eso lo que realmente cuenta. Y todo el resto, es solamente literatura y mistificación. (Fanon, 2002, 222-223).

Y su afirmación final, está en las antípodas de una política de identidad, tal y como la conciben los pensadores posmodernos actuales:

Si el hombre es aquello que él hace, entonces diremos que la cosa que hoy es más urgente para el intelectual africano, es la construcción de su nación. Si esta construcción es verdadera, quiere decir, si ella traduce el querer manifiesto del pueblo, si ella revela a los pueblos africanos en su impaciencia, entonces la construcción nacional está necesariamente acompañada por el descubrimiento y por la promoción de valores universalizantes. Lejos, por lo tanto, de apartarla de otras naciones, es más bien la liberación nacional la que hace que esta nación se halle presente dentro de la escena histórica. Y es en el núcleo de esa conciencia nacional, que la conciencia internacional se eleva y se vivifica. Y esta doble emergencia no es, a fin de cuentas, sino la esencia de toda cultura. (Fanon, 2002, 235).

Aunque después, en su 'Conclusión', como si hubiese exagerado en cuanto a la insuficiente afirmación de los méritos de una vía diferente para África, una vía no-europea, Fanon señala el ejemplo de los Estados Unidos, que se habían fijado como objetivo el de equipararse o el de ponerse a la par de Europa, y lo habían logrado tan exitosamente que, “se transformaron en un monstruo, en el que las taras, los errores y la inhumanidad de Europa, alcanzaron dimensiones aterradoras” (Fanon, 2002, 302). Para Fanon, así, África no debe intentar “ponerse a la par” de Europa, convertirse en una tercera Europa. Muy por el contrario:

La humanidad espera de nosotros una cosa diferente de esta imitación caricatural, y que en su conjunto, es más bien obscena.

Si queremos transformar a África en una nueva Europa, o a América en una nueva

Europa, entonces deberíamos confiarle a los europeos los destinos de todos nuestros países. Porque ellos sabrán hacerlo mejor que los más dotados de entre nosotros.

Pero si queremos que la humanidad ascienda un peldaño más, si queremos llevarla a alcanzar un nivel diferente de aquel que se manifiesta en lo que hoy es Europa, entonces es preciso inventar, es necesario descubrir [...].

Por Europa, por nosotros mismos y por la humanidad, es necesario cambiar de procedimientos, desarrollar un pensamiento nuevo, intentar poner de pie a un hombre realmente nuevo. (Fanon, 2002, 304-305).

En el itinerario sinuoso de Fanon, en sus dos obras en torno de la identidad cultural y la identidad nacional, encontramos el dilema fundamental que agobió a todo el pensamiento antisistémico durante el último medio siglo, y que probablemente, agobiará también a ese mismo pensamiento durante el medio siglo siguiente. El rechazo del universalismo europeo es fundamental para el rechazo del dominio paneuropeo, y de su retórica de poder dentro de la estructura del sistema-mundo moderno, retórica que Aníbal Quijano ha intentado designar bajo el término de la 'colonialidad' del poder. Pero el punto es que al mismísimo tiempo que se da este rechazo, es necesario también y simultáneamente, que todos aquellos que se comprometen en la lucha por un mundo igualitario, en lo que podemos llamar una aspiración socialista histórica, estén también muy conscientes de lo que Fanon designó como los “tropiezos de la conciencia nacional”. Por eso es por lo que su itinerario es sinuoso. Y es por eso mismo por lo que el itinerario de todos nosotros tiene

En el itinerario sinuoso de Fanon, en sus dos obras en torno de la identidad cultural y la identidad nacional, encontramos el dilema fundamental que agobió a todo el pensamiento antisistémico durante el último medio siglo ...

igualmente que ser sinuoso. Y continuará siéndolo durante mucho tiempo. Porque llevar a cabo un itinerario sinuoso, es la única forma de permanecer, más o menos, dentro del camino hacia un futuro en el que, en palabras de Frantz Fanon, “la humanidad sea capaz de escalar un nuevo peldaño”.

Y esto nos conduce al tercer tema, el de la lucha de clases. La lucha de clases nunca es discutida de una manera central, en cuanto tal, en ningún lugar de las obras de Fanon. Y sin embargo, ella es central para toda su visión del mundo, y para todo el conjunto de sus análisis. Porque, evidentemente, Fanon fue educado dentro de una cultura marxista —en Martinica, en Francia, y también en Argelia—. El lenguaje que él conocía, y el de todos aquellos con los que él trabajaba, estaba impregnado de las premisas y del vocabulario marxistas. Pero al mismo tiempo, Fanon y todos aquellos con los que trabajaba, se habían rebelado, e incluso se habían rebelado vigorosamente, en contra del marxismo fosilizado de los movimientos comunistas de su época. Por ejemplo, el libro de Aimé Césaire, *Discurso sobre el Colonialismo*, ha quedado como la expresión clásica de las razones por las cuales los intelectuales del mundo colonial (y, evidentemente, no solamente ellos) abandonaron su compromiso dentro de los Partidos Comunistas, e intentaron afirmar una versión diferente de lo que era la lucha de clases.

Así, la cuestión clave dentro de los debates respecto de la lucha de clases, es la cuestión de saber cuáles son esas clases que están en lucha. Durante mucho tiempo, el debate fue dominado por las categorías del marxismo defendido y cultivado por los Partidos —el

Partido Socialdemócrata Alemán, y el Partido Comunista de la Unión Soviética—. La tesis central aquí, era que dentro del mundo capitalista moderno, las dos clases que estaban comprometidas en una lucha fundamental, y que dominaban el conjunto de la escena, eran la burguesía industrial urbana y el proletariado industrial urbano. Todos los otros grupos o sectores eran residuos de estructuras muertas o moribundas, y estaban destinados a desaparecer, en la medida en que todos se irían progresivamente fundiendo y se irían definiendo, sea como burgueses o como proletarios.

En el momento en que Fanon estaba escribiendo, había relativamente poca gente que considerara esta visión como una síntesis adecuada, o incluso fidedigna, de la situación real. Por un lado, el proletariado industrial urbano no estaba ni siquiera cerca de convertirse en la mayoría de la población mundial, como tampoco, en general, parecía ser un grupo que no tuviese nada que perder excepto sus propias cadenas. Como resultado de esto, la mayoría de los movimientos y los intelectuales estaba en la búsqueda de una concepción diferente de la lucha de clases, de un replanteamiento más preciso en cuanto a análisis sociológico, y más útil en cuanto base de una verdadera política radical. Y había muchas propuestas de nuevos candidatos a ocupar este papel del sujeto histórico, capaz de ser la punta de lanza de la actividad revolucionaria. Fanon creyó haberlo localizado en el lumpenproletariado destribalizado y urbanizado. Pero admitió también sus dudas, más adelante, cuando esbozó las “debilidades de la espontaneidad”.

Al fin y al cabo, lo que queda de Fanon es mucho más que su pasión, y mucho más que lo que fue su proyecto de acción política. Ya que tenemos en su obra, también, un brillante retrato de lo que son nuestros principales dilemas colectivos. Sin la

violencia no podemos conseguir nada. Pero la violencia, por más terapéutica y eficaz que sea, no resuelve tampoco nada. Sin romper con la dominación de la cultura paneuropea, no seremos capaces de ir hacia adelante. Pero la afirmación pertinaz de nuestra particularidad es absurda, y conduce inevitablemente a grandes desvaríos y “tropiezos”. La lucha de clases es central, siempre y cuando sepamos cuáles son las clases que están realmente en lucha. Pero las clases lumpen, por sí solas y sin una estructura organizativa, terminan por extinguirse en sí mismas.

Nos encontramos, como Fanon lo esperaba, dentro de una larga transición de nuestro sistema-mundo capitalista existente, hacia otra cosa diferente, hacia otro sistema histórico. Y se trata de una lucha cuyo resultado final es completamente incierto. Tal vez Fanon no haya dicho esto, pero sus obras dan testimonio de que él lo presentía de esta manera. La posibilidad de que salgamos exitosamente y de forma colectiva de esta lucha, y que logremos terminar viviendo dentro de un sistema-mundo mejor del que tenemos ahora, depende en gran medida de nuestra capacidad para enfrentar los tres dilemas que fueron discutidos por Frantz Fanon. Enfrentar estos dilemas, es lidiar con ellos de una manera que sea, al mismo tiempo, inteligente en el plano analítico, moralmente comprometida en la “desalienación” por la que Fanon luchó, y políticamente adecuada a las realidades con las que hoy tenemos cada día que enfrentarnos.



☞ JEAN-PAUL SARTRE ☞



Las Elecciones: Una trampa para bobos¹

Imago Mundi Imago Mundi Imago Mundi Imago Mundi Imago Mundi

En 1789, se estableció el voto censatario: esto significaba hacer votar no a los hombres sino a las propiedades reales y burguesas, las que no podían darle sus sufragios más que a sí mismas. Este sistema era profundamente injusto, puesto que excluía del cuerpo electoral a la mayor parte de la población francesa, pero no era un sistema absurdo. Ciertamente, los electores votaban aisladamente y en secreto. Esto implicaba separar a los unos de los otros, y no admitir entre sus sufragios más que vínculos de completa exterioridad.

Pero esos electores eran todos propietarios, y por lo tanto personas ya aisladas por sus propias propiedades, las que giraban encerrándose sobre ellas mismas, envolviendo tanto a las cosas como a los hombres dentro de su total impenetrabilidad material. Las boletas del voto, en cantidades pequeñas, no hacían otra cosa que traducir la separación de los votantes, y se esperaba, sumando todos los sufragios, hacer surgir el interés común del grupo mayoritario, es decir, su interés de clase. Hacia la misma época, la Constituyente adoptó la ley Le Chapelier,

cuyo fin confeso era el de suprimir las corporaciones, y que pretendía, de otro lado, prohibir toda asociación de los trabajadores, entre ellos y en contra de sus propios empleadores. De este modo, los no propietarios, ciudadanos pasivos que no tenían ningún acceso a la democracia indirecta, es decir al voto que utilizaban los ricos para elegir a su gobierno, veían como les retiraban, por debajo de cuerda, toda autorización para agruparse y para ejercer la democracia popular o directa, que era la única que les convenía, dado que ellos no eran susceptibles de ser separados a partir de

JEAN-PAUL SARTRE/LAS ELECCIONES: UNA ... ☞ JEAN-PAUL SARTRE/LAS ELECCIONES: UNA ... ☞ JEAN-PAUL SARTRE/LAS ELECCIONES: UNA ... 

¹ Este texto fue escrito por Jean-Paul Sartre, en vísperas de la celebración de unas elecciones en Francia, y publicado en *Les Temps Modernes*, núm. 318, de enero de 1973. Aquí, Sartre explica de manera aguda y penetrante las limitaciones intrínsecas de este mecanismo de las elecciones, como mecanismo supuestamente representativo de la 'voluntad general' y más aún, de la verdadera voluntad del pueblo y de las clases subalternas. En la medida en que este mecanismo se apoya y presupone el carácter *delegativo* y *derivativo* de la democracia burguesa, necesariamente *formal* y necesariamente *suplantativa*, no puede más que separar y aislar a los distintos votantes, destruyendo así la base de cualquier posible poder legítimo popular e instaurando el dominio del vacío y sesgado clasistamente poder legal, el dominio de lo práctico-inerte sobre cualquier posible proyecto colectivo real. Dada la enorme vigencia y actualidad de este argumento sartreano, para el México de hoy, y para todo el mundo actual, *Contrahistorias* lo rescata ahora para sus lectores, en esta traducción del francés al español de Carlos Antonio Aguirre Rojas.

sus propios bienes *o de sus propiedades*.

Cuando cuatro años más tarde, la Convención reemplazó el sufragio censatario por el sufragio universal no creyó sin embargo, conveniente abrogar la ley Le Chapelier, de manera que los trabajadores, privados definitivamente de la democracia directa, debían votar como si fuesen propietarios, a pesar de que ellos no poseían absolutamente nada. Las Asociaciones o agrupamientos populares, prohibidos, pero muy comunes, se convirtieron entonces en ilegales, aún cuando permanecían siendo totalmente legítimos. Las Asambleas elegidas por el sufragio universal, se opusieron entonces en 1794, y después en la Segunda República en 1848, y finalmente en las vísperas de la Tercera República en 1860, a esos agrupamientos espontáneos, pero a veces muy extendidos, a los que debía llamarse justamente los reagrupamientos de las clases populares o del pueblo. En 1848, en particular, pareció que se oponía a una Cámara elegida mediante el sufragio universal reconquistado, un poder obrero, que se había constituido en las calles y dentro de los Talleres Nacionales. Pero sabemos bien cuál fue el desenlace: en mayo y junio de 1848, la legalidad masacró a la legitimidad.

Igualmente, frente a la muy legítima Comuna de París, la muy legal Asamblea de Bordeaux transferida a Versalles, no hizo otra cosa que imitar este ejemplo, masacrando una vez más la legitimidad a partir de la legalidad. Al final del siglo XIX y a principios del siglo XX, las cosas parecían empezar a cambiar: se reconoció a los obreros el derecho de huelga y las organizaciones sindicales fueron toleradas. Pero los presidentes del Consejo, jefes de la legalidad, no soportaban las presiones intermitentes del poder popular. Clemenceau en particular, se mostró como un verdadero rompehuelgas permanente. Todos, obsesionados por la preocupación de los dos poderes, rechazaban la coexistencia del

poder legítimo, nacido aquí o allá de la unidad real de las fuerzas populares, y de aquel poder falso que ellos ejercían, y que reposaba, en definitiva, sobre la infinita dispersión de los votantes. De hecho, ellos cayeron dentro de una contradicción que no podía resolverse más que a través de la guerra civil, dado que la función de ese poder legal, era la de tratar de desarmar constantemente al otro poder, al poder legítimo de los sectores populares.

* * *

Por eso, votando el día de mañana, nosotros vamos una vez más a sustituir con el poder legal, al verdadero poder legítimo. El primero, preciso, de una claridad aparentemente perfecta, atomiza a los votantes en nombre del sufragio universal. El otro, en cambio, es todavía embrionario, difuso, oscuro incluso para sí mismo: este poder no es más que una parte, por el momento, del vasto movimiento antijerárquico y libertario que encontramos un poco en todas partes, pero que no ha logrado todavía organizarse. Todos los electores son parte de agrupamientos de lo más diverso. Pero no es en tanto que miembros de un grupo, sino en tanto que ciudadanos, que los espera la urna. La cabina de voto, ubicada dentro del Salón de una escuela o dentro de la Alcaldía, es el símbolo de todas las traiciones que el individuo puede cometer en contra de los grupos a los que él pertenece. Esa cabina le dice a cada uno: "Nadie te ve ahora, no dependes más que de ti mismo; vas a decidir en el aislamiento, y más adelante, podrás encubrir tu decisión, e incluso, mentir acerca de ella". No hace falta nada más para transformar a todos los electores que entran dentro de la sala de voto, en traidores en potencia, los unos hacia los otros. Y esta desconfianza acrecienta la distancia que los separa.

Entonces, si nosotros queremos luchar en contra de la atomización, hace falta intentar primero comprenderla adecuadamente.

Los hombres no nacen en condiciones de separación: vienen al mundo, más bien, en el seno de una familia que los hace o forma durante sus primeros años. Más adelante, serán parte de diferentes comunidades socioprofesionales, y fundarán en su momento su propia familia. Pero esos hombres son atomizados cuando grandes fuerzas sociales —las condiciones de trabajo dentro del régimen capitalista, la propiedad privada, las instituciones, etc.— se ejercen sobre esos grupos de los que ellos forman parte, para atomizarlos y para reducirlos a unidades que se pretende son las que los componen. El ejército, para no citar más que un ejemplo de institución, no considera nunca a la persona concreta a la que convoca, y a la que no puede incorporar sobre la base de su pertenencia a ciertos grupos existentes. El ejército no ve en la persona más que al hombre, es decir, al soldado concebido como entidad abstracta, que se define exclusivamente por los deberes y por los raros derechos que representan sus relaciones con el poder militar.

Ese “soldado”, que el individuo convocado precisamente no es, pero a cuya condición el servicio militar quiere reducirlo, es en verdad otro dentro de él y distinto a él mismo, y es idénticamente otro, que está presente en todas aquellas personas convocadas de una misma clase. Pero es esta identidad misma la que separa a todas esas personas, puesto que ella no representa, para cada uno, más que el conjunto preestablecido de sus relaciones con el ejército. Así, durante las horas del entrenamiento militar, cada uno es otro distinto de sí mismo, y por lo tanto idéntico a todos los Otros que son otros respecto de sí mismos. De este modo él no puede tener relaciones reales con sus camaradas más que sí durante la comida, o en la tarde, en el momento de descanso, o en la recámara,

ellos se despojan todos juntos de su ser-soldado.

Sin embargo, la palabra frecuentemente empleada de atomización no hace justicia a la verdadera situación de estas personas, fragmentadas y alienadas por las instituciones. Porque no es posible reducir las a la soledad absoluta del átomo, aún cuando se intente reubicar sus relaciones concretas con las personas, como si fuesen simples vínculos de exterioridad. No es posible excluirlos de toda vida social: el soldado toma un autobús, compra el periódico, va a votar. Esto supone que él utiliza ciertos “colectivos” con los Otros. El problema, es que en este caso los colectivos se dirigen a él como si fuera el miembro de una serie (la serie de los compradores de periódicos, o de los telespectadores, etc.), y de esta manera él se convierte en idéntico, en cuanto a la esencia, a todos los otros miembros, y así no difiere de ellos más que por su número de serie.

Nosotros diríamos, entonces, que él ha sido serializado. Y reencontramos la serialización de la acción dentro del campo práctico-inerte, en donde la materia se convierte en la mediación entre los hombres, en la medida en que los hombres se vuelven mediación entre los objetos materiales (como cuando un hombre toma el volante de su coche, y él no es ya otra cosa más que un conductor entre otros, y a partir de esto, contribuye a hacer más lenta la velocidad de todos y la suya propia, lo que es lo contrario de lo que deseaba, en el momento en que quería poseer un coche). A partir de ahí nace en mí el pensamiento serial, que no es mi propio pensamiento, sino que es el del Otro que yo soy, y que es el de todos los Otros; y es necesario llamar a éste el pensamiento de la impotencia, porque yo lo produzco sólo en tanto que soy un Otro, enemigo de mí mismo y de los otros, y en la medida en que yo encarno en todas partes, a ese Otro junto conmigo.

Supongamos por ejemplo una empresa, en la que ninguna huelga ha sido declarada en los últimos veinte o treinta años, pero en una situación en la cual el poder de compra del obrero, disminuye constantemente a causa del encarecimiento de la vida. Cada trabajador comienza a avizorar una acción reivindicativa. Pero los veinte años de predominio de la “paz social”, han establecido poco a poco, entre los trabajadores, relaciones de serialidad. Entonces toda huelga, aunque sea simplemente de 24 horas, exigirá un reagrupamiento de todos los trabajadores. En este momento el pensamiento serial, que separa, resiste fuertemente a las primeras manifestaciones del pensamiento de un grupo. Por eso, ese pensamiento será racista (los inmigrados no nos apoyarán), será misógino (las mujeres no nos comprenden), será hostil a las otras categorías sociales (los pequeños comerciantes no nos ayudarán, igual que no lo harán los campesinos del campo profundo), será desconfiado (mi vecino es un Otro; entonces no sé cómo es que él va a reaccionar), etc. Todas estas propuestas separatistas no representan el pensamiento de los obreros mismos, sino el de esos otros en los que ellos se han convertido, y que quieren mantener su estatus de identidad y de separación. Pero en la medida en que este reagrupamiento sea exitoso, no encontraremos ya para nada ningún trazo de esas ideologías pesimistas. Porque ellas no tenían otra función, más que la de justificar el mantenimiento del orden serial, y el de la impotencia, parcialmente sufrida y parcialmente aceptada.

El sufragio universal es también una institución, es decir, un colectivo que atomiza o serializa a los hombres concretos, y que se dirige a ellos en tanto que entidades abstractas, en tanto que ciudadanos definidos por un conjunto de derechos y de deberes políticos, y por lo tanto, por su relación con el Estado y con sus

instituciones. El Estado los convierte en ciudadanos, al darles por ejemplo, el derecho de votar una vez cada cuatro años, a condición de que cumplan ciertas condiciones muy generales —ser francés, tener más de 21 años—, condiciones que no caracterizan verdaderamente a ninguno de ellos. Desde ese punto de vista todos los ciudadanos, sea que hayan nacido en Perpignan o en Lille, son perfectamente idénticos, como hemos visto que eran los soldados dentro del ejército: nadie se interesa en sus problemas concretos, los que derivan de sus propias familias o de sus agrupamientos socioprofesionales.

Pero frente a sus soledades abstractas y sus separaciones, se ubican ciertos grupos o Partidos que solicitan sus votos, y se les dice que ellos van a delegar su poder a uno o a varios de esos agrupamientos políticos. Pero para “delegar su autoridad”, sería necesario que la serie constituida por la institución del voto, poseyera por lo menos un mínimo de esta autoridad. Ahora bien, este no es el caso, porque esos ciudadanos idénticos y fabricados por la ley, desarmados, separados por la desconfianza de cada uno respecto de los demás, mistificados pero conscientes de su impotencia, no pueden en ningún caso, en la medida en que mantienen su estatuto serial, constituir a ese grupo soberano del que se nos dice que emanan todos los poderes: el pueblo.

Y esto es así porque, como hemos visto ya, se les ha otorgado el sufragio universal, precisamente para atomizarlos y para impedirles que se agrupen entre ellos mismos. De manera que solo los Partidos, que originalmente han sido grupos —por otra parte, más o menos serializados y burocratizados—, pueden hoy considerarse como los únicos embriones de un cierto poder. Y en ese sentido, habría que invertir la fórmula clásica, y entonces cuando uno de esos Partidos dice “Elígeme” no habría que entender por esto, el hecho de que los

electores van a delegarle su soberanía, sino más bien y muy por el contrario, entender el hecho de que mediante este acto del voto, los votantes rechazan unirse en un grupo para acceder por ellos mismos a la soberanía, y que lo que en verdad hacen al votar, es simplemente designar a una de las comunidades políticas ya constituidas, para extender el poder que ella posee hasta los límites de todo el espacio nacional.

Por eso, ningún Partido podrá representar a la serie de ciudadanos, dado que dicho Partido sólo obtiene su poder de sí mismo, es decir, de su estructura grupal o comunitaria; la serie de los ciudadanos, en su impotencia señalada, no puede en ningún caso delegarle ningún fragmento de autoridad. Por el contrario, ese Partido, sea cual sea, utiliza su autoridad para

actuar sobre la serie de los ciudadanos, reclamando que ella le entregue sus votos, autoridad sobre esos mismos ciudadanos serializados que no está limitada más que por la similar autoridad de todos los otros Partidos en su conjunto. En una palabra: cuando voto abduco de mi poder —es decir, la posibilidad que existe en cada uno de nosotros de constituir, junto con todos los otros, un grupo soberano, que no tiene para nada necesidad de representantes—, y afirmo que nosotros los votantes somos siempre Otros, distintos de nosotros mismos, y que ninguno de entre nosotros puede, en ningún caso, abandonar la serialidad para acceder al grupo, si no es por medio de personas intermediarias. Votar, entonces, es sin duda, para el ciudadano serializado, el dar su voto a un Partido, pero más que eso y sobre todo, es votar por el voto mismo, como ha dicho ya Kravetz, es decir,

...cuando voto abduco de mi poder —es decir, la posibilidad que existe en cada uno de nosotros de constituir, junto con todos los otros, un grupo soberano, que no tiene para nada necesidad de representantes...

votar es votar por la institución política, por el sufragio universal, que es el que nos mantiene en estado de impotencia serial.

Y así es como hemos visto que en junio de 1968, Charles de Gaulle ha pedido a la Francia que estaba luchando de pie y agrupada, que fuese a votar, es decir, que se sometiese, se fuera a dormir, y se sumergiera nuevamente dentro de la serialidad. Frente a esto, los grupos no institucionales se

autoexcluyeron, pero en cambio los electores, idénticos y separados, votaron por la UDR, la que prometió defenderlos en contra de la acción de los grupos que algunos de esos mismos electores habían constituido, apenas unos días antes. Y lo vemos otra vez ahora mismo, cuando Séguy pide tres meses de paz social para no inquietar a los electores, siendo que

en verdad lo que está pidiendo es que las elecciones sean posibles, lo que no sería el caso si los quince millones de huelguistas, determinados e instruidos por la experiencia de 1968, rechazaran votar y pasaran a la acción directa. Puesto que el elector debe ser una persona que permanece sometida y convencida de su impotencia; solo así, elegirá a los Partidos para que ellos ejerzan su propia autoridad y no la de esos mismos electores. De este modo, cada uno de esos electores, volcado y encerrado sobre su derecho de voto como un propietario sobre su propiedad, solamente escogerá a sus nuevos amos por los próximos cuatro años, sin ver que ese pretendido derecho de voto, no es más que la prohibición de unirse a los otros, para resolver entre todos juntos y por medio de la praxis sus verdaderos problemas.

Y es necesario agregar que ahora el modo de escrutinio, que ha sido siempre

determinado por los grupos de la Asamblea, y nunca por los electores, agrava todavía más las cosas. Porque la elección proporcional no rescataba a los votantes de su condición o de su inmersión dentro de la serialidad, pero por lo menos tomaba en cuenta y reflejaba directamente todos los votos. Así, la Asamblea daba entonces una imagen más o menos correcta de la Francia política, es decir serializada, dado que los diferentes Partidos estaban representados proporcionalmente al número de votos que cada uno obtenía. En cambio, nuestro actual escrutinio de lista, se inspira por el contrario en el principio opuesto, el que como decía muy justamente un periodista, significa que 49% de la votación es igual a cero. Porque si en una circunscripción, en la segunda vuelta, los Candidatos de la UDR obtienen 50% de los votos, entonces todos ellos son elegidos. Y el 49% de la oposición se vuelve nada, a pesar de que ese 49% corresponde, en términos gruesos, a la mitad de la población, la que en este caso no tiene el derecho de ser representada de ningún modo.

Partiendo de este sistema, tomemos a un elector que ha votado por el Partido Comunista en 1968, y cuyos candidatos no han sido elegidos. Ahora va a votar —supongámoslo— por el mismo Partido Comunista, en 1973. Pero si hoy los resultados son diferentes de los de 1968, eso no dependerá de él, porque en los dos casos, él habrá dado su voto a los mismos candidatos. Pues ahora, para que su voto tuviese alguna utilidad, sería necesario que un cierto número de electores que ha votado en 1968 por la mayoría actual, se separen de esa postura, y quieran votar un poco más a la izquierda. Pero de entrada, no depende del elector que nosotros hemos tomado como

Y entonces no hay nada que decir, ni nada que protestar, si antes se han aceptado las reglas de este juego de bobos.

ejemplo el decidir sobre esto; por lo demás, esos otros electores pertenecen muy posiblemente a otro medio social y él ni siquiera los conoce. Así que todo se decidirá en otra parte, y de una manera totalmente diferente: por medio de la propaganda de los Partidos, o a través del papel de ciertos órganos de la prensa.

Ese elector del Partido Comunista, no tiene otra cosa que hacer más que votar, es todo lo que se le pide: de modo que votará, pero en el fondo no podrá participar bajo ninguna forma en las acciones dirigidas a modificar el sentido de su propio voto. Por lo demás, muchos de aquellos a los que podría tratar de hacer cambiar de opinión, son

efectivamente hostiles a la UDR, pero también son visceralmente anticomunistas: así que preferirán elegir a los "Reformadores", los que de este modo se convertirán en los árbitros de la situación. Pues no es creíble que esos electores cambien hoy su voto para votar al PES-PC, es decir a la alianza Partido Socialista-Partido Comunista; así que aportarán más bien su fuerza a los 'Reformadores', pero a su vez estos últimos darán su apoyo finalmente a la UDR, la que como ellos, también quiere conservar el régimen capitalista actual. De este modo, la alianza de la UDR y esos 'Reformadores' será entonces el sentido objetivo último del voto de ese elector comunista: pues el efecto necesario de que el Partido Comunista mantenga sus sufragios, e incluso los aumente un poco, termina siendo este pequeño avance que hace disminuir el número de los representantes electos de la mayoría, y los determina a echarse en los brazos de los Reformadores.

Y entonces no hay nada que decir, ni nada que protestar, si antes se han aceptado las

reglas de este juego de bobos. Pero en tanto que nuestro elector sigue siendo el mismo, es decir, en tanto que hombre concreto, el resultado que habrá obtenido como Otro idéntico, no le satisfará para nada. Puesto que sus intereses de clase y sus determinaciones individuales, convergían para llevarlo a tratar de elegir una mayoría de izquierda. Pero en cambio, y con este nuevo sistema de escrutinio de lista, ese votante comunista habrá más bien contribuido a enviar a la Asamblea una mayoría de derecha y de centro, en la que el Partido más importante será todavía la UDR. De este modo, cuando ese hombre introducirá su boleta de voto dentro de la urna, lo que recibirá a cambio por parte de los Otros, es una significación totalmente diversa de la que habrá querido darle a dicho voto: reencontramos aquí la acción serial, tal y como nosotros la hemos definido, dentro del sector práctico-inerte.

Y la situación va todavía más lejos: dado que yo afirmo, al votar, mi impotencia institucionalizada, la mayoría que se construye no tiene el menor empacho para recortar, modificar y manipular el cuerpo electoral, dándole más ventajas a los campos y a las ciudades que “votan bien”, en detrimento de los suburbios y de los barrios que “votan mal”, de suerte que incluso la serialidad del electorado ha sido transformada. Si ella fuese perfecta, un voto valdría lo mismo que cualquier otro. Pero estamos lejos de esa situación: con este sistema actual de escrutinio, son necesarios 120 mil votos para elegir un solo Diputado comunista, pero en cambio bastan 30 mil para enviar a la Asamblea a un miembro de la UDR. Lo que quiere decir que un elector de la mayoría, vale por cuatro electores del Partido Comunista. Es decir que el votante del Partido Comunista, vota ahora en contra de lo que deberíamos llamar una 'supermayoría', es decir, en contra de una mayoría que quiere mantenerse en el poder

por otros medios, que los de la pura serialidad simple de los votos.

En estas condiciones, ¿por qué debería yo votar? ¿Sólo porque se me ha convencido de que el único acto político de mi vida, consiste en llevar mi sufragio dentro de la urna, una vez cada cuatro años? Pero esto es todo lo contrario de un verdadero acto. Pues ahí yo no hago más que mostrar mi impotencia, y obedecer al poder de un Partido. De otra parte, dispongo de un voto que tiene un poder variable, según que obedezca a tal Partido o a tal otro. Por esta razón, la mayoría de la futura Asamblea se apoyará forzosamente sobre una coalición de Partidos, y las decisiones que ella tomará serán por lo tanto decisiones de compromiso, las que pueden no reflejar para nada los deseos que yo intente expresar con mi voto. Por eso, por ejemplo en 1959, la mayoría votó por Guy Mollet, porque él prometía que iba a hacer la paz lo más pronto posible en Argelia. Pero el gobierno socialista que entonces tomó el poder, lo que decidió fue intensificar la guerra: y eso llevó entonces a muchos electores, a transitar desde la serie que no sabe nunca por quién vota, ni por qué, hacia el grupo de acción clandestina. Algo que ellos habrían debido hacer mucho antes, de hecho, pero que fue el resultado no previsto de sus votos, que denunciaba con esto y una vez más, la impotencia general del mecanismo del sufragio universal.

En verdad, todo está claro si reflexionamos un poco y llegamos a la conclusión de que la democracia indirecta es necesariamente una mistificación. Pues se pretende que la Asamblea elegida es la que mejor refleja a la opinión pública. Pero no existe otra opinión pública más que la serial. Porque la imbecilidad de los medios de comunicación, y de las declaraciones del gobierno, junto a la manera parcial o truncada en la que los periódicos reflejan los acontecimientos e informan sobre ellos, todo eso viene otra vez

a sumergirnos dentro de nuestra soledad serial, y a atiborrarnos de ideas prefabricadas, hechas de lo que nosotros pensamos que los otros pensarán. Sin duda, existen en el fondo de nosotros mismos exigencias y protestas, pero dado que ellas no son ratificadas por parte de los Otros, terminan quebrándose y nos dejan sólo con “tristezas del alma” y con un sentimiento de frustración.

Así que cuando se nos llama a votar yo tengo, en tanto que yo Otro, toda la cabeza atiborrada de esas ideas prefabricadas que la prensa y la televisión han introducido en mí, y son esas ideas seriales las que se expresan a través de mi voto, pero esas no son mis ideas. El conjunto de las instituciones de la democracia burguesa me desdobra: hay un yo, y todos los Otros que me dicen lo que soy yo (francés, soldado, trabajador, contribuyente fiscal, ciudadano, etc.). Y este desdoblamiento nos hace que vivamos, dentro de lo que los siquiátras llaman una crisis de identidad perpetua. En síntesis, ¿quién soy yo? ¿un Otro idéntico a todos los Otros, y penetrado por esos pensamientos de impotencia que nacen un poco en todas partes, y que no son pensados en ningún lado, o bien soy yo mismo? ¿Y entonces, quién es el que vota? En todo esto, termino por no ser capaz de reconocermé a mí mismo, para nada.

Hay algunos, no obstante, que dicen que van a ir a votar, como ellos lo mencionan, “para cambiar a los crápulas que hoy gobiernan”, lo que quiere decir que desde su punto de vista, la eliminación de la mayoría de la UDR tiene prioridad absoluta sobre cualquier otra consideración. Y yo acepto

que sería bueno eliminar a estos políticos dudosos. ¿Pero acaso se ha reflexionado en el hecho de que, para eliminar esa mayoría, es necesario poner en su lugar a otra mayoría, la que a pesar de todo va a conservar los mismos principios electorales?

UDR, Reformadores, y la alianza PC-PS son competidores entre sí: lo que significa que todos esos Partidos se ubican dentro de un terreno común, que es el de la representación indirecta, y por ende su poder es un poder jerárquico, y también basado en la impotencia de los ciudadanos, en síntesis, todos ellos se ubican dentro del “sistema burgués”. Y que hoy el Partido Comunista, que se pretende revolucionario, haya caído, a partir de la llamada 'Coexistencia pacífica', en el objetivo de buscar el poder burguesamente, aceptando la institución del sufragio burgués, es un hecho que debería llevarnos a todos a reflexionar seriamente. Pues es ese Partido Comunista el que, de la mejor manera, va a adormecer a los ciudadanos: porque cuando la UDR habla de orden y de paz social, entonces el Partido Comunista trata de hacer que todos olviden su imagen y su origen revolucionarios. Y lo ha logrado bastante bien en estos últimos tiempos, con la ayuda apresurada de los Socialistas, de modo que si esa alianza PC-PS lograra acaso tomar el poder gracias a nuestros votos, es seguro que relegaría la realización de la Revolución para las Calendas griegas, convirtiéndose en el más estable de todos los Partidos electorales². Por lo tanto, ¿hay realmente tantas ventajas en lograr este cambio? De todas maneras, la Revolución va a ser anulada en las urnas, lo que no es



JEAN-PAUL SARTRE/LAS ELECCIONES: UNA ... JEAN-PAUL SARTRE/LAS ELECCIONES: UNA ... JEAN-PAUL SARTRE/LAS ELECCIONES: UNA ...

² Esta aguda afirmación de Jean-Paul Sartre, hecha en 1973, se confirmó algunos años más tarde, cuando François Mitterand y el Partido Socialista ganaron las elecciones y gobernaron Francia por dos periodos de gobierno, llevando a cabo políticas ferozmente neoliberales, privatizando los bienes del Estado, e implementando en general políticas que eran totalmente burguesas y capitalistas. Lección importante a reflexionar, en este México de 2010, con su pálida y oportunista 'izquierda' electoral actual. (Nota del Traductor).

asombroso, dado que de cualquier modo, este mecanismo de las elecciones fue hecho precisamente para negar y anular dicha Revolución.

Algunos, no obstante, quieren ser maquiavélicos, es decir, servirse de sus sufragios para obtener un resultado distinto del resultado serial. Esperan que al enviar, si es que son capaces de tal cosa, una mayoría de la alianza PC-PS a la Asamblea nueva, obligarán a Georges Pompidou a quitarse la máscara, o sea a disolver la Cámara de Representantes, y a obligarnos a la lucha activa de clase contra clase, o más bien de grupo contra grupo, y con ello, posiblemente a la guerra civil. Pero ¿qué extraña idea esta de serializarnos conforma a los deseos del enemigo, para entonces forzarlo a que reaccione por medio de la violencia, y nos obligue por fin a agruparnos! Todo este razonamiento es un gran error.

Porque para ser maquiavélico, hay que partir de datos ciertos y seguros, de los cuales sea posible prever completamente los efectos. Y este no es para nada el caso: pues no se puede nunca prever de manera segura, los resultados de un sufragio serializado. Es previsible que la UDR perderá algunos sitios, y también que la alianza PS-PC y los Reformadores ganarán esos sitios; pero el resto es bastante poco probable, para que a partir de ahí se defina una táctica a seguir. Al respecto, señalo solamente un síntoma: el sondeo del Instituto Francés de la Opinión Pública, publicado en el periódico *France-Soir* del 4 de diciembre pasado, dice que el 45% de votos serán para la alianza PC-PS, el 40% para la UDR, y el 15% para los Reformadores. Pero agrega esta curiosa constatación: hay mucho más sufragios de votantes que van a votar por la alianza PS-PC, que personas que están convencidas de que esta coalición ganará. Entonces habrá, tomando en cuenta todas las incertidumbres de un sondeo, muchas más personas que van a ir a votar por la izquierda, que la

certidumbre de que esa izquierda va a conseguir la mayoría de los sufragios: lo que quiere decir que existen muchas personas para las cuales la eliminación de la mayoría de la UDR es algo prioritario, pero que sin embargo, no tienen tanto el deseo de reemplazar esa mayoría con la izquierda.

Estas indicaciones, en el momento en el que escribo, 5 de enero de 1973, dan entonces como resultado bastante probable, el de una mayoría de la alianza UDR-Reformadores. Y en ese caso, Pompidou no disolverá la Asamblea, y más bien preferirá llegar a un arreglo con los Reformadores: la mayoría se reducirá un poco y habrá menos escándalos, es decir, que encontrarán una forma de arreglo para que esos escándalos sean menos fácilmente descubiertos. J.-J. S.-S. y Lecanuet entrarán dentro del gobierno. Y eso será todo. Entonces, el maquiavelismo se volverá en contra de esos pequeños Maquiavelos.

Pues si ellos quieren realmente regresar a la democracia directa, a la democracia del pueblo que está en lucha en contra del sistema, la de los hombres concretos que están en contra de la serialización que los transforma en cosas, la pregunta es ¿por qué no comenzar por impulsar esta misma democracia directa? Así, votar o no votar es casi la misma cosa. Pues abstenerse de votar, en efecto, es confirmar la nueva mayoría, sea cual sea la que resulte ésta. Pero hagamos lo que hagamos, en este sentido de votar o no votar, no habremos logrado nada si al mismo tiempo no luchamos, es decir, si no luchamos desde ahora en contra del sistema de la democracia indirecta, que nos reduce deliberadamente a la impotencia, si no luchamos tratando cada uno, según sus recursos, de organizar el vasto movimiento antijerárquico que hoy mismo desafía y pone en cuestión, en todos lados, a las Instituciones.





La economía moral de la multitud en la América Latina del siglo XXI

Imago  MundiImago  MundiImago  MundiImago  MundiImago  Mundi

“...Temas parecidos de 'economía moral' se han examinado en diferentes historias nacionales...”

Edward Palmer Thompson, “La economía moral revisada”, 1991.

Sobre la fortuna del concepto de la 'economía moral de la multitud'

Como es bien sabido, el hoy célebre y difundido concepto de la “economía moral de la multitud”, fue acuñado e introducido dentro del debate académico de los historiadores y de los científicos sociales, por Edward Palmer Thompson, quien en 1971 publicó, en el número 50 de la revista *Past and Present*, su ensayo titulado “La economía moral de la multitud inglesa en el siglo XVIII”. Así, y precisando de un modo más riguroso este término, que ya había utilizado en 1963 en su gran obra sobre *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, Thompson formalizaba y daba nacimiento a un concepto que, al paso de los años, se

convertiría en el concepto más discutido, retomado, conocido y citado, pero también más deformado, vulgarizado y mal interpretado, dentro del conjunto de todos los conceptos incluidos en el vasto y complejo universo del importante legado intelectual thompsoniano.

Pues luego de 1971, y desde su misma aparición, este concepto de la economía moral de la multitud empezó a ser debatido respecto de su verdadero significado y respecto de sus posibles implicaciones principales, al mismo tiempo en que se multiplicaban los distintos esfuerzos para aplicarlo, recuperarlo y utilizarlo, como herramienta explicativa de procesos y realidades de todos los rincones del planeta, desplegadas en el periodo de los últimos cinco siglos, y en prácticamente todo tipo de sociedades capitalistas posibles. Lo que entonces, y dada esta expansión y universalización enormes del concepto, llevó al propio Edward P. Thompson a retomarlo y a reprecisararlo, por segunda ocasión, en el año de 1991, en su nuevo ensayo ahora titulado “La economía moral revisada”, incluido en su importante libro

CARLOS A. AGUIRRE ROJAS/LA ECONOMÍA MORAL DE LA MULTITUD ...  CARLOS A. AGUIRRE ROJAS/LA ECONOMÍA MORAL DE LA MULTITUD ...



¹ Para reconstruir con más cuidado este complejo itinerario de la evolución y maduración progresiva de este crucial concepto thompsoniano de la “economía moral de la multitud”, vale la pena comparar las diversas definiciones del mismo, y los argumentos de su significado e implicaciones, contenidos en los textos de Edward Palmer Thompson que son *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, Ed. Crítica, 2 tomos, Barcelona, 1989, tomo I, cap. 3, “Los baluartes de Satán”, pp. 51-61; “La economía moral de la multitud en la Inglaterra del siglo XVIII”, y “La economía moral revisada”, estos dos últimos incluidos como capítulos 4 y 5 del libro *Costumbres en común*, Ed. Crítica, Barcelona, 1995.

titulado *Costumbres en común*¹.

Y todavía después de esa segunda recuperación del concepto, llevada a cabo por Edward Palmer Thompson en 1991, el mismo ha continuado “recorriendo mundo”, para proseguir con las más diversas proyecciones y readaptaciones, incrementando aún más su popularidad y su presencia dentro del discurso corriente de los historiadores y de los analistas sociales críticos contemporáneos.

Entonces, y sin entrar aquí en el análisis de las muy diferentes y heterogéneas interpretaciones que se han dado de este concepto, y de sus implicaciones teóricas y conceptuales más relevantes, pensamos sin embargo, que vale la pena recordar los contenidos centrales que, en nuestra opinión, permiten proponer una definición más rigurosa, y sobre todo más acorde con todo el conjunto de la obra y la vida de E. P. Thompson, de lo que es esta economía moral de la multitud.

Y la misma, según nosotros, puede ser concebida como el conjunto de fuerzas y de mecanismos de regulación y autorregulación que, establecidos a partir de la ética y de la moral populares —que no de la ética cristiana, sino desde los códigos de la vasta y rica cultura popular—, fijan la barrera entre lo correcto y lo incorrecto, entre lo aún aceptable y lo intolerable, para determinar así, en el momento de la ruptura del pacto social entre las clases antagónicas, o en la situación del quiebre del equilibrio social al interior de las propias clases populares, los objetivos, la lógica del comportamiento y las

formas en general de las acciones concretas de la multitud, es decir, del conjunto de las clases, sectores y grupos subalternos de una determinada sociedad².

Definición compleja y con muchas aristas de lo que es la economía moral de la multitud, que además de sintetizar los sucesivos esfuerzos y puntualizaciones de este concepto, que fue realizando a lo largo de su vida el propio Edward Palmer Thompson, intenta también rescatarla como una herramienta heurística todavía vigente y útil, para el análisis de los más contemporáneos movimientos sociales anticapitalistas y antisistémicos en general, y de estos mismos movimientos, en la América Latina actual en particular.

Pues pretendemos prolongar aquí el mismo espíritu de la maduración thompsoniana de este concepto, que arranca de haberlo concebido como un instrumento teórico que permitía explicar los “Motines del Hambre” en la Inglaterra del siglo XVIII, para luego irle dando vuelo, y transformarlo en un concepto imprescindible para explicar distintas acciones de protesta y de resistencia de la multitud inglesa en los siglos XVIII y XIX, y concluir con su elaboración y apertura más universal, en tanto herramienta conceptual referida a los mecanismos subyacentes a las distintas formas de la protesta y la acción social de las multitudes, en distintos países y continentes, y en los distintos siglos y momentos de la entera historia capitalista. Maduración llevada a cabo por el propio autor de este crucial concepto de la



² Para una fundamentación amplia y detallada de esta redefinición que nosotros proponemos del concepto de economía moral de la multitud, y de las diversas implicaciones que ella conlleva, cfr. nuestro ensayo, Carlos Antonio Aguirre Rojas, “El concepto de la economía moral de la multitud, en el mundo del Siglo XXI”, de muy próxima publicación, en portugués, en *SÆCULUM. Revista de Historia* de la Universidade Federal de Paraíba, Brasil, y en español, en la Colección “Conceptos Fundamentales de Nuestro Tiempo” editada por la Universidad Nacional Autónoma de México.

economía moral de la multitud, que en nuestro caso, nos gustaría proseguir y explorar como un utillaje conceptual todavía pertinente para el análisis de realidades y procesos desplegados en este naciente tercer milenio cronológico, y dentro del espacio específico del semicontinente latinoamericano.

Ya que si coincidimos con E. P. Thompson, en el objetivo de que ese concepto de la economía moral de la multitud debe “regenerarse continuamente como crítica anticapitalista, y como movimiento de resistencia”³, entonces es necesario y legítimo el continuar ensayando sus diversas aplicaciones, las que a partir de las inevitables variaciones del contexto de cada nuevo caso o situación investigados, permitirán seguir matizando, enriqueciendo y afinando, a este central concepto, nacido de la pluma del autor del gran libro *La formación de la clase obrera en Inglaterra*.

La economía moral de las multitudes latinoamericanas

Si observamos con cuidado la situación que América Latina ha estado viviendo, durante los últimos tres o cuatro lustros transcurridos, y la intentamos analizar desde las diversas aristas que nos permite revelar y descubrir ese complejo concepto de la 'economía moral de la multitud', nos llamará la atención, de inmediato, el hecho de que durante estos quince o veinte años referidos, hemos presenciado, a todo lo largo y ancho de nuestro semicontinente latinoamericano, toda una serie de potentes y recurrentes procesos de vasta *movilización*

social, es decir, de evidente irrupción histórica contundente de las acciones de protesta y de rebeldía de las *multitudes latinoamericanas*, y con ellas, de una clara actualización y manifestación de la subyacente economía moral de esas mismas multitudes plebeyas.

Movilizaciones que abarcan desde los 'Levantamientos Indígenas' pacíficos que inundan literalmente a la ciudad de Quito en Ecuador, como en el caso del 'Levantamiento' del año 2000, hasta Marchas simultáneas de protesta que recorren miles de kilómetros, y que atraviesan Estados y Ciudades diversos para desembocar en la ciudad capital, como en el caso de la Marcha de 1997 hacia Brasilia, realizada por el Movimiento de los Sin Tierra de Brasil, y pasando por el digno levantamiento de los indígenas neozapatistas mexicanos del 1 de enero de 1994, o por los bloqueos y paralización no solamente de la Ciudad de La Paz, sino de toda Bolivia, desplegados en más de ochenta puntos de todo el territorio boliviano, mediante cortes y bloqueos de carreteras y ciudades llevados a cabo por los indígenas aymaras en mayo y junio del año de 2005, entre muchos otros ejemplos posibles.

Abanico multicolor y diverso de movilizaciones sociales contundentes, que respondiendo a los agravios y ataques de las diferentes clases dominantes de América Latina, han logrado muchas veces derrocar gobiernos locales, estatales y hasta nacionales, a la vez que desencadenan verdaderas crisis políticas también nacionales, y que generan, fortalecen o consolidan, cada vez más potentes movimientos sociales anticapitalistas y

CARLOS A. AGUIRRE ROJAS/LA ECONOMÍA MORAL DE LA MULTITUD ... CARLOS A. AGUIRRE ROJAS/LA ECONOMÍA MORAL DE LA MULTITUD ...



³ Esta afirmación la hace E. P. Thompson, en su ensayo “La economía moral revisada” incluido en *Costumbres en común*, *Op. cit.* p. 383.

antisistémicos. Robustos, amplios y poderosos nuevos movimientos sociales latinoamericanos, que no tienen equivalente, en lo que respecta a esta fuerza y protagonismo social contundente y masivo, ni en Estados Unidos, ni en Europa, o Asia, o África, u Oceanía, constituyendo entonces al espacio de América Latina, como el actual *frente de vanguardia mundial* de todo el vasto conjunto de la familia de luchas antisistémicas y de movimientos anticapitalistas del planeta entero⁴.

Lo que, no casualmente, explica tanto el hecho de que iniciativas importantes como la de la organización de los Foros Sociales Mundiales, hayan nacido y crecido sobre todo en estas mismas tierras latinoamericanas, como también el hecho de que las principales experiencias y avances de estos nuevos movimientos antisistémicos latinoamericanos, sean observados, estudiados, seguidos e investigados con mucha atención por activistas, estudiosos y militantes de todos los movimientos del resto del planeta.

Entonces, cuando observamos la historia reciente de nuestra América Latina, comprobamos que, en términos generales, el termómetro de la economía moral de la

multitud latinoamericana ha estado elevándose de manera lenta pero sostenida durante los últimos cuarenta años, a partir, sobre todo, de lo que representó en tierras latinoamericanas, ese profundo quiebre histórico-universal que fue la revolución cultural mundial de 1968⁵. Elevación constante de la 'temperatura' general de dicha economía moral de la multitud latinoamericana, que alcanzará su punto de ebullición, y por ende, la medida del estallido social y de la acción directa y contundente de la multitud, de un modo desigual y diferenciado, según las condiciones y las dinámicas y los acontecimientos de los

diversos contextos nacionales de los distintos países de América Latina, lo que hemos presenciado muy claramente a lo largo de la década de los años noventa del siglo pasado, y también de este primer decenio ya transcurrido del siglo XXI.

Porque si bien pensamos que es la economía moral de *toda* América Latina, la que se ha ido acercando, progresivamente, hacia ese punto de la ruptura abierta del pacto social establecido entre las clases y sectores antagónicos de la sociedad, también es claro que dicho proceso general se matiza

...al espacio de América Latina, como el actual frente de vanguardia mundial de todo el vasto conjunto de la familia de luchas antisistémicas y de movimientos anticapitalistas del planeta entero.

CARLOS A. AGUIRRE ROJAS/LA ECONOMÍA MORAL DE LA MULTITUD ...  CARLOS A. AGUIRRE ROJAS/LA ECONOMÍA MORAL DE LA MULTITUD ...



⁴ Sobre esta situación actual, de intensa rebeldía y de gran desarrollo de los nuevos movimientos antisistémicos de América Latina, y sobre el contexto más general de esta situación latinoamericana reciente, cfr. Carlos Antonio Aguirre Rojas, *América Latina en la encrucijada*, Ed. Contrahistorias, 7ª edición, México, 2009 y *América Latina. História e presente*, Ed. Papyrus, Sao Paulo, 2004.

⁵ Sobre esta fundamental revolución cultural mundial de 1968, cfr. Fernand Braudel, "Renacimiento, Reforma, 1968: revoluciones culturales de larga duración" en la *Jornada Semanal*, núm. 226, México, 10 de octubre de 1993, Immanuel Wallerstein, "1968: revolución en el sistema mundo. Tesis e interrogantes" en *Estudios Sociológicos*, núm. 20, México, 1989, Immanuel Wallerstein, Giovanni Arrighi y Terence Hopkins, "1989, the continuation of 1968", en *Review*, vol. XV, núm. 2, Binghamton, 1992, y Carlos Antonio Aguirre Rojas, "Repensando los movimientos de 1968 en el mundo" y "1968: la gran ruptura", ambos incluidos en el libro *Para comprender el siglo XXI*, Ed. El Viejo Topo, Barcelona, 2005, y también "La revolución mundial de 1968. Cuatro décadas después", en *Contrahistorias*, núm. 11, México, 2008.

y acompasa según la trayectoria específica de cada nación latinoamericana, estallando en México en 1994 y en Argentina en 2001, lo mismo que en Bolivia en 2003 y otra vez en 2005, o en Ecuador en 1997, en 2000 y en 2005. Pero que, en nuestra opinión, podría también muy pronto estallar en Colombia, o en Brasil, o en Chile, o en Venezuela, o en Perú, o en Paraguay, igual que nuevamente en Bolivia, México, Ecuador o Argentina, a partir de nuevos embates y nuevas agresiones y ofensas de las respectivas y todavía subsistentes clases dominantes y hegemónicas de todos estos países mencionados.

Y esto, porque por debajo de esta obvia diversidad en la maduración singular de cada economía moral de la multitud en cada país latinoamericano, parece ser claro que el punto de viraje radical de la revolución cultural de 1968 se vivió, dentro de todo el semicontinente que corre desde el Río Bravo hasta la Patagonia, como un proceso complejo que, al revolucionar completamente el ámbito de la cultura, y por ende de la cultura popular, y al ser también una total revolución de las costumbres, trastocó entonces a estos dos ámbitos que, según el propio Edward Palmer Thompson son las fuentes nutricias principales que alimentan y que determinan a esa 'economía moral de la multitud', es

decir, el espacio de la rica y compleja cultura plebeya o subalterna, y de otra parte, el variado y también multifacético universo de la costumbre⁶.

Pero si en todo el mundo, esa revolución cultural mundial de 1968 transformó de raíz a la cultura y a la costumbre, dicha mutación se vivió en América Latina, particularmente, primero como una *revaloración* y recuperación sistemática de dicha cultura popular, o plebeya, o subalterna, y en segundo lugar, como un claro proceso de *politización* creciente del conjunto de la vida cotidiana de esas mismas clases y sectores subalternos de la sociedad.

Pues si el 68 latinoamericano derrumbó las frágiles estructuras de la cultura dominante en nuestro semicontinente, estructuras nucleadas hasta esa fecha en torno a la imitación servil de la vacía y tecnocrática cultura estadounidense, y del también vacío *American way of life*, creó con ello un vacío cultural que, en las últimas cuatro décadas, se ha llenado en gran medida con los elementos provenientes de la siempre viva y activa cultura plebeya o subalterna, la que por mil vías y caminos, ha logrado construir esas figuras semiautónomas, semisubversivas, semitoleradas y semipresentes, pero siempre muy creativas y novedosas, que hoy constituyen a la cultura latinoamericana en general⁷. Figuras y



⁶ Sobre esta idea de cómo la economía moral de la multitud se nutre y se apoya en la cultura popular y en la costumbre, cfr. todo el libro de E. P. Thompson, *Costumbres en común*, antes ya citado, libro que según Thompson es un conjunto de ensayos que pretenden ser “un solo argumento estrechamente relacionado”, como se declara en el inicio del texto de “Prefacio y Agradecimientos” del libro, en la página 9. Y a esta luz, llama la atención el hecho de que los tres capítulos que *antecedan* al ensayo sobre la 'economía moral de la multitud', aborden precisamente los temas de la definición de la cultura, la definición de las culturas plebeyas y patricias, el concepto de la costumbre, la articulación entre cultura y costumbre, y la articulación, más en general, de todos estos conceptos mencionados.

⁷ Una de las tantas expresiones de esta profunda mutación de la cultura latinoamericana, y de la fuerte presencia dentro de ella de esos elementos de la cultura popular, es la del auge del “boom literario latinoamericano”, el que precisamente alrededor del 68 y en adelante, populariza en Europa, en Estados Unidos y en todo el mundo al “realismo mágico latinoamericano” y a la literatura latinoamericana en general. Sobre estos puntos, cfr. Alejo Carpentier, *De lo real maravilloso latinoamericano*, Ed. UNAM, México, 2004, y Carlos Monsiváis, *Aires de familia. Cultura y sociedad en América Latina*, Ed. Anagrama, Barcelona, 2000.

formas culturales latinoamericanas, fuertemente impregnadas de la cultura y del saber populares que, en consecuencia, han permitido también un resurgimiento y mayor vigor de la mencionada economía moral de las multitudes latinoamericanas.

Igualmente, y frente a las costumbres desmesuradamente autoritarias, tradicionales, conservadoras y cerradas, que prevalecieron en América Latina hasta 1968, este acontecimiento-ruptura de hace ocho lustros, vino a sacudir y a revolucionar todo este ámbito de lo consuetudinario, para desatar un claro y sostenido proceso de liberalización de las costumbres y de

renovación de las relaciones más básicas de las poblaciones de toda América Latina, generando una *politización* generalizada y ubicua de todas las dimensiones de la vida cotidiana, así como una afirmación creciente y también muy ampliamente extendida entre los sectores subalternos, de visiones más progresistas, más tolerantes, más críticas, y también más potencialmente antisistémicas de todos los problemas y los temas sociales. Proceso que, una vez más, abona esa nueva presencia y esa mayor recuperación de la economía moral de la multitud de cada nación latinoamericana, y de toda América Latina como un conjunto.

Y si esas transformaciones profundas, tanto del mundo de las costumbres, como de las formas y figuras de la cultura en general y de la cultura plebeya en particular, en todo nuestro semicontinente, son el telón de fondo compartido de ese ascenso de la

...esas transformaciones profundas, tanto del mundo de las costumbres, como de las formas y figuras de la cultura en general (...) son el telón de fondo compartido de ese ascenso de la temperatura en el termómetro de la economía moral de las multitudes latinoamericanas...

temperatura en el termómetro de la economía moral de las multitudes latinoamericanas, sus diversas formas de manifestación nacionales, nos ilustran nuevamente acerca de la complejidad multifacética de cada concreción histórico-singular de esa misma economía moral de la

plebe. Pues al revisar los casos ya referidos, del estallido neozapatista de 1994, o de la serie acompañada de los varios Levantamientos Indígenas ecuatorianos, o de las insurrecciones indígenas y populares en Bolivia, o de la rebelión de los piqueteros y de los subalternos argentinos de finales de 2001 en adelante, lo que salta a la vista es la *multiplicidad de factores* que han debido conjugarse en cada uno de estos casos,

para lograr desatar dichos estallidos sociales, y por lo tanto, dicha irrupción contundente y evidente de la economía moral de la multitud de cada uno de esos países latinoamericanos.

Estallidos que demuestran que la economía moral de la multitud, o de los pobres, o de la plebe, *nunca* está determinada por un solo factor, y ni siquiera por un único orden de cosas, siendo por el contrario, influida y determinada simultáneamente por causas y elementos económicos, y políticos, sociales, culturales, geográficos, civilizatorios, antropológicos, y un largo etcétera todavía abierto. Y tampoco esa economía moral plebeya se define por hechos correspondientes a una sola temporalidad, sea la inmediata, o la del tiempo medio, o la de la larga duración, sino que involucra, para su maduración y estallido, a todos los tiempos de la historia, a

todos los registros temporales tan agudamente estudiados y clasificados en su momento por Fernand Braudel⁸.

Y si la economía moral no depende, ni de un solo factor o nivel de realidad, ni se circunscribe tampoco a una sola temporalidad histórica y social, ella tampoco se desata y libera por un solo agravio u ofensa de las clases dominantes, sino más bien por una suma o serie de agravios y de ataques que, en un momento dado, se condensan y coagulan en un último acto o situación, que funcionando como la gota que termina por derramar el vaso, presupone y se apoya, sin embargo, en toda esa larga cadena antecedente de ultrajes, humillaciones y arbitrariedades, a las que son siempre dadas las clases y los sectores hegemónicos, en contra de los oprimidos y subalternos sociales.

Complejidad y multideterminación de la economía moral de la multitud, que se hace evidente en los varios ejemplos antes ya referidos. Por ejemplo, en el caso del neozapatismo mexicano, el que lo mismo se explica por los desastres económicos que anunciaba la entrada de México en el Tratado de Libre Comercio de América del Norte, o por los cambios regresivos en el artículo 27 Constitucional en contra de la

propiedad colectiva de la tierra, que atentaba contra una de las conquistas fundamentales de la Revolución Mexicana, que por las razones culturales de la ofensa simbólica de querer festejar los quinientos años de la invasión española sobre América, en un contexto de creciente y descarnado racismo hacia los indígenas en general, y hacia los indígenas chiapanecos en particular, junto a los motivos políticos de la desmesurada represión política desplegada por varios gobiernos chiapanecos en los años ochenta y noventa del siglo pasado, o a las causas jurídicas de la cerrazón de las leyes y de los funcionarios, locales, estatales y federales, frente a pacientes y añejos reclamos legales llevados a cabo por los campesinos indígenas de Chiapas⁹.

O también el caso de la insurrección popular argentina de finales de 2001, la que se desencadenó lo mismo por la injusta y ofensiva medida económica del “Corralito”, que por el hartazgo político de los ciudadanos de a pie frente a *toda* la clase política argentina, hartazgo sintetizado magistralmente en la legítima consigna “¡Que se vayan todos!, ¡Que se vayan todos, y que no quede ni uno solo!”. Pero también por los múltiples y desastrosos efectos sociales provocados por la década



⁸ Sobre esta teoría de las diferentes temporalidades históricas, que nosotros recuperamos aquí para conectarla con este crucial concepto de la economía moral de la multitud, cfr. Fernand Braudel, “Historia y ciencias sociales. La larga duración”, en *Escritos sobre historia*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1991, y Carlos Antonio Aguirre Rojas “La larga duración: *In illo tempore et nunc*”, en *Segundas Jornadas Braudelianas*, Ed. Instituto Mora, México, 1995.

⁹ En este sentido, vale la pena señalar que todavía haría falta escribir una global y comprehensiva historia crítica de este neozapatismo mexicano, la que sin duda tendría que atender a esta multiplicidad de factores, de causas de distinto orden, de tiempos históricos y sociales, y de dinámicas concretas de la lucha de clases, y de las diversas formas de explotación, opresión, discriminación, despotismo y despojo de las clases dominantes, frente al también variado abanico de formas de resistencia informal, protesta, rebelión, insurrección y rebeldía de las clases subalternas y de sus movimientos sociales principales. Sobre algunos de estos puntos, cfr. Carlos Antonio Aguirre Rojas, *Chiapas, Planeta Tierra*, Ed. Contrahistorias, Sexta edición, corregida y aumentada, México, 2010, y también *Mandar obedeciendo. Las lecciones políticas del neozapatismo mexicano*, Ed. Contrahistorias, 5ª. Edición, México, 2010.

menemista de desindustrialización, desempleo y quiebra de empresas, junto al agravio simbólico que representaba el declarar el toque de queda en contra de una población civil que era víctima de la ineficiencia del gobierno, y la prohibición de salir de su casa, llevado a cabo absurdamente por Fernando de la Rúa.

E igualmente, la complejidad de la imbricación multitemporal de esta economía moral de la multitud, que se refleja, por ejemplo, en el hecho de que los nuevos movimientos antisistémicos de América Latina, toman como referentes simbólicos fundamentales de su acción, de sus prácticas, de sus reclamos y de sus objetivos generales, lo mismo a la figura del Che Guevara, o a la de Emiliano Zapata, que al personaje de Tupac Katari, o a los principios de la noción de la tierra como “Pachamama” o “Madre tierra”¹⁰, o a la concepción del “Sumak Kawsay” o “Buen vivir”, propios de las cosmovisiones indígenas. Referencias centrales de estos movimientos, que nos ilustran respecto al hecho de que sus raíces y determinaciones esenciales, se remiten lo mismo a las luchas latinoamericanas de los años cincuenta y sesenta del siglo veinte, que a la Revolución Mexicana de 1910-1921¹¹, pero también a las luchas y rebeliones bolivianas del siglo XVIII, o a los principios indígenas prehispánicos, de antes de la invasión y conquista españolas.

Pero también la multideterminación de

estas diversas economías morales de los pobres de cada nación de América Latina, que acumulan e imbrican, de maneras singulares y complejas, los agravios y las ofensas de los poderosos y dominadores, matizando esas cadenas de ataque según las peculiaridades históricas de cada país en particular. Pues, por ejemplo en Argentina, el desempleo masivo provocado por los dos gobiernos de Carlos Menem de los años noventa del siglo pasado, se vive allí como una afrenta exacerbada, mucho más dura que en otros países latinoamericanos, en una nación nacida de fuertes migraciones europeas, de masas y masas de pobres italianos, y gallegos, y portugueses, y húngaros, etc., que cruzaban el Océano Atlántico precisamente en busca de *trabajo*, lo que construye, lentamente y durante décadas y siglos, a unas clases subalternas argentinas que asumen ese *trabajo* como una verdadera conquista histórica, y como un verdadero *derecho histórico*.

Suerte de intangible y no escrito, pero muy real “derecho popular al trabajo”, que en un país que concentra a la mitad de su población en su ciudad capital (en el llamado ‘Gran Buenos Aires’), construye también una fuerte tradición de movimientos obreros combativos y constantemente movilizados, los que al perder el empleo y volverse *desocupados*, en vez de desmovilizarse y replegarse hacia su vida individual, o en lugar de buscar también de manera individual nuevos empleos, como sucede en



¹⁰ Sobre la importancia y las múltiples implicaciones y supuestos que conlleva esta idea de la tierra como “Madre Tierra”, confróntese nuestro ensayo, Carlos Antonio Aguirre Rojas, “Los movimientos antisistémicos de América Latina y su lucha por la tierra en el Siglo XXI”, en *ContraHistorias*, núm. 13, México, 2009.

¹¹ Sobre las maneras complejas en que esa Revolución Mexicana está todavía presente en el imaginario popular de las clases subalternas mexicanas, cfr. Carlos Antonio Aguirre Rojas, *Mitos y Olvidos en la Historia Oficial de México*, Ed. Quinto Sol, México, 2003, y *ContraHistoria de la Revolución Mexicana*, Ed. Facultad de Historia, Universidad Michoacana – Ed. ContraHistorias, México, 2009.

otros países de América Latina, optaron más bien por crear los Movimientos de los Trabajadores Desocupados (brillante e inteligente oxymorón, sólo posible en esta etapa de la crisis terminal del capitalismo), que en una primera etapa conformaron al Movimiento Piquetero Argentino, y más adelante, terminaron transformándose en el actual e interesante Movimiento de los Barrios Piqueteros de todo ese amplio espacio urbano que es el territorio del 'Gran Buenos Aires'.

Por eso, cuando De la Rúa decreta el "Corralito" y la devaluación del peso argentino, es como si decretara el cierre masivo de miles de empresas, y el escalamiento desmesurado de ese desempleo y del fantasma del mismo, atacando con ello, en el centro, ese intangible pero muy vivo "derecho popular al trabajo", derecho histórico y constitutivo de manera central de la 'economía moral de las multitudes' argentinas.

O también el caso de Bolivia, en donde el ciclo de estallidos populares, que abarca a la 'Guerra del Agua' del año 2000, al derrocamiento del Presidente Gonzalo Sánchez de Losada en 2003, y a la caída de Carlos Meza en 2005, sólo se explica si conjuntamos una larga serie de agravios llevados a cabo por las clases dominantes bolivianas, agravios que van desde el desmantelamiento progresivo de todas las conquistas de la Revolución popular de 1952, hasta la entrega casi gratuita del gas boliviano a Estados Unidos, pasando por los efectos devastadores del neoliberalismo

salvaje en un país que es de los más pobres de América Latina, o por la absurda criminalización de la producción y el consumo ritual de la hoja de coca, junto a los intentos de privatizar el agua, o el racismo reiterado de las élites blancas y siempre gobernantes de este país, entre muchas otras de las sucesivas y reiteradas ofensas de esas clases hegemónicas bolivianas, en contra de los grupos y clases subalternos de esa misma nación.

Complejidad multidimensional de esta economía moral de las multitudes, en los diferentes países de América Latina, que al mismo tiempo que nos ilustra acerca de las muchas y diversas dificultades que implica el ser capaz de captar, fina y adecuadamente, esas dinámicas concretas del comportamiento de los sectores, y grupos, y clases subalternos, y también de los movimientos sociales que ellos constituyen, nos muestra igualmente la fecundidad y la riqueza específica de esta amplia pista metodológica y epistemológica, descubierta, cultivada y elaborada por Edward Palmer Thompson, y sintetizada en ese brillante concepto de la 'economía moral de la multitud'.

Ya que esta pista se revela como singularmente útil y heurística, cuando observamos cómo todos estos nuevos movimientos antisistémicos de América Latina¹², apoyan y alimentan el conjunto de sus acciones concretas, en ese humus polifacético donde conviven las referencias a la contramemoria popular (que convoca a Francisco Villa, a Bartolina Sisa, a



¹² Sobre algunos de los rasgos principales que hoy caracterizan a estos nuevos movimientos antisistémicos de América Latina, cfr. Carlos Antonio Aguirre Rojas, "Los nuevos movimientos sociales de América Latina. Una breve radiografía general", en *Contrahistorias*, num. 9, México, 2007.

Rumiñahui, a Camilo Torres o a Chico Mendes), o las costumbres profundas y las arraigadas tradiciones (como la idea de un derecho natural de los campesinos a la tierra, o de ciertos pobres urbanos al trabajo, o del 'nosotros' colectivo indígena por encima del yo individualista occidental, o la visión ética de lo que es una "simple vida correcta"), con los códigos siempre muy vivos y actuantes de la cultura plebeya subalterna (que se burla de los ricos y desacraliza a todo tipo de autoridad, desconfiando de todo tipo de jerarquías, y reivindicando siempre una lógica niveladora, jocosa y libertaria), o con el instinto rebelde de la obligación de hacer frente a los agravios de las clases y los grupos hegemónicos (a partir del renovado e inagotable repertorio de respuestas, acciones, manifestaciones, y formas de protesta que improvisan y/o planifican y organizan siempre, los sectores subalternos de la sociedad), es decir, de ese humus que es precisamente el de dicha economía moral de la multitud.

Pista especialmente útil y todavía fecunda para el análisis de la América Latina actual, y de los movimientos antisistémicos que ella cobija, y de las luchas sociales que ella está protagonizando ahora mismo, que no es posible de aprehenderse y comprenderse cabalmente si nos quedamos exclusivamente dentro del campo del conocimiento libresco, erudito, académico y puramente teórico. Pues si esa economía moral de la multitud nace y se forja desde la tradición, la costumbre, el instinto rebelde y la cultura plebeya de las clases y grupos sociales subalternos, entonces es claro que quienes mejor la conocen son esos mismos sectores dominados y explotados, del abajo de la pirámide social.

Y es entonces a ellos a los que hay que ir a escuchar y a observar, y de los que todos debemos aprender, tal y como nos lo han recomendado los compañeros neozapatistas, y también el importante movimiento hoy en

curso de *La Otra Campaña*, de México. Pues es de esos sectores y clases subalternos, de los que los analistas y científicos sociales realmente críticos debemos aprender, con paciencia y con modestia, para poder, desde el vínculo con ellos y desde el compromiso de acompañamiento de sus experiencias y de sus luchas, tratar de ir reconociendo y reconstruyendo con cuidado, esos perfiles específicos y singulares de las tantas veces referidas y siempre esenciales, economías morales de las diversas multitudes de América Latina.

Perfiles específicos de la economía moral de la multitud latinoamericana, que en virtud del rol de *frente de vanguardia mundial* que hoy detentan esos movimientos sociales antisistémicos de toda América Latina, se vuelven especialmente relevantes para todo el conjunto de los movimientos antisistémicos del planeta entero. Porque estos movimientos antisistémicos que hoy pueblan la geografía del semicontinente latinoamericano, no solamente anticipan parte del posible futuro de los restantes movimientos anticapitalistas del mundo, sino que también han acometido ya, desde ahora y desde sus propios espacios, los intentos de construir *mundos nuevos no capitalistas*. Mundos nuevos que, por ahora sólo en escala reducida y de modo experimental pero muy bien establecido y evidente, prosperan ya en los Caracoles Neozapatistas de Chiapas, o en los Barrios Piqueteros de Argentina, o en los Acampamentos y Asentamientos de los Sin Tierra brasileños, o en las comunidades indígenas rebeldes de Bolivia y Ecuador.

* * *

¿Cómo se presenta entonces esta América Latina actual, vista desde el específico lente del concepto thompsoniano de la economía

moral de la multitud? En términos generales, y guardando todas las proporciones del caso, podríamos decir que esta América Latina del tercer milenio cronológico, es hoy el equivalente histórico de lo que fue la Europa revolucionaria de la segunda mitad del siglo XIX.

Porque si comparamos con cuidado a esa Europa revolucionaria del tiempo de la vida de Marx, con la actual América Latina, veremos fácilmente cómo se repiten en ambos casos, toda una serie de elementos e indicadores fundamentales. Por ejemplo, el papel de vanguardia mundial que ya hemos mencionado, de cada uno de estos espacios, respecto de las luchas antisistémicas más avanzadas de sus respectivas épocas. Y si hace ciento cincuenta o cien años el movimiento obrero europeo era el agente revolucionario por excelencia, y a la vez el movimiento obrero más robusto, desarrollado, lúcido y potente del mundo, hoy los movimientos antisistémicos de América Latina, que son movimientos plurales y diversos de *todos* los grupos, sectores y clases subalternos de la sociedad, son también el nuevo e incontestado agente revolucionario, siendo a la vez los movimientos más fuertes, avanzados, experimentales y combativos de todo el mundo.

Y si esa Europa revolucionaria de la segunda mitad del siglo XIX, engendró a la rica y todavía vigente perspectiva del pensamiento crítico marxista, así esta América Latina actual está comenzando a generar, ahora mismo, las nuevas y más avanzadas teorías sociales y políticas de todo el planeta, las que entroncando con el marxismo y prolongándolo hacia las condiciones actuales, se alimentan para crecer y desarrollarse, precisamente de estas experiencias ricas y complejas de todos estos nuevos movimientos anticapitalistas y antisistémicos de América Latina.

Y si en el periodo de 1848-1917, Europa vivió claramente el proceso en el que

comenzaba a hervir el termómetro de la economía moral de la multitud europea, y se multiplicaban los estallidos de las revoluciones europeas de 1848, o de la Comuna de París en 1871, o de las revoluciones alemana y húngara (y hasta rusa) de los tiempos de la Primera Guerra Mundial, así también América Latina vive hoy ese mayor calentamiento y ebullición de la economía moral de sus diferentes multitudes, las que hoy liberan la energía popular en Quito, o en Riobamba, igual que en Cochabamba o La Paz, pero también en San Cristóbal de Las Casas, en Buenos Aires, o en Caracas, y que el día de mañana lo harán igualmente en Sao Paulo, y en Santiago de Chile, o en Bogotá, Lima, Guatemala, Tegucigalpa o la Ciudad de México, entre muchos otros puntos de su posible irrupción.

Aunque con una diferencia radical. Pues si el resultado final de ese ciclo de irrupciones contundentes de la economía moral de la multitud europea, en esa segunda mitad del siglo XIX, fue el de desencadenar dos guerras mundiales, que ahogaron el impulso revolucionario en los trágicos procesos del nazismo, el fascismo y el franquismo, en cambio ahora, esta nueva manifestación de la economía moral de la multitud en los espacios generales de América Latina, se despliega dentro del claro contexto de la *crisis terminal del sistema capitalista mundial*. Y con ello, dentro de un contexto mucho más favorable y propiciatorio, y también mucho más promisorio, que el de hace ciento cincuenta o cien años.

Por eso, y siendo tenazmente optimistas, pensamos que el resultado de esta nueva rebeldía reciente de América Latina, apoyada y nutrida, entre otros elementos, por esa economía moral de sus multitudes, será más bien la de coadyuvar protagónicamente al fin histórico definitivo del capitalismo mundial, e igualmente, al concomitante proceso de edificación de un

mundo nuevo, no capitalista, no “prehistórico” (en el sentido en el que Marx hablaba de que aún hoy vivimos dentro de la etapa de la “prehistoria humana”) el que, como dicen los compañeros neozapatistas, será sin duda un mundo en el que quepan muchos mundos.

Lo que también, sin duda, va en la misma línea del espíritu profundo que animó

siempre a Edward Palmer Thompson, en los distintos momentos en que descubrió, cultivó con paciencia y cuidado, y sistematizó y pulió ese, su principal concepto, que fue el de la *economía moral de la multitud*.





EL

HILO

DE ARIADNA

EL HIL DE ARIADNA

Todos somos como una suerte de Teseos modernos, cuando nos enfrentamos al laberinto complejo del verdadero análisis crítico de la realidad histórica y del mundo de lo social. Y si lo que queremos, es entender esa realidad no solamente en su limitada y superficial positividad inmediata, sino también en su siempre inquieta y creadora negatividad, nos hace falta ese hilo de Ariadna de la perspectiva crítica y a contrapelo de los hechos, fenómenos y procesos que el Minotauro del poder, el sometimiento y la dominación, resguarda para que se mantenga igual el injusto orden social existente.

*Por eso esta sección será una cantera siempre abierta de nuevas pistas, de permanentes búsquedas, de audaces tentativas y de constantes ensayos para poder acercarnos a ese 'lado malo de la historia' por el que irrumpe siempre el cambio, y por el que se cuelean todo el tiempo esas **Contra**historias subversivas que aquí habrán de encontrar tanto su foro, como también uno de los mejores lugares de cultivo y de vasta proyección.*

LAS FORMAS DE LA DEMOCRACIA interna dentro del Movimiento de los Sin Tierra de Brasil.

Entrevista con Ademar Bogo¹



EL HILO DE ARIADNA

João Alexandre Peschanski: *¿Cuáles fueron las principales influencias teóricas en el proceso de surgimiento del Movimiento de los Sin Tierra de Brasil?*

Ademar Bogo: El Movimiento de los Sin Tierra (MST) es producto de un reclamo social. Llegó un momento en el que el movimiento ya no cabía dentro de las estructuras de la Comisión Pastoral de la Tierra y del sindicalismo rural. Además de esto, cierto tipo de acciones que estábamos desarrollando empezaron a provocar algunas reacciones de insatisfacción, dado que la Iglesia comenzaba a sentirse mal al ser denunciada como “invasora de tierras”. Entonces, siendo esta la situación, comenzamos a tratar de buscar una nueva forma de organizarnos. Pero la estructura sindical, con sus jerarquías de dirigentes y todo eso, era muy criticada por todas las fuerzas progresistas, mientras que la estructura partidaria, que se identificaba con los Partidos Comunistas, y por ende con todo su burocratismo y con su falta de democracia, etc., nos llevó a tratar de pensar en un camino diferente de estas dos estructuras.

¹ Esta entrevista es el 'Anexo B' de la Tesis escrita por João Alexandre Peschanski, sobre el tema *A evolução organizacional do MST*, presentada en el Departamento de Ciencia Política de la Faculdade de Filosofia Ciências e Letras de la Universidade de Sao Paulo, en 2007. Este texto fue compuesto a partir de dos entrevistas realizadas por medio del correo electrónico. En la primera las preguntas fueron enviadas el 3 de abril de 2007 y Ademar Bogo envió las respuestas cinco días después. La segunda parte de las preguntas fueron enviadas el 10 de abril de 2007 y las respuestas fueron recibidas el 6 de mayo de 2007. *Contrahistorias* rescata ahora este material para todos sus lectores, en el ánimo de impulsar el más amplio conocimiento de las experiencias recientes que, actualmente, están desarrollando los principales movimientos antisistémicos de América Latina. La traducción del portugués al español es obra de Carlos Antonio Aguirre Rojas.

Teníamos entonces, como referencias posibles, a la Teología de la Liberación en el campo de la teoría, y a las Comunidades Eclesiales de Base en tanto que forma de organización, junto con el elemento de los principios de la educación popular. Simultáneamente a estas referencias, existían dos expresiones políticas contemporáneas que parecían plantear una diferencia respecto de lo ya mencionado: de un lado la revolución nicaragüense, que proyectaba algunos conceptos simplificados respecto de los principios clásicos, tales como el de la dirección colectiva, el de la ligazón más estrecha con las masas, y el de la participación popular, y de otra parte la experiencia del Partido de los Trabajadores brasileño, que incitaba a la participación a partir del lugar de trabajo y del lugar de residencia, como sus núcleos principales.

Algunos Asesores y agentes de la pastoral, que dominaban ciertos aspectos del marxismo, ayudaron a politizar esta iniciativa. Pero en su mayoría, lo que comenzamos a construir, fue inicialmente más bien a partir de la intuición. Y con el transcurrir del tiempo fuimos fundamentando, poco a poco, aquello que en el origen eran sólo intenciones. Entonces, los aportes del Che Guevara fueron rápidamente asimilados, lo mismo que los textos de Marx, Lenin y Mao Tse Tung, a través del estudio que hicimos de la historia de las revoluciones. Estudiamos también a Emiliano Zapata y la revolución de 1910 en México. Igualmente hicimos con la revolución cubana, y leímos libros como *La isla* de Fernando Morais, y después también leímos a Fidel Castro y los textos sobre religión de Frei Betto. Y estudiamos también la revolución vietnamita, etc.

De este modo, de cada una de estas experiencias fuimos recuperando ciertas lecciones y saberes. No éramos seguidores ni de Trotsky, por todo el rechazo a la práctica de los trotskistas, ni tampoco de Gramsci,

por el uso 'basista' que daban de él ciertos sectores del Partido del Trabajo, a pesar de que en aquella época conocíamos poco los conceptos principales de estos autores. Entonces, hicimos muchos Cursos en escuelas sindicales, que fueron creadas conjuntamente con el movimiento sindical. Y ya a partir de la década de 1990, cuando habíamos logrado una cierta acumulación de desarrollos teóricos, pasamos a darle mayor contenido a los conceptos, ahora claramente a partir de la óptica del marxismo, tanto desde la lectura del *Manifiesto del Partido Comunista*, o del *¿Qué hacer?*, como de los Cursos en los que utilizábamos los textos de los clásicos del marxismo.

João Alexandre Peschanski: *¿De dónde vino la idea de crear dos instancias nacionales, la Dirección Nacional (DN) y la Coordinación Nacional (CN)? ¿Cuál es la diferencia entre ellas? ¿Por qué se tomó esta decisión?*

Ademar Bogo: Las instancias siempre fueron importantes dentro de la estructura organizativa, pero nunca han sido vistas como un dogma. Solamente aquellos que se apegan al poder como una profesión, remiten y apelan constantemente a las normas y a los reglamentos. Nosotros comenzamos inicialmente con una Coordinación provisional, que fue creada en la ciudad de Cascavel en enero de 1984, y que era solamente de los Estados del Sur de Brasil. Esta Coordinación preparó el Congreso de enero de 1985. En el Congreso elegimos una Coordinación Nacional con dos representantes por cada Estado, de los trece Estados que estaban allí presentes. Sólo existía esa instancia. Luego, en 1986, (creo que fue en el Segundo Encuentro Nacional), estudiamos acerca de la cuestión de la organización política de los trabajadores, en la cual los Asesores, sin revelar la base leninista y maoísta de sus teorías,

propusieron que se debería de crear, como medida de seguridad, una Dirección Política. Y así lo hicimos.

Pero con el paso del tiempo nos dimos cuenta de que la Coordinación no tenía suficiente influencia dentro del movimiento, y que también la Dirección Política estaba sobrepasando sus límites. Entonces creamos una Comisión Ejecutiva Nacional, con un miembro por Estado, y una Coordinación, en la que había dos miembros por Estado. Y mantuvimos a la Dirección Política, la que sin embargo quedó ahora tan sólo como un grupo pensante dedicado al trabajo de la reflexión.

Poco tiempo después nos dimos cuenta de que la Dirección Política continuaba siendo la instancia que dirigía, dado que contaba con más informaciones. Optamos entonces por extinguirla. Y cambiamos el nombre de la Comisión Ejecutiva, que pasó a llamarse entonces Dirección Nacional, al mismo tiempo en que manteníamos la Coordinación Nacional. Y para sustituir a la Dirección Política, creamos entonces el Grupo de Estudios Agrarios.

Los cambios que hubo a partir de ese momento fueron ya más bien en cuanto al número de miembros que componían esas instancias. Inicialmente, la Dirección Nacional estaba compuesta por 15 miembros, independientemente de los Estados. Después cambiamos eso para que hubiese un miembro por Estado, y más adelante dos miembros por Estado (un hombre y una mujer). Para la Coordinación quedaron dos por Estado, y en algunas reuniones nacionales hechas por los Comités Regionales, toda la Dirección Estatal participaba. Después quedó en promedio diez miembros por Estado, que es como está compuesta hoy esa Coordinación Nacional.

João Alexandre Peschanski: *¿Cuál es el balance que hace usted de la actuación de la Dirección Nacional entre 1988 y 2005?*

Ademar Bogo: La importancia de la Dirección Nacional nunca estuvo en su número. Ella garantiza la unidad de acción, básicamente, ya que para la unidad política existen los Sectores, el Grupo de Estudios y la Coordinación Nacional, que es más amplia. A partir de 2006, la ampliación se dio automáticamente. Ya que teniendo en cuenta el proceso de cambios orgánicos que implementamos a nivel de la base, en la que un hombre y una mujer deberían estar siempre en las Coordinaciones, en igualdad de número, entonces al llegar a las instancias nacionales nos topamos con un problema: sólo teníamos un representante por Estado, así que para mantener esa igualdad de género teníamos que duplicar el número de personas. De esta manera, es el Estado el que indica a sus dos miembros que van a representarlo, y con eso hemos dejado de hacer elecciones nacionales, con cédula de cada uno de los miembros, etc.

Y debo decir que no siempre son los mejores dirigentes los que componen esas instancias. Existe un desnivel, pero nada que comprometa el valor de la instancia en tanto que colectivo de reflexión y de decisión. De este modo, la Coordinación Nacional, por reunir representantes de los Sectores, está en general más calificada que la Dirección Nacional, aún cuando sea más amplia. Y debo agregar que favorece a cada MST de cada Estado, esa participación de dos miembros. Porque ayuda a calificar a dichos miembros, dado que las reuniones son también un espacio de formación. Y las tareas, de esta manera, se dividen mucho mejor.

João Alexandre Peschanski: *¿Cómo se da la relación entre la Coordinación Nacional y la Dirección Nacional? ¿Por qué los miembros de la Dirección Nacional participan en la Coordinación Nacional?*

Ademar Bogo: Por el hecho de que la Dirección Nacional es también parte de la composición de la Coordinación Nacional.

João Alexandre Peschanski: *En 2006 usted fue uno de los que proyectaron la ampliación de los lugares de la Dirección Nacional y de la Coordinación Nacional. ¿Por qué defendió esta visión? ¿Qué impactos pretendía obtener con esta ampliación?*

Ademar Bogo: Esa ampliación se debió a la reformulación de las estructuras en el nivel de la base. El MST creció, y sin embargo seguía siendo conducido por un mismo número restringido de dirigentes. O sea, de la manera en que estaban compuestas las instancias, hacía que ya no cupieran más personas. Entonces, en lugar de destituir a los que ya estaban, como ocurre en muchas organizaciones en las que aparecen frentes o bloques, lo que hicimos fue ampliar el espacio. Colocamos más sillas alrededor de la mesa, y éstas básicamente fueron para las mujeres. Ellas subieron, sin que para eso fuera necesario competir o derrotar a los hombres. Ocuparon el lugar al que tenían derecho, completamente.

Basamos esa decisión en dos principios. Primero, el de la Dirección Colectiva. Ese principio tiene un contenido muy sencillo: la Dirección Colectiva es no tener Presidente y distribuir las tareas entre todos los miembros de la instancia. Ocurre entonces que hay muchos momentos en que los militantes toman decisiones sin estar dentro de la instancia. Pero no por eso están equivocados. Porque podemos dirigir tomando en cuenta solamente al grupo de la esfera elegida, pero al contrario, podemos también considerar mejor que en cada lugar, a nivel de la base en donde se toman decisiones, se tienen igualmente responsabilidades de dirección. Por lo tanto el núcleo de base, sin ser una instancia, es un lugar en el que también se ejerce la democracia. Por eso el núcleo

puede ser consultado, y debe emitir opiniones sobre el destino general del MST.

El segundo eje es el de la representatividad territorial o humana. Hasta entonces, habíamos estado siguiendo el criterio de las unidades de federación, en el que cada Estado se organizaba individualmente, e internamente se subdividía en Comités Regionales. Había Comités Regionales con, por ejemplo, veinte municipios, dentro de los cuales no había ningún Asentamiento. Esa regional era representada por un dirigente a nivel estadual. Pero él no representaba más que a un territorio disperso y poco orgánico, y con eso reproducía un método autoritario, de mando, de orden restrictivo. Encontramos entonces que deberíamos invertir esta situación: lo que vale no es tanto el tamaño del territorio ocupado, sino más bien la fuerza organizada que existe dentro de él. Entonces establecimos que un dirigente debería de representar personas y no regiones, es decir a los seres humanos y no a los territorios.

Por eso establecimos que cada uno, o en otro caso un hombre y una mujer, deberían representar a una brigada de aproximadamente 500 familias. Porque antes el dirigente iba para las reuniones estaduais y no sabía cuántos núcleos tenía su territorio, si esos núcleos se estaban reuniendo, si las escuelas en ese territorio estaban funcionando, etc., porque no lograba visitar todos los Asentamientos que estaban dispersos en varios municipios. Hoy cada dirigente, teniendo 500 familias organizadas en 50 núcleos, está cercano a las 2500 personas a las que, en promedio, él representa. Entonces él, junto a otros diez dirigentes que forman el círculo de dirección, puede acompañar a todos esos núcleos, dado que les corresponden cinco núcleos en promedio, para darles seguimiento. Ayuda también a estructurar los Sectores y les da acompañamiento, y puesto que por cada cinco núcleos existe un

representante por Sector, eso hace que sean ocho representantes en total.

Entonces haga usted la cuenta: diez dirigentes del círculo de dirección, más diez de cada Sector multiplicados por ocho (pues son ocho Sectores), da ochenta, a los que si sumamos los diez dirigentes nos da noventa en total. Y

además de esto tenemos en cada núcleo dos coordinadores, lo que dado que se trata de cincuenta núcleos, suman en total cien personas. Entonces, en una brigada de quinientas familias, tenemos 190 líderes, de hecho o en proceso de formación. O sea, lo que antes era hecho por un solo dirigente y unos pocos representantes de Sectores regionales, ahora fue multiplicado por 190, con la ventaja de que en un determinado Comité Regional puede haber varias brigadas de quinientas familias. Con todo esto, crecieron también la Dirección Estadual y la Coordinación Estadual.

Tomemos por ejemplo un Estado con diez mil familias: si tenemos una Dirección de noventa miembros de dirección, y varios representantes de Sectores en cada brigada, tenemos una Coordinación Estadual de 900 personas que se reúne cada tres meses. Y al final del año tenemos el Encuentro Estadual, que reúne a los Coordinadores de los núcleos, los que en este ejemplo planteado suman dos mil miembros, además de los novecientos anteriormente mencionados. Tenemos así una reunión de evaluación y planeación con casi tres mil personas, previamente seleccionadas y con una función definida, dentro de un grupo de diez mil familias. Esto se hizo así porque se quería aumentar la calidad en la misma proporción que la cantidad. Romper entonces el flujo del método autoritario y centralizador significa, por encima de todo, promover y

Romper entonces el flujo del método autoritario y centralizador significa, por encima de todo, promover y desarrollar la conciencia por medio de la verdadera participación.

desarrollar la conciencia por medio de la verdadera participación. Y todo este proceso resultó exitoso.

João Alexandre Peschanski: *¿Por qué fue importante tomar esa decisión en ese momento?*

Ademar Bogo: En la medida en que los Asentamientos van envejeciendo, comienza a haber desgastes de los líderes, y comienzan a aparecer discrepancias entre ellos. El Asentado deja de ser un Sin Tierra (una persona que lucha) y pasa a comportarse como un pequeño propietario. Además de esto, las decisiones de las instancias no siempre tienen la fuerza para llegar hasta el nivel de las bases. Pero con este cambio, es la base la que se eleva hasta el nivel de la dirección, y se comporta en tanto que tal dirección. Y aquí está la diferencia entre un movimiento de masas que lucha solamente por la tierra, y un movimiento que en cambio y mas ampliamente, lucha por la Reforma Agraria y por la transformación global de la sociedad.

En el gobierno de Fernando Henrique Cardoso, cuando la represión se intensificó, nos dimos cuenta de que teníamos algunas debilidades. Por ejemplo, muchas veces un técnico del gobierno tenía más fuerza política que los dirigentes de nuestro movimiento. También había infiltraciones, y con eso se desgastaba la imagen de la organización. Frente a esto, pensamos que un movimiento de masas tendría que tener también una organización de masas, es decir, una estructura de cuadros y de militantes conscientes capaces de enfrentar todos estos desafíos. De modo que era necesario equilibrar el crecimiento masivo de nuestro movimiento, con una paralela masificación de su formación política.

João Alexandre Peschanski: *¿Aumentar el número de las personas en las instancias decisorias es suficiente para aumentar su representatividad?*

Ademar Bogo: Si sólo se tratara de aumentar el número, eso podría representar pura demagogia. Pero en nuestro caso no se trata sólo de aumentar el número, sino de distribuir realmente entre un mayor número de personas el conjunto de las responsabilidades. Vea usted como los Coordinadores no son electos solamente para coordinar reuniones, sino para conducir las decisiones tomadas, y para auxiliar a los miembros del núcleo en todas sus necesidades. O sea, el núcleo es una célula que está completa en sí misma. Actúa a partir de las condiciones que tiene y de los estímulos externos que recibe. Entonces, las instancias que hemos mencionado son apenas un momento de las propias reuniones, y la representatividad es el ejercicio mismo cotidiano de las tareas, de modo que pocas veces alguien tiene que afirmarse utilizando la declaración de decir: "yo soy miembro de la Dirección Nacional".

El principio en verdad no es el de la representatividad, sino el de la representación. ¿Cuál es la diferencia? La primera, la representatividad, consiste en que alguien va a hacer una actividad en lugar de mí, mientras que la segunda es la representa-acción, es la acción y es la representa-acción, en la cual quien no actúa o participa no se representa. Y si solamente asiste o solo participa una única vez, entonces no se "reapresenta", es decir que no se presenta una segunda ocasión². Entonces

lo que nosotros decimos es que cada uno debe representarse a sí mismo. Pues ya sea en el núcleo o en la instancia, yo estoy presente. De modo que si convertimos en un hábito permanente la participación, yo siempre estaré "represente", es decir presente y representándome a mi mismo. Porque aquí participar se convierte en una especie de cultura compartida por todos, y también en parte de la existencia social y política cotidiana.

Y una vez que entendemos esto, resolvemos muy fácilmente la cuestión de género. Aquello que para muchos es muy conflictivo, para nosotros se convierte en un simple método de acción. El hombre se representa a sí mismo y la mujer también lo hace. Ambos tienen que asistir a un lugar, en el que es obligado que digan lo que piensan. Por eso se desarrollaron y ampliaron los mecanismos metodológicos para facilitar la expresión individual de todos los compañeros, dentro de los Encuentros, mecanismos que fueron: prolongar el tiempo (y así lo que antes se hacía en dos días, ahora se hace en cinco días), llevar a cabo la mayoría de las discusiones dentro de las Brigadas o en los Sectores, organizar discusiones antes de cada Encuentro, llevando las sugerencias y las propuestas de aquellos que no fueron escogidos para ir al Encuentro.

Por otro lado, la preparación y la presentación de las 'místicas' son también otro espacio de esa representación individual, puesto que por lo general involucran a mucha gente. La participación dentro de los equipos de trabajo, las lecturas individuales y en grupos, las noches

² En todo este párrafo, Ademar Bogo está jugando con el término en portugués 'representação', al introducir el guión intermedio y transformar ese término en 'representa-ação' y luego en 'reapresenta', lo que nosotros hemos traducido por representa-acción y por reapresentarse.

culturales y las jornadas socialistas son también otras varias formas de decir lo que somos y lo que queremos. Por eso creemos que usar el micrófono, no siempre es sinónimo de verdadera participación y contribución. Ni tampoco pensamos que el contenido de la democracia interna pueda medirse por las veces en que se levanta el brazo para aprobar algunas propuestas. Más bien asumimos que hay muchos otros elementos que acompañan a una decisión, y muchas otras formas de ejercer esa democracia interna, que ayudan realmente a formar la conciencia de todos los miembros del movimiento.

João Alexandre Peschanski: *¿Qué mecanismos existen dentro de las instancias decisorias, que garantizan la expresión de una minoría?*

Ademar Bogo: Los mecanismos de participación son para todos. No son ni de la mayoría ni tampoco de la minoría. Estas últimas solamente aparecen efímeramente, cuando se tiene que tomar una decisión. Pero en nuestro movimiento la minoría no ha sido nunca una fuerza constituida, permanente y regular. Porque en un asunto 'x' puedo yo ser minoría, pero en el asunto siguiente paso a ser parte de la mayoría. Es difícil entender esto, cuando se está preso en la noción de corrientes de pensamiento, o de tendencias organizadas, o de bloques que se conforman como grupos internos, o como dichas tendencias. Pero felizmente, esta práctica no ha llegado nunca a echar raíces dentro del MST. Tan es así, que no se tiene esta noción de que exista una minoría, justamente porque no hay confrontaciones y disputas constantes. Porque el consenso es también una buena forma de tomar decisiones, sin tener que optar por el estar en contra o a favor de una posición.

João Alexandre Peschanski: *¿Cómo fue el debate para que se diese este cambio importante —es decir el de la masificación de las instancias nacionales—, dentro de la organización del MST?*

Ademar Bogo: El debate se dio dentro de los Estados, dentro de las distintas instancias, y también dentro de los Cursos de formación. Fuimos produciendo poco a poco materiales, y lentamente planteando las dudas, y adecuando a partir de ellas la estructura organizativa. Algunos Estados ya habían encontrado formas parecidas, como las que en su momento se llamaron estructuras de las microregiones, pero eso no impidió que continuásemos hasta llegar a una concepción más global del problema, dado que se trataba en cierta forma de una necesidad concreta, y no de una hipótesis que tenía que ser verificada.

João Alexandre Peschanski: *¿Cuáles son las perspectivas organizativas del MST?*

Ademar Bogo: Las perspectivas organizativas dependen de la evolución de la lucha de clases en Brasil. ¿Usted escuchó ya esa frase de Carlos Marighella: “es la acción la que crea la organización”? En este sentido, en la medida en que la confrontación con la clase dominante se irá volviendo cada vez más aguda, la organización tendrá que modificarse y calificarse para enfrentar a los enemigos que buscarán destruirla, ya que no mantenemos ninguna ilusión respecto de la función que tiene y tendrá aquí el Estado. El Estado no llevará a cabo la Reforma Agraria. Solamente la lucha logrará arrancarle esa Reforma Agraria a la clase dominante, y le arrebatará así el poder de explotar a los trabajadores, y de explotar también a la sociedad y a la naturaleza. Porque nuestra fuerza está dirigida para derrotar al latifundio y a las empresas capitalistas, y para eso, la estructura organizativa actual es útil.

Pero para combatir al capital financiero internacional, al Imperialismo y al Estado represor, esta estructura será quizá insuficiente, y sus cambios dependerán de la alianza con otras categorías sociales y con otras clases sociales. Por eso es que para cada época, la historia nos exige determinadas posturas, y también mucha eficacia. Vamos a ver lo que nos espera en el futuro.

* * *

Segunda parte de la entrevista

João Alexandre Peschanski: *¿Cuál fue el papel de los grupos progresistas de la Iglesia entre 1978 y 1984, para la formación del MST?*

Ademar Bogo: La Iglesia católica, desde los tiempos de la dictadura militar, estuvo comprometida con la defensa de los derechos humanos. Vea usted por ejemplo el compromiso de la Arquidiócesis de Sao Paulo, de los dominicanos, etc., en este sentido. En el campo fue lo mismo. Ella participaba, desde el inicio de 1954, dentro de las Ligas Campesinas, y ya en esos tiempos el padre Lage, de Minas Gerais, era un gran líder. En el norte y el nordeste de Brasil, los Padres fueron siempre muy activos dentro de las luchas sociales. Por eso es que en 1975, la Iglesia hizo oficial la creación de la Comisión Pastoral de la Tierra, y posibilitó la formación de grupos de Padres, de Hermanas y de Campesinos que actuaron junto a los trabajadores. Aunque su actitud inicial siempre era, fundamentalmente, una posición solamente de socorro. Por ejemplo, ayudar a las viudas, o reunir elementos para organizar la resistencia. En el caso del Norte era siempre muy bien organizada.

En distintas regiones, y teniendo en cuenta que en esos tiempos la Central Única de

Trabajadores aún no había surgido, esa Comisión Pastoral de la Tierra se comprometió en el proceso de la formación de líderes, para disputar las direcciones dentro de los sindicatos. Fue ahí que surgió el término de un “sindicalismo combativo”. Esto se daba por la organización de frentes de oposición sindical, dentro del campo. Y muchas elecciones fueron ganadas a partir de esto. Regiones enteras fueron así transformadas. Los cambios fueron insignificantes dentro del ámbito sindical, pero eso posibilitó que surgiesen varios movimientos, y cuando fue creada la Central Única de Trabajadores, entonces los campesinos exigieron ocupar ellos una Secretaría, y de ahí surgió el Departamento Rural de dicha Central Única de Trabajadores.

Después, cuando el MST pasó a liderar la lucha por la tierra, el Departamento Rural pasó a ser parte de la Confederación Nacional de los Trabajadores de la Agricultura, mientras que la Comisión Pastoral de la Tierra se replegó y modificó sus tareas, para convertirlas en tareas más de reflexión que de verdadera acción. Y paradójicamente, fue por la Teología de la Liberación que los campesinos tuvieron contacto, por primera vez, con el marxismo, de manera que más adelante, cuando las escuelas sindicales fueron formadas, ya existía una cierta base de conocimiento político previo asimilado.

João Alexandre Peschanski: *¿Qué era lo que esos grupos de la Iglesia pretendían en relación a la organización de los campesinos?*

Ademar Bogo: No siempre eran grupos religiosos. Esos agentes de la Iglesia se sumaban a un movimiento campesino, y sus ideas estaban generalmente asociadas a las ideas de una nueva sociedad. No hablaban de socialismo, aunque tampoco lo negaban. Existía todavía, en el inconsciente de los

religiosos, el peligro de la dictadura que perseguía a los comunistas. Entonces, sea por astucia o por ingenuidad, hablaban siempre de una “nueva sociedad”, aunque esto era concebido como algo frontalmente distinto y en contra del capitalismo. Además, muchos Padres tomaban los Cursos de formación junto con los campesinos, y de este modo crecían junto con ellos. Y como ellos tenían más acceso a los libros, a veces podían avanzar un poco más en este camino.

João Alexandre Peschanski: *Muchos líderes del movimiento provenían de la Iglesia o del Seminario y pasaban de ahí hacia la lucha. ¿Cómo es que eso se dio?*

Ademar Bogo: Nuestra llegada hacia la lucha se dio por medio de la Comisión Pastoral de la Tierra. En el Seminario estábamos obligados a tener una actividad pastoral regular. Podía ser dentro de una parroquia, a la que íbamos los fines de semana o en las vacaciones, o podía ser dentro de un movimiento social particular. Pero en 1980 no había movimientos, sino solamente oposiciones sindicales, así que nos comprometimos entonces, a través de la Comisión Pastoral de la Tierra, dentro de esas tareas. También participábamos dentro de las Comunidades Eclesiales de Base, que eran grandes estructuras movilizadoras de las periferias urbanas. De ese modo, ayudábamos en la formación política, en la preparación de reuniones, en los actos públicos, etc. Pero cuando surgió el MST, automáticamente asumimos las tareas de este movimiento social, y además de alejarnos de la Comisión Pastoral de la Tierra, abandonamos también el Seminario y los Cursos de Teología, que no habíamos concluido todavía.

João Alexandre Peschanski: *¿El MST nace como una organización comunista? El profesor*

Michael Löwy dice que este movimiento es socioreligioso. ¿Usted está de acuerdo con él?

Ademar Bogo: Desde el punto de vista de la filosofía, siempre fuimos comunistas, y desde el inicio estábamos atraídos por Cuba, por Fidel, por el Che, por Marx, etc. Pero no sabíamos de un modo totalmente correcto, las tesis que todos ellos defendían. Sí sabíamos que usaban barba, y también comenzamos a dejarnos nosotros la barba, como una señal de protesta en contra del capitalismo, y como rasgo de identidad de los revolucionarios. Leímos *La isla* de Fernando Morais y también el libro *La guerra de guerrillas* del Che Guevara, y teníamos proximidad con un grupo trotskista, que estudiaba y conocía el texto sobre “La cuestión judía” de Marx y otras cosas parecidas, etc. Pero el Movimiento como una totalidad, no tenía aún esta conciencia. Te menciono un ejemplo. Cuando, en 1986, definimos los objetivos de nuestro movimiento, en el primero de ellos, que era “Luchar por una sociedad sin explotadores ni explotados”, nuestra voluntad era la de agregar después de esto la palabra “socialismo”, pero, cuando se dio la discusión para la aprobación de este agregado, se pensó que era demasiado radical agregar esa palabra socialismo, y que eso podía alejar a ciertas personas que nos apoyaban. Lo mismo ocurrió cuando definimos los elementos de nuestra bandera. Había varias opciones, y entre las más apoyadas, estaban la que es la bandera actual, que es roja, y otra que era azul con blanco.

João Alexandre Peschanski: *¿Cuáles son los Obispos que actuaron directamente en la formación del Movimiento? ¿Qué es lo que ellos hicieron exactamente?*

Ademar Bogo: El principal Obispo fue don José Gómez, que era el Presidente de la

Comisión Pastoral de la Tierra nacional, y que había enfrentado desde la diócesis el problema de la “peste africana”, que fue una iniciativa de la Secretaría de Agricultura para matar a todos los puercos de raza rústica. Para forzar la integración de los pequeños agricultores, se valieron de esta artimaña. Pero ese Obispo que mencionó lideró la resistencia. La matanza fue suspendida, pero entonces la Secretaría de Agricultura fue comprando a los campesinos y estableciendo los nuevos criaderos. También Don Orlando Dotti, de Río Grande del Sur, Don Pedro Casaldaliga, Don Luciano y otros Obispos de todos los Estados. Siempre había Obispos favorables. Si no se comprometían directamente, por lo menos visitaban los Acampamientos y hablaban a su favor, o si no, a veces, eran obligados a intervenir como mediadores en las negociaciones, llamando por teléfono a los Gobernadores y pidiéndoles audiencias para el Movimiento.

João Alexandre Peschanski: *¿En qué año comenzó la desvinculación del Movimiento con la Iglesia?*

Ademar Bogo: No hay un año específico, y no fue al mismo tiempo en todas partes. En algunos lugares, como en el caso de Paraiba, hasta hoy la Comisión Pastoral de la Tierra lleva a cabo la lucha por la tierra y el MST está junto a ella. Pero más allá de esta diversidad, es verdad que existía, desde hace mucho tiempo, una cierta voluntad nuestra (ingenua), de separarnos de la Iglesia, puesto que las pocas noticias que salían sobre nosotros en los medios de comunicación, colocaban a la Iglesia como responsable por nuestras acciones. Y había, en algunos lugares, Obispos y Padres que no querían aparecer públicamente, ni tampoco ser atacados por los latifundistas. Y fue entonces cuando la Comisión Pastoral de la Tierra creó el concepto de “apoyo”. Así, diciendo que ellos solamente “apoyaban”, dejaban de

lado su propia responsabilidad, y trasladaban para los campesinos esa responsabilidad respecto de todas nuestras acciones. Con lo cual, y a partir del aumento de las movilizaciones, desde 1988 en adelante, y también con la aparición de nuestra bandera, los latifundistas, el gobierno y las demás fuerzas de represión, comenzaron a percibir que ya existía un movimiento social independiente que se estaba estructurando. Negociábamos ya con criterios propios, y con Comisiones independientes nuestras, en cada Estado y también a nivel nacional.

Poco después, se dio también el giro interno de la Iglesia hacia la derecha, y con eso, la formación dentro de los Seminarios comenzó a ser menos crítica. Las Comunidades Eclesiales de Base fueron entonces desmovilizadas. Los elementos y las causas son muchos y muy diversos, pero es claro que hacia finales de los años ochenta, la Iglesia se fue retirando, en lo fundamental, de todas las actividades políticas, con lo cual tanto el Partido de los Trabajadores como la Central Única de Trabajadores, se asumieron como una nueva referencia política para el conjunto de los movimientos, pasando a ser el centro de las críticas y de los ataques.

João Alexandre Peschanski: *¿Qué es entonces lo que llevó al divorcio por parte de esos grupos católicos?*

Ademar Bogo: El divorcio fue ocasionado por la definición de una orientación interna del propio Vaticano, que en un cierto momento comenzó a perseguir a la Teología de la Liberación. El castigo a Frei Leonardo Boff fue el marco principal que llevó a este cambio. Y aunque en Brasil tardó todavía algunos años para que pudiera percibirse esta retracción de la Iglesia, la misma se hizo evidente como una nueva postura, que pasó a establecer una clara separación de las tareas

políticas, en donde la Iglesia comenzó a quedar fuera de estas últimas, en el sentido de no participar ya más dentro de las Coordinaciones de las líneas de vanguardia de todas estas luchas. El impulso de la Teología de la Liberación hacia la autonomía era sincero, pero al poco tiempo ese impulso terminó alejando a esa Iglesia de su compromiso con los pobres. De otra parte, el cambio en la coyuntura mundial que se dio al final de esa década de los ochenta con, por ejemplo, la derrota de la revolución nicaragüense, etc., ayudó al hecho de que los cristianos dejaran de actuar como una fuerza política.

João Alexandre Peschanski: *¿Y que es lo que llevó al divorcio, por parte de los nuevos líderes de los Sin Tierra?*

Ademar Bogo: El divorcio por parte de los nuevos líderes del MST, fue la comprensión de que se vivía una nueva coyuntura, a partir de mediados de la década de 1990 y en adelante. Pues para esas épocas, ya teníamos una estructura y una cierta presencia propia, que no dependía tanto de las parroquias. Y teníamos ya nuestras propias Secretarías, nuestros medios de transporte y diferentes apoyos de la clase media. En este sentido, muchos Padres mostraban cierta incomodidad en el hecho de apoyar a las Ocupaciones de tierras, lo que hizo que aún cuando los siguiéramos considerando como amigos, comenzamos a llevar a cabo luchas sin vincularlas ya directamente con la Iglesia.

João Alexandre Peschanski: ¿Cuál fue el impacto de esa desvinculación dentro de la organización del movimiento? ¿Y dentro del

proceso de su formalización?

El impulso de la Teología de la Liberación hacia la autonomía era sincero, pero al poco tiempo ese impulso terminó alejando a esa Iglesia de su compromiso con los pobres.

Ademar Bogo: Creo que no tuvo ningún impacto demasiado significativo. Hubo y hay, naturalmente, una clara división de papeles y de funciones. Pero tenemos todavía muchas relaciones. Si bien no son relaciones políticas, si son relaciones afectivas. Porque nunca hubo una ruptura

total. Siempre que necesitamos dialogar, las puertas de los dos lados están abiertas. Sin embargo, es muy claro que en la medida en que nosotros nos fortalecíamos y crecíamos física e ideológicamente, la Iglesia iba retrayéndose, y reculaba ideológicamente, en el sentido del proceso de la lucha por la transformación social radical. Además, con la llegada del neoliberalismo, la política pasó a exigir un nivel más alto de calidad intelectual. Y en ese momento, la Iglesia no fue capaz de acompañar estas exigencias de un cambio de paradigma, y prefirió apegarse a los viejos dogmas, como garantía de su existencia y de su identidad.

Por eso es que hoy la Iglesia tiene posiciones que defiende con argumentos retrógrados, como por ejemplo en el caso del aborto, o el de la discusión sobre las células madre, etc. Ese factor de la formación más conservadora de los Padres, y la prohibición que padecen, de no comprometerse dentro de las luchas sociales, los convirtió ahora en personas mucho más desilusionadas y menos comprometidas de lo que llegaron a ser en el pasado. Por eso es que hoy, ellos cumplen solamente con sus funciones religiosas, pero ya no actúan políticamente, aún cuando nos sigan teniendo cierta simpatía.



RENÉ VILLANUEVA
Ya está aquí.



Edward Palmer Thompson

LA NUEVA IZQUIERDA¹



EL HILO DE ARIADNA

I. “Lamento mucho ver a mis compatriotas perturbados por los asuntos de lo que sucede en la política”, escribió William Blake en 1810. “La Cámara de los Comunes y la Cámara de los Lores me parecen un conjunto de tontos, actuando como si fuesen algo que está más allá de la vida humana”. Y todavía en la página siguiente de su cuaderno, él denunciaba “el lastimero estado de la Ciencia Política, la que debería ser la Ciencia de las Ciencias”.

Nosotros compartimos todavía este dilema hoy. Pues en contra del amplio telón de las expectativas y de las amenazas nucleares, las viejas rutinas políticas han perdido todo su significado. Porque el ver el negocio montado por Mr. Macmillan con todas sus caravanas, haciendo compartir la misma tribuna a Mr. Gaitskell en el día de la OTAN (el día después del primer domingo de mayo londinense, día de los trabajadores), con Mr. Spaak y Mr. Selwyn Lloyd, es un suceso que ya no suscita ni menosprecio, ni indignación, ni toma de partido de ningún tipo. Solamente suscita un gran aburrimiento. Pues todo eso se presenta nuevamente como “algo que está más allá de la vida humana”. Frente a todo esto, el strontium-90 de las bombas nucleares se presenta como un crítico implacable, que corroe y penetra la más densa retórica sobre “la

¹ Este ensayo fue escrito por Edward Palmer Thompson en mayo de 1959, y fue publicado en la revista *The New Reasoner* en su número de ese mismo mes de mayo. En este texto, el más grande historiador inglés de todo el siglo XX cronológico, realiza una crítica radical de la Vieja Izquierda, caracterizando varios de sus rasgos principales, como su autoritarismo, su separación del pueblo, su verticalismo, su dogmatismo, su vanguardismo, su adaptación a la situación existente y su falta de verdadera radicalidad. Al mismo tiempo, nos habla de la profunda apatía y del antipoliticismo dominante en las jóvenes generaciones inglesas de esa época, para luego tratar de definir a la Nueva Izquierda, afirmando que no se trata de 'tomar el poder por parte de una vanguardia' sino de 'repartir lo más posible ese poder entre el pueblo', puesto que el socialismo sólo puede ser construido 'desde abajo' y por esas mismas clases populares. Dada la evidente actualidad de muchas de estas tesis para la actual situación mexicana y mundial, es que *Contrahistorias* rescata este texto para sus lectores, en esta traducción del inglés al español de América Bustamante Piedragil y de Carlos Alberto Ríos Gordillo.

comunidad libre de naciones”, igual que los largos discursos románticos de un Imperialismo ya en retirada, o la serenidad flatulenta de la “ingeniería social” Fabiana, o la franca incompetencia y la atrofia moral de los “políticos realistas”.

Pero lamentablemente, son todavía estos hombres quienes tienen bajo su control el curso real de la vida humana. Y entonces el esfuerzo de controlarlos *a ellos* es lo que realmente debería de ser esa “Ciencia de las Ciencias” antes mencionada.

Y es al percatarse de este último hecho, que algunos miembros de la generación más joven están empezando a dedicarse a la actividad política. Y lo hacen, no tanto porque tengan ya objetivos políticos muy claramente formulados, sino porque consideran que es necesario vigilar a los políticos.

Así que esta es una generación difícil de entender para la Vieja Izquierda. Es para comenzar, la primera en la historia de la humanidad que experimenta la adolescencia dentro de una cultura donde la posibilidad de la aniquilación humana, se ha vuelto un tema de conversación de la sobremesa nocturna. Por eso, Tommy Steele se anticipó a Mr. Godfrey Liam en varios años, al escribir lo que puede ser el himno apropiado para la OTAN:

El primer día habrá rayos,
el segundo habrá granizo,
al tercer amanecer, habrá un gran terremoto.
Así que, Hermano, circula mi mensaje.

Rock and roll, ustedes pecadores,
deben cantar para salvar sus almas.
Pues no hay espacio para los principiantes,
cuando el mundo es un Rock and Roll.

Además, esta es una generación que nunca vio a la Unión Soviética como un débil pero heroico Estado de los trabajadores, sino más

bien como la nación de las Grandes Purgas y de Stalingrado, de esa bizantina ciudad que celebraba a Stalin, y la del Discurso Secreto de Kruschchev, como la nación de un vasto poder militar e industrial, que reprimió el levantamiento húngaro de 1956 y que lanzó los primeros Sputniks al espacio.

Una generación que se enteró de Belsen y de Hiroshima cuando todavía estaba en la primaria, y que formó sus impresiones sobre la conducta cristiana del Occidente con los ejemplos de Kenia y Chipre, de Suez y de Argelia.

Una generación alimentada en la lectura de las novelas de Orwell, *1984* y *Rebelión en la Granja*, que ingresa a la política desde el punto de una desilusión extrema, a la que los adultos están apenas llegando. Gente joven, que marchó desde Aldermaston y que está empezando, de muchas maneras, a asociarse al movimiento socialista, con un entusiasmo desbordante y a flor de piel. Pero un entusiasmo que no es por el Partido, o por el Movimiento, o por los líderes políticos establecidos. Pues esos jóvenes no quieren regalar su entusiasmo a cualquier aparato o institución rutinarios. Porque ellos esperan ya que los políticos harán todo lo que les sea posible para engañarlos o para traicionarlos. De modo que en las Manifestaciones, ellos escuchan atentamente, confirmando las mentiras de esos políticos, y respondiendo más con los aplausos irónicos que con gritos de aclamación. Por eso, prefieren la organización amateur y las tribunas improvisadas de la Campaña por el Desarme Nuclear, al método y a las maneras de los políticos profesionales de izquierda. Son agudamente sensibles en contra de la menor falsedad y de los gestos histriónicos, frente al estilo de los debates tipo “partido político”, o frente a las tortuosas evasiones oportunistas. Pues ellos juzgan con los ojos críticos de su condición de primera generación de la Era Nuclear.

Los poderes establecidos que quieren ver

“controlada” a la gente joven y que están alarmados ante los primeros síntomas de un movimiento socialista de jóvenes autogestionado, han sonado la alarma. El Comité Ejecutivo del Partido Laboral hasta ha nombrado un comité que se encargue del asunto de la Juventud. Pero la Juventud ha hecho sus propias pesquisas y el Comité Ejecutivo del Partido Laboral no ha salido muy bien librado de ellas.

Ante este problema, varios remedios se han propuesto. Se dice que los jóvenes son ingratos, y que están mimados por el Estado de Bienestar. Entonces lo que haría falta es que fuesen educados en los valores morales y espirituales de los pioneros del movimiento, o quizá que el Partido Laboral debería competir con la Juventud Conservadora para proveerles de una vida “social” apropiada. O tal vez, la solución sea simplemente asumir, como lo piensa la Presidenta Fabiana, Mrs. Eirene White, que ese “más efervescente grupo de juventud política”, que circula en torno al Club de la ULR y de la Campaña Nuclear, madurará por sí solo con el tiempo:

Los Fabianos en general, tienen sus emociones políticas bien controladas y por consiguiente la Sociedad nunca será... una organización de masas... Pero hay otras organizaciones en el ambiente actual que pueden tener más éxito para atraer a esos jóvenes. ¿Qué tanto debe preocuparnos esto? Considero que no mucho, dado que para el momento en que tengan ya 25 o 30 años, nosotros atraeremos dentro de ellos, a aquellas personas a quienes les interesa realmente la política seria (*Fabian News*, Enero 1959).

Lo que les falta reconocer a todos estos políticos que enjuician a la generación de jóvenes actual, es que estos jóvenes que hoy están entrando en la actividad política, están verdaderamente “interesados en la política

seria”. Porque la verdadera política hoy en día, en cualquier escala válida de los valores humanos, tiene que comenzar con el tema del desarme nuclear. Aquellos que no entienden esto, o son aún bastante tontos (en cuyo caso ellos podrían todavía ser esclarecidos y convencidos), o bien se han dejando cautivar por la política frívola y vulgar, o bien han enterrado ya tan profundamente sus emociones que confunden los aparatos y la maquinaria de la política con la verdadera política misma (en cuyo caso ya no están dentro de la Izquierda, sino que se han pasado del otro lado).

Los jóvenes marchistas de Aldermaston, a pesar de su inmadurez y de algunas actitudes individualistas son, en esencia, más maduros que sus críticos de la Vieja Izquierda. Ellos han comprendido que la “política” se ha vuelto algo demasiado serio como para dejarlo en las manos y en las rutinas de los políticos.

Porque después de todo, ¿qué “valores morales y espirituales” pueden ofrecerles la Vieja Izquierda o la Vieja Derecha?

El cuarto día habrá oscuridad,
y será la última vez que el sol brilló.

El quinto día te despertarás, y dirás
que el mundo real se ha ido ya.

(Tommy Steele, *Doomsday Rock*)

2. En términos de la “política” tradicional, hemos estado viviendo en la década de la “Gran Apatía”, y esto ha sido un fenómeno común a todas las naciones altamente industrializadas, que no respeta diferencias de ideología ni de la estructura social. Este fenómeno puede ser atribuido, en parte, a causas económicas y sociales que han operado tanto en el Este como en el Occidente, tales como la búsqueda de la “normalidad” y de la seguridad en las condiciones posteriores a la

segunda guerra, o la prosperidad económica creciente (en unos pocos países favorecidos industrialmente), prosperidad que ha coincidido con las grandes inmoralidades internacionales de la política de la Guerra Fría y de la represión colonial. Pero, por encima de todo, puede ser atribuido a la existencia misma de esa Guerra Fría, y a sus consecuencias militares, políticas, económicas e ideológicas.

Pero la forma de expresión más característica de esta “apatía”, ha sido el sentimiento de impotencia del individuo frente al aparato del Estado. Este se ha producido en los distintos países, por distintas causas: la “Elite del Poder” norteamericana, la “Burocracia” rusa, el “Establishment” británico, todos ellos obtuvieron su fuerza de contextos sociales muy diferentes, y el intento de llevar demasiado lejos las semejanzas superficiales entre ellos puede conducirnos a conclusiones confusas. Sin embargo, si nos ocupamos de las influencias culturales que fueron formativas para las generaciones de la segunda posguerra, entonces las similitudes adquieren otro significado. De modo que es importante evaluar cómo estas similitudes se hacen presentes en la conciencia colectiva de posguerra:

1. *El Establishment del Poder.* El gran incremento de la medida, la complejidad y los saberes requeridos en todos los asuntos de la industria, han contribuido al sentido de “anonimato” de los individuos dentro de las grandes empresas, al mayor poder de los gerentes y al sentido de insignificancia del productor individual. La Guerra Mundial, seguida por la Guerra Fría, y reforzada en la Unión Soviética por la economía altamente centralizada mediante la planificación, típica de la era de Stalin, intensificó aún más estos cambios y contribuyó en el proceso de consolidación de los inmensos recursos ahora puestos a disposición del Estado. En Gran Bretaña, esto llevó a una confluencia

atroz de la Federación de las Industrias Británicas, el Congreso de las Tradeuniones o Sindicatos, y el Gobierno, para formar una Súperdirigencia, que ha revestido a sus propios procesos con un aire de santidad “oficial”, de tal manera que los inconformes o los grupos minoritarios (los huelguistas “ilegales”, las organizaciones “proscritas”, etc.), sean presentados como ofensivos en contra de la Decencia, la Ley y el Orden. Un proceso que se ha hecho evidente en el tratamiento dado al Sindicato “azul” en los muelles, en los eventos de la Briggs Motors, y en la Corte de Investigación “oficial” de la B.O.A.C.

2. *El Establishment de la Ortodoxia.* Dos factores se han combinado para generar un clima de conformidad intelectual: primero, el control centralizado, ya sea por los grandes intereses comerciales o por el propio Estado, de los medios masivos de comunicación, de propaganda y de entretenimiento, con la consecuente eliminación de las opiniones de las minorías. Segundo, las ortodoxias ideológicas y la caza de brujas derivadas de la Guerra Fría. En Rusia esta ortodoxia ha sido reforzada por la autoridad del Estado; pero en los Estados Unidos y en Gran Bretaña, donde las formas de la democracia se han conservado, los grandes Partidos políticos, el Republicano y el Demócrata, o el Conservador y el Laborista, aprueban oficialmente las ortodoxias de la Guerra Fría, como el anticomunismo, la estrategia de la OTAN, la producción de armas nucleares y todo el resto, de tal manera que en los temas cruciales de la sobrevivencia humana, el electorado se encuentra sin la capacidad real y efectiva de elegir.

3. *El Establishment de las Instituciones.* Aquí la generación de posguerra se topa con las instituciones que ya se han “osificado” en su liderazgo, su burocracia, sus procedimientos y sus políticas, desde los años de la guerra o de la inmediata posguerra. Y estas instituciones preservan y perpetúan

actitudes que tienen origen en el contexto anterior a la guerra, de tal forma que se aparecen, a los ojos de la generación de la posguerra, como instituciones distantes que se ubican siempre lejos y por encima de ellos.

Este es notoriamente el caso del Partido Laborista Británico, el cual, aunque mantiene el apoyo electoral de grandes grupos de la generación de posguerra, ha fallado en ganar la lealtad o la participación de los electores jóvenes. Pues la generación más joven no tiene ningún recuerdo de ese Partido Laborista como un movimiento de agitación y de protesta, un movimiento de hombres luchando y sacrificándose para liberarse a sí mismos y a sus compañeros, de las condiciones opresivas y deshumanizadas en que vivían. Por el contrario, esos jóvenes nacieron en el mundo del voto en bloque, y en el del Sindicato que les dice lo que pueden y lo que no pueden hacer. De modo que ellos ven sólo restricciones en donde sus padres vieron apoyo mutuo. Con lo cual, al joven socialista de hoy en día, no sólo le corresponde cambiar la dirección de las políticas del Partido Laborista, sino que también es hostil a la integración de ese Partido dentro del establishment dominante, hostil a la burocracia partidista, hostil al propio 'juego político' en general, y hostil al aparato en sí mismo.

Esos son algunos de los ingredientes de la "Gran Apatía". Pero 'apatía' es un término engañoso, que confunde fenómenos contradictorios. Por una parte, hemos visto el descarado materialismo adquisitivo de los hombres de negocios, junto a los conformistas del Estado, el Partido y la industria —en los Estados Unidos, el espectáculo llamativo del consumo conspicuo y de la gran carrera de renegados, en la URSS, la conformidad complaciente de los *apparatchiks*—, mientras que en Gran Bretaña, asistíamos al engaño de Mr. Gaitskell, y al Estado de Coyuntura de Mr. Macmillan, junto a la moral de la "Reunión

en la Cumbre". Y como un complemento derivado de todo esto, una profunda inercia moral, el retiro del compromiso político, el fracaso en ser capaz de asumir el idealismo de la juventud, y la marcha cada vez más lenta de la dinámica del cambio social. Por otra parte, ha habido injusticias y desigualdades apenas disimuladas, el incremento de la criminalidad, la neurosis social y las frustraciones desarticuladas (drogadictos y 'beats', *stilyagi*, conflictos entre pandillas y tumultos raciales). Quizá sólo una minoría reacciona de este modo, pero la posibilidad de que se activen estas agresiones latentes en una escala mucho mayor, siempre está presente. En este sentido, Nothing Hill es una advertencia. En ocasiones la protesta es sólo *en contra*: en contra de nada, como en las manifestaciones tumultuosas del rock-and-roll. Pero a veces también, nosotros vislumbramos allí el inmenso potencial de la energía y la simpatía humana desperdiándose por la ausencia de canales adecuados de expresión; los anhelos desaprovechados por la ausencia de algo positivo con lo cual identificarse, y que ha encontrado su expresión en la pertenencia a las pandillas, o en el deseo de encontrar un sentido a la vida, que excitó las emociones de las masas en las giras de Billy Grahame.

Para una multitud, ya sea del Este o del Occidente, la 'apatía' no ha sido una expresión de una capacidad o posibilidad, sino de la impotencia. Y la impotencia está generando sus propias formas de revuelta, en las cuales se articulan desilusiones políticas, combinadas con las posturas anarquistas del individuo aislado. En ocasiones, estas sensaciones se manifiestan en el frenesí del impotente asesino puramente verbal:

Quiero correr en la calle,
gritando: ¡"Recuerda a Vanzetti!
Quiero verter gasolina en tu chimenea,
y hacer estallar tus galerías.
Quiero quemar tus oficinas editoriales,

y abrir los vientres de tus mujeres frías.
Quiero hundir tus botes y tus lanchas,
y estrangular a tus niños pequeños.
Quiero envenenar tus colchas y tus perros.

(Kenneth Rexroth: *Thou Shalt Not Kill*).

Y se le encuentra en la resistencia obstinada a las campañas electorales: “No hay mucho de donde escoger, porque ellos están en esto sólo para su propio beneficio, así que ¿cuál es el sentido de votar?”.

Esta nota se encontró entre los escritores de la onda 'beat'; sin embargo esta ruptura del antiguo caparazón también puede ser encontrada en Europa Oriental—en el culto a Hemingway, en la aceptación entusiasta de la novela *1984*, en las historias de Hlasko, y está presente también en los estridentes pasajes de John Osborne. Y en formas menos articuladas o menos histriónicas, se le encuentra en cada uno de los diversos niveles de la sociedad. Pues ella está presente en la actual moda de la náusea anti-política; una náusea que abarca a todo el lenguaje y a las rutinas de la ortodoxia, sea en los rituales de los ideólogos del marxismo-leninismo, sea también en las mentiras habituales de los tele-políticos del Occidente. Y se le encuentra en la resistencia obstinada a las campañas electorales: “No hay mucho de donde escoger, porque ellos están en esto sólo para su propio beneficio, así que ¿cuál es el sentido de votar?”. Esto se hace evidente en el voto burlón propuesto por los miembros de la AEU, cuando nos confrontaban a elegir entre tomar el aceite de ricino o sufrir con la vara del castigo. Pues ahora las viejas rutinas han dejado de producir los viejos resultados. Y dichos resultados, tal y como se han dado, en muy raras ocasiones pueden ser la causa de una celebración por parte de los socialistas.

3. Ubicamos nuestro problema en este contexto, no porque pensemos que dicho impresionismo fugaz puede ser un sustituto del duro trabajo del análisis político cuidadoso y detallado, ni tampoco porque compartamos las actitudes de Rexroth o de Hlasko, ni porque creamos que el

industrialismo más desarrollado, por sí mismo, ha creado una “sociedad de masas” en la cual el antagonismo entre la élite del poder, o la burocracia del Estado, frente al individuo alienado, ha sobrepasado en importancia los antagonismos de clase. Pues creemos que el parteaguas de la Revolución de Octubre no puede ser desdeñado, y que en una posible futura atmósfera relajada de las relaciones internacionales, la Unión Soviética y la Europa del Este podrían llegar a demostrar que pueden ser un espacio de la expansión de la libertad y de la realización humana, mientras que el Occidente, a menos que sea transformado por un fuerte movimiento socialista, democrático y revolucionario, se mostrará como el lugar de un enraizado autoritarismo.

Además,—y esta reserva crítica es de gran importancia—, mientras que en las potencias capitalistas, y especialmente en los Estados Unidos, los grandes intereses privados encuentran todavía redituable el mantenimiento de la tensión internacional y la producción armamentística, en el Este, en cambio, no es posible encontrar nada comparable a este tipo de intereses durante el periodo de la Guerra Fría. Así, mientras que en las fronteras de los “Dos Campos”—Jordania o el Tíbet, Albania o Turquía—, las acciones de los estrategas militares y de los políticos, tanto del Este como del Occidente, pueden ser igualmente peligrosas en potencia, no obstante sigue

siendo cierto que las presiones “naturales” tanto económicas como sociales en los países del Este, empujan a este último hacia políticas de distensión, mientras que en el Occidente nos enfrentamos en cambio y todo el tiempo con la inercia de la “economía de guerra permanente”.

Pero la afirmación de la democracia en el área comunista no puede tener lugar sin una centena de luchas y combates en contra de la burocracia establecida, de sus instituciones y de su ideología. Y de igual manera, la regeneración del movimiento socialista de Occidente, no puede darse sin una ruptura fundamental con las políticas y las ortodoxias de la década pasada. Y esta ofensiva de dos frentes (esto es cada vez más claro), está llevando al Socialismo de izquierda en Occidente, y al Comunismo disidente en el Este, hacia un objetivo común. Asistimos entonces a un redescubrimiento de objetivos y principios comunes, que se ocultaron durante la etapa violenta de la Tercera Internacional. Y esto no significa una conversión de las acciones del movimiento obrero de Occidente hacia el comunismo ortodoxo, ni de los comunistas desilusionados hacia la socialdemocracia liberal. Representa, sobre todo, la negación de ambas ortodoxias y la emergencia de una Nueva Izquierda, la cual, mientras rescata mucho de ambas tradiciones, se mantiene también alejada de los estériles antagonismos del pasado, subrayando y proclamando lo que es inmanente dentro de ambas sociedades. Así, defiende un nuevo internacionalismo, que no es el del triunfo de un campo sobre el otro, sino la disolución de los campos y el triunfo del pueblo sencillo y común.

Esto representa la bancarrota de las ortodoxias de la Vieja Izquierda, y particularmente de su encasillamiento dentro del marco de la ideología y la estrategia de la Guerra Fría, la cual ha contribuido a la conciencia política

característica de la generación de la posguerra, centrada en torno del sentimiento de impotencia frente al Establishment. Porque no ha existido durante la década pasada, ningún agrupamiento efectivo y determinado, que tuviese una clara perspectiva internacionalista y que desafiase abiertamente a esas ortodoxias, con lo cual la frustración ha dado paso a la desilusión, y la desilusión ha terminado conduciendo a la apatía. Pero ahora, dichas agrupaciones están apareciendo, en distintas formas y en una docena de países, tanto del Este como del Occidente, y entonces, inmediatamente el Establishment parece tener una base menos firme, la apatía parece ser un fenómeno menos fuerte y extendido, al mismo tiempo en que se descubre una cierta identidad de objetivos.

En primer lugar, porque estas agrupaciones encuentran un enemigo común, no sólo en las tensiones de la Guerra Fría, sino también en los postulados estratégicos y en la ideología favorable a la guerra. Por eso, la posición neutralista que se expresa en la diplomacia de las naciones no alineadas de Asia y África, o de Yugoslavia, etc., es hoy una herejía que se propaga rápidamente tanto en el mundo comunista como en el occidental. Este es el primer pecado del 'revisionismo' que ahora es atacado, y es también el principal crimen de Nagy y de Harich. Y son igualmente las implicaciones neutralistas de la Campaña por el Desarme Nuclear, las que provocan la hostilidad del establishment en Gran Bretaña. Puesto que según ellos, en la medida en que crecen enormemente las presiones dentro de un 'campo', así debe de crecer también la respuesta ofensiva en el otro campo.

Por eso, la primera tarea de cualquier Nueva Izquierda en Gran Bretaña, debe ser la de propagar y profundizar dentro del movimiento obrero y dentro de la Campaña

por el Desarme Nuclear, no el simple sentimiento del neutralismo, sino más bien la perspectiva internacionalista de la neutralidad activa. Pues debemos tratar de llevar a nuestra gente hacia una clara conciencia de su posición clave dentro de los asuntos mundiales, promoviendo una comprensión mucho más amplia, no sólo de la perspectiva de los pueblos coloniales y asiáticos, sino también de la energía potencial del revisionismo y de las fuerzas democráticas dentro del mundo comunista.

En segundo lugar, estas agrupaciones se topan con un problema común, que es el de lograr el acceso a los canales de comunicación con el pueblo, a pesar y más allá del control del aparato cultural por parte del Estado, el Partido o los intereses comerciales, y por parte de las burocracias de los Partidos sobre las organizaciones del movimiento obrero. Ese control tiende a mantener aisladas a las nuevas agrupaciones y a enfatizar su carácter “intelectual”. Pero su importancia como puntos de crecimiento latentes no debe ser para nada subestimada. Naturalmente, el problema difiere mucho de un país a otro. En Francia, nuestros camaradas se enfrentan a una censura errática y viciosa. Y se presentan como un partido distinto (la Unión de Izquierda Socialista) con poca influencia electoral pero con publicaciones periódicas de una expansiva y creciente influencia (notablemente, el *France-Observateur*). En Italia, la tendencia de esa “Nueva Izquierda” se ubica entre elementos de los Partidos Socialista y Comunista, y se difunde en más de una revista teórica seria. En Rusia y en gran parte de Europa Oriental, nuestros camaradas luchan contra las barreras de la inercia editorial, y contienden contra la ortodoxia del Estado en cientos de complicadas formas; en China y en Vietnam, ellos están siendo “re-educados” en las Comunas y Pueblos —un proceso que puede no ser tan liso y simple como sus

educadores lo creen—.

En Gran Bretaña, aunque las formas democráticas están aún intactas, el acceso a los medios de comunicación se vuelve cada vez más difícil —cuando la televisión y la prensa han estado ampliamente en complicidad y sintonía con el Establishment, y están cerrados a la difusión regular de las opiniones de la minoría. Los canales de comunicación dentro del movimiento obrero tradicional son lentos y están obstruidos por la burocracia. Por eso, el problema se presenta como el desafío de ser capaces de construir (aún cuando el proceso pueda parecer penosamente lento, algunos avances firmes ya *se están* haciendo) un “aparato cultural” *alternativo*, firmemente bajo el control de la Nueva Izquierda, un aparato cultural que trascienda y supere a los medios de comunicación masivos y a la maquinaria de los Partidos, para establecer vínculos directos entre las agrupaciones socialistas importantes dentro y fuera del movimiento obrero.

En tercer lugar, estamos viviendo un renacimiento de la teoría socialista al interior de estas agrupaciones. Aunque sería prematuro intentar definir un cuerpo de ideas unificado y consistente, con el cual la Nueva Izquierda pueda ser identificada en cualquier país. El trabajo de elaboración está todavía en proceso, en los periódicos y revistas, en los Clubes, en los partidos disidentes, en las tesis sociológicas y en las novelas, en las discusiones de café, en las Comunas, en los Talleres, en las reuniones sindicales. Y es posible delinear un patrón recurrente en el “revisionismo” comunista post-1956 —la revuelta humanista, la negación del dogma en favor de los métodos empíricos de análisis, la oposición a las formas de organización autoritarias y paternalistas, la crítica del determinismo, etc.—, pero esto nos diría más sobre la metamorfosis de las viejas ilusiones y la

reevaluación de las viejas tradiciones, que de la afirmación de lo duradero y del descubrimiento de lo nuevo. Y no nos diría nada sobre la cuestión crucial: la confluencia del impulso disidente dentro de los países comunistas, con la tradición socialista de izquierda de Occidente, y con la generación de la posguerra. Y es en este punto de confluencia que podemos encontrar a la Nueva Izquierda.

En este sentido, el año de 1956 marca un parteaguas. Pues desde 1956 ha habido un movimiento mundial y continuo de los disidentes del Comunismo que (si miramos, y debemos hacerlo, la obra de Howard Fast), es un movimiento que no obstante esa disidencia, no ha entrado en las sendas desgastadas del anticomunismo traumático, del fatalismo religioso, o de la búsqueda a toda costa de terceras vías unificadoras, o de cosas similares a todo esto, sino que por el contrario, ha buscado afirmar y desarrollar las posiciones humanistas y libertarias de la tradición comunista. La vitalidad y madurez de esta herejía, la cual —excluida de los Partidos Comunistas—, ha rechazado ceder y morir, o pasarse al “otro bando”, y en cambio ha labrado caminos independientes para el movimiento obrero, interponiéndose entre el aparato comunista ortodoxo y la izquierda no comunista, ha despertado la furia particular de los ideólogos de la *World Marxist Review*. En efecto, en ciertos países sería posible identificar a la Nueva Izquierda, diciendo que ésta permanece alejada de la contienda tradicional entre el bando de la Socialdemocracia y el del Comunismo ortodoxo, y que busca la reunificación socialista, no a través de una alianza de elementos incompatibles, sino como resultado del desplazamiento de las burocracias dirigentes en ambos bandos mencionados.

Pero nosotros debemos ir más allá. Pues si no existe hasta ahora una teoría unificada de la Nueva Izquierda, si existen en cambio

muchas preocupaciones comunes. No existe un “camino al Socialismo” ya prescrito, pero el Socialismo sigue siendo una teoría internacional con un lenguaje internacional. Confrontada con el autoritarismo y el anti-intelectualismo de la perversión estalinista del Marxismo, la disidencia comunista ha roto con su escolástico marco académico anterior y está sometiendo a una crítica empírica todo su antiguo catecismo. Pero al mismo tiempo, confrontada con las torpezas de la Guerra Fría y las acciones del poder dentro de las “sociedades hiperdesarrolladas” de Occidente, un temperamento firme y radical se está creando en la generación de la posguerra, de los socialistas e intelectuales de Occidente. De modo que en el mutuo intercambio entre esos disidentes del Este y esos socialistas e intelectuales del Occidente, se ha descubierto un lenguaje común y se han vislumbrado los mismos problemas para su análisis: el problema del poder político y de la degeneración burocrática, el problema del poder económico y del control de los trabajadores, los problemas de la descentralización y de la participación popular en el control social.

También hay un redescubrimiento de la noción de comunidad socialista: en Gran Bretaña, la receta fabiana de una competitiva 'Igualdad de Oportunidades' está cediendo el paso entre los Socialistas, al redescubrimiento de la visión de William Morris de la búsqueda de una Sociedad de Iguales; y en el mundo comunista, la falsa comunidad del colectivismo autoritario está siendo cuestionada a partir de la reivindicación alternativa de una comunidad voluntaria y orgánica de individuos libres, reivindicación que a pesar de todas las inhumanidades de las pasadas dos décadas, ha crecido lentamente dentro de ese mundo comunista. Y existe, tanto en el Este como en el Occidente, el mismo interés renovado por los trabajos del “joven Marx”, la misma atención hacia las

propuestas humanistas, la misma reafirmación de la acción y el protagonismo moral y de la responsabilidad individual dentro del devenir de los acontecimientos históricos. Porque la Nueva Izquierda tiene poca confianza en la infalibilidad, ya sea de las instituciones o de los procesos históricos.

Así que piensa que una verdadera comunidad socialista no será edificada mediante alguna manipulación legislativa o a través de la planificación económica realizada desde la cumbre de la sociedad. Por el contrario, el Socialismo debe comenzar con el pueblo real, y debe ser construido por hombres y mujeres que se asocian para ello en forma voluntaria. Por eso, la tarea de cambiar los valores y las actitudes de la gente, y el impulso constante de las aspiraciones que promueven el cambio continuo, mediante la crítica utópica de la sociedad existente, es un deber tan fundamental de los socialistas como lo es la conquista y la conservación del poder de la clase obrera. En cada etapa, antes, durante y después de la conquista del poder, la participación voluntaria del pueblo debe ser conscientemente perseguida, y los centros de poder, allí donde esto sea posible, deben de ser disueltos. La Nueva Izquierda está formada por revolucionarios socialistas, pero la revolución que ellos persiguen debe implicar no sólo la conquista del poder del Estado, sino también su claro desmantelamiento. Porque ellos son teóricos socialistas que hoy desconfían de ciertas seductoras simetrías de la teoría socialista con el pensamiento anterior, y revolucionarios que están en guardia frente a los excesos dogmáticos y las manipulaciones del poder de los 'revolucionarios profesionales'.

En cada etapa, antes, durante y después de la conquista del poder, la participación voluntaria del pueblo debe ser conscientemente perseguida, y los centros de poder, allí donde esto sea posible, deben de ser disueltos.

4. Si la Nueva Izquierda en la Gran Bretaña es apenas identificable en términos de organización —unas pocas publicaciones y periódicos, algunos Clubes de Izquierda exitosos, un creciente Programa de Conferencias y Trabajo educativo, iniciado por esta revista en asociación con las revistas *Universidades* y *Left*

Review—, sin embargo, ella es importante por tres razones. Primero, porque ella está dando expresión política a un estado de ánimo que está ampliamente difundido, tanto dentro del movimiento obrero tradicional como fuera de él, y que se ha condensado en la Campaña por el Desarme Nuclear, y que pronto puede llegar a expresarse en otras formas más específicamente socialistas. Segundo, porque ella va al encuentro de las respuestas actuales de la gente joven, y está dando expresión a sus frustraciones y necesidades en una forma que ya alarma a las viejas organizaciones burocráticas. Tercero, porque ella está operando dentro de un contexto —en la Gran Bretaña— que es más favorable y que presenta más posibilidades, quizá, que los otros países occidentales.

En Gran Bretaña, la disidencia de 1956 dentro del movimiento comunista, coincidió con los acomodos de Mr. Bevan con Mr. Gaitskell y con la desorientación de la izquierda obrera tradicional. En ambos bandos, el “culto a la personalidad” dio paso a la búsqueda de políticas socialistas basadas en los principios. Y esta revisión de la teoría y de la política entre los elementos de la Vieja Izquierda, coincidió con la irrupción, dentro de la ULR, de una voz auténtica de la generación crítica de posguerra. Así, la confluencia de estas tres tendencias, que se

está dando ahora, ofrece una combinación única de contactos reales con las generaciones socialistas más viejas y también con las más jóvenes. Mientras que los recursos intelectuales y la experiencia política de nuestros camaradas en Francia e Italia son indudablemente mayores, nosotros tenemos en cambio la ventaja de actuar dentro de un país en donde los antagonismos entre Comunistas y Socialdemócratas jamás han causado estragos en el movimiento obrero tradicional, en un país cuya posición crítica dentro del complejo de la Guerra Fría se está volviendo más y más evidente.

La Nueva Izquierda es identificada a veces por sus observadores, por su preocupación ante las cuestiones “culturales”, en oposición a las elementales preocupaciones economicistas de la Vieja Izquierda. Pero esto sólo es verdadero si se comprende por estas cuestiones “culturales”, cuestiones relativas a la vida misma en su conjunto. Pues la Nueva Izquierda quiere ciertos cambios políticos y económicos encaminados *hacia* algo, hacia el hecho de que el pueblo pueda por sí mismo hacer algo para cambiar sus vidas como un todo conjunto. Porque ya hemos visto suficiente de un socialismo pervertido hacia la mera acumulación de sacos de grano y toneladas de acero, con hombres identificados sólo como productores de valores materiales y poco más, en donde el “consumo” siempre tiene que esperar, y en donde la “cultura” se reduce a ser un medio de control social dirigido por el Establishment.

Pero estas cuestiones “culturales” no son tan sólo asuntos de valores, también son, en sentido estricto, asuntos del poder político. Pues en la misma medida en que los gigantes de la publicidad desaparecen de la escena, como Hultons y Newnes dando paso a Odhams, en esa medida se vuelve cada vez más claro que la disputa por controlar y destruir a los medios masivos de

comunicación, y por preservar y extender los medios de comunicación de las minorías, es tan importante en la política actual como, por ejemplo, lo fue la lucha en contra de los impuestos a la cultura en 1830, dado que este combate es la última etapa de la larga lucha en pos de los derechos democráticos —una lucha que no sólo es por el derecho de la minoría a ser escuchada, sino también por el derecho de la mayoría a *no* estar sometida a las influencias masivas de la desinformación y la desvalorización humana—.

La diferencia real entre la Nueva y la Vieja Izquierda quizá puede ser apreciada en las distintas respuestas que dan al problema de la “apatía” política. Frente a este problema, hay dos respuestas tradicionales de la Vieja Izquierda: demonización y economicismo, y una solución organizativa que se propone, es la de un ferviente fraccionalismo parasitario.

1. *La demonización.* Esta consiste en atribuir la “apatía” del movimiento obrero, exclusivamente a la maquinaria de la burocracia (la de Transport House o la de King Street, o a ambas, según las preferencias) y a la traición de los líderes actuales. Esta conveniente excusa permite a la Vieja Izquierda escudarse en el viejo repertorio de las consignas militantes, y evadir la tarea de analizar las fuerzas sociales actuales que contribuyeron al ascenso de esa burocracia y que permitieron a esos líderes el mantenerse en el poder. También le permite a esa Vieja Izquierda, hipostasiar e idealizar a una mítica clase obrera militante que está sometida bajo la opresión de sus propios falsos líderes, pero que en cualquier momento habrá de estallar en acciones revolucionarias —una clase trabajadora que es más una construcción ideal a partir de los pasajes de Lenin y/o Trotsky, que una derivación de la observación actual de las tensiones y conflictos reales de la vida de la clase obrera contemporánea.

La Nueva Izquierda ha emprendido el esfuerzo arduo de analizar la situación

actual, particularmente en el análisis de Ralph Miliband publicado en el *New Reasoner* (“La política del capitalismo contemporáneo” y “La transición a la transición”, en *New Reasoner* 6 y 7), y en el análisis de las influencias culturales hoy operantes, en los trabajos de Raymond Williams, Richard Hoggart, Stuart Hall y otros colaboradores de la ULR. Y los colaboradores de “Convicción” han llevado a cabo un análisis que marcha por líneas paralelas. A partir de estos estudios, ya no es posible (¿y es todavía menos 'marxista'!) explicar el vacío afán de brillar como el resultado del torcido arreglo de Mr. Gaitskell, pues él es la expresión auténtica de ciertos trazos de la sociedad contemporánea, y refleja la penetración de la ética adquisitiva en ciertos centros de la vida obrera, así como el debilitamiento de la ética comunitaria. Porque la corrupción evidente de las instituciones tradicionales del movimiento obrero, sólo ha sido posible en un contexto de movilidad social, marcado por un escalamiento ascendente hacia la cumbre a través del acceso y la promoción por medio de la educación, y de una adaptación tácita al Imperialismo que ha comprometido al movimiento de la clase trabajadora en su conjunto. Esta, sin duda no es la historia completa de este proceso, pero si estamos buscando soluciones, debemos comenzar por un diagnóstico honesto.

2. *El economicismo*. Esta doctrina del hombre económico se considera el pecado original del Marxismo. En realidad, es más evidente en la descarada promoción de los deseos adquisitivos y egoístas, derivada de las políticas tanto de los Laboristas como de la derecha Tory. En la vieja izquierda, este economicismo se encuentra en las jerarquías establecidas por el Partido Laborista, que argumenta que lo que es incorrecto en la situación de la clase obrera actual es su prosperidad derivada del pleno empleo (usualmente atribuido a los gastos

armamentistas), y que por ende no podemos esperar un nuevo avance socialista hasta la llegada de “la siguiente Gran Depresión”.

Este pernicioso argumento es un insulto a la gente trabajadora (¿acaso ella puede pensar solamente con su estómago?), un insulto al Socialismo (¿la gente sólo se dirigirá a él por hambre?) y una causa que también contribuye a la apatía, además de que se basa por completo en una mala comprensión de la historia. Pues la depresión económica no necesariamente engendra una militancia socialista acrecentada (de hecho *no* lo hizo en la década de 1930), sino que puede igualmente originar el caldo de cultivo para el autoritarismo. Algunos de los períodos de más avance en nuestro movimiento se han dado en un contexto de recuperación económica (como en 1889, con el desarrollo del nuevo sindicalismo), o han sido el producto de una conciencia política fortalecida a partir de causas no económicas (como la guerra antifascista y los resultados de 1945).

A la Nueva Izquierda le corresponde, no el esperar con optimismo que los viejos desastres y las represiones engendren las antiguas respuestas defensivas, sino el descubrir las nuevas frustraciones y los nuevos conflictos potenciales dentro de la vida contemporánea, los nuevos puntos latentes de su propia expansión futura. Porque el camino hacia el Socialismo reposa no en asustar a los niños de 1950 con el Ogro de 1930 (aunque, en la realidad, ese Ogro todavía puede estar acechando), sino en señalar el camino hacia un enriquecimiento de la vida social desde las potencialidades que ya existen dentro de nuestra sociedad actual. Pues la militancia duradera no se construye sobre las ansiedades negativas, sino sobre las aspiraciones positivas.

“Feliz Inglaterra”, y “Noticias desde ninguna parte” ayudaron a engendrar el entusiasmo y los deseos que llevaron a las

más jóvenes generaciones de la década de 1890, lejos de la vida empobrecida y escasa de sus padres. Pero como ahora, esas privaciones materiales básicas de la gente trabajadora están disminuyendo, ciertas demandas globales —que en el pasado habían aparecido como marginales— pasan al centro del escenario, tales como la humanización de los servicios sociales y de las condiciones de trabajo, o la de la democracia dentro de la industria, o la de que el viejo Smoke and Squalor sea reconstruida como una nueva comunidad, o la del enriquecimiento cultural del descanso. Pero la tarea de la Izquierda, es siempre la de fomentar la máxima aspiración que sea compatible con la realidad existente, e incluso un poco más allá. Pero si la Nueva Izquierda fomenta estas nuevas aspiraciones, ciertamente no lo hace en el espíritu reformista del gradualismo fabiano, porque las tácticas de la reforma deben ser desarrolladas siempre al interior de una estrategia revolucionaria. Y si la gente se mueve hacia objetivos que demuestran ser inalcanzables dentro del marco de la actual sociedad capitalista, esa misma experiencia debe justamente completar su educación política.

3. *Fraccionalismo parasitario.* La demonización y el economicismo han llevado a la Vieja Izquierda a una solución organizativa única. En ésta, la conquista del poder socialista se iguala con la captura de la maquinaria del movimiento obrero constituido. La facción de la izquierda organizada que enraizó en (o más bien, que se volvió parásita de) las instituciones del movimiento obrero, se involucrará en una lucha mortal en contra de la burocracia

establecida. Así, cuando ciertas posiciones claves del poder estén ganadas, la depresión económica estallará y esa facción, de vanguardia o élite, guiará a esa militancia, marchando en el mismo sentido de la corriente dominante, hacia la conquista del poder.

Esta combinación de demonización, economicismo ('El tiempo de la lucha de clases se está acelerando. El sentido de la corriente ya está cambiando') y fraccionalismo alcanzan su apoteosis en la nueva camada de esa Vieja Izquierda, en la Liga Obrera Trotskista Socialista. Y así leemos, en la revista contemporánea *Labour Review*, esta opinión editorial:

Nuestra publicación tiene una parte indispensable que jugar. Y esa parte asignada a nosotros de la tarea es enorme: nada menos que la educación de una generación de luchadores y líderes de la clase trabajadora, a quienes les corresponderá la toma y la preservación del poder del Estado, para lograr la Revolución Británica².

Por nuestra parte, no tenemos tanta confianza en las intenciones de la historia. Ni confiamos en que la Revolución Británica será un evento clásico y cataclísmico. Pues la última Revolución Británica fue un evento confuso y desordenado, y después de doscientos años de organización de la clase trabajadora, y de la evolución dentro del marco capitalista de un centenar de formas de asociación social y de control democrático, la siguiente Revolución parece que será igualmente desordenada y excéntrica a los ojos del historiador doctrinario. Y si bien es cierto

² Si bien estamos en desacuerdo con muchas de las teorías y tácticas del liderazgo de la Liga Obrera Trotskista Socialista, consideramos condenable el intento del Comité Ejecutivo del Partido Laborista de suprimir sus ideas por medio de la tan deleznable proscripción administrativa. Una organización abiertamente trotskista tiene tanto derecho de reclamar un lugar dentro de la estructura federativa del Partido Laborista como, por ejemplo, la sociedad fabiana; y la preocupación expresada por la burocracia Laborista por "la democracia" y por la Constitución del Partido, se ve oscurecida por esos medios poco democráticos e inconstitucionales que se están adoptando (como en Leeds) para reforzar la prohibición de dicha Liga Obrera.

que la explicación en última instancia de las diversas formas del conflicto social y político debe seguir buscándose en la lucha de clases, eso no significa que la Revolución deba ser inevitablemente precedida por la separación total de la clase trabajadora respecto de la maquinaria del Estado capitalista, y por la cruda confrontación de las clases antagónicas. Pues el detonante que inflame la conciencia política del pueblo y que lo ilumine a través de ese profundo viraje de la historia, bien podría ser alcanzado por una vía inesperada: por ejemplo, como respuesta a la crisis internacional.

Pero nos preocupan más las tácticas y las formas de organización (centralismo democrático), adoptados por la Liga Obrera Trotskista Socialista que sus objetivos, los cuales —si bien no son realistas—, son al menos consistentes con el idealismo socialista tradicional. Estas formas son las del vanguardismo, en toda su pureza leninista, pero pensamos que después del último cuarto de siglo transcurrido, es difícil ver con entusiasmo y euforia la toma del poder estatal por parte de cualquier vanguardia, más allá de cuan dedicados y abnegados sean sus miembros. Porque no queremos la conquista del poder por parte de la vanguardia, sino la distribución del poder entre la gente. De manera que ciertamente debemos participar en la educación de una nueva generación de líderes socialistas dedicados, dentro de los movimientos obreros y sindicales, pero esos líderes deben dedicarse al reclutamiento de todo el pueblo para impulsar su participación, en todos los niveles posibles, dentro de la tarea del ejercicio del poder

es difícil ver con entusiasmo y euforia la toma del poder estatal por parte de cualquier vanguardia, más allá de cuan dedicados y abnegados sean sus miembros. Porque no queremos la conquista del poder por parte de la vanguardia, sino la distribución del poder entre la gente.

Dichas teorías de vanguardia son sólo la expresión extrema del fraccionalismo parasitario. Esta es la tragedia de la Vieja Izquierda, que ha permitido por más de una década que las energías de muchos socialistas activos se dispersen en luchas fraccionales dentro del Partido. Los socialistas han pensado demasiado vagamente en el Movimiento Obrero, como si este fuera una *cosa* no humana, sin rostro, como algo propio de la Edad de Piedra, que permaneciendo en medio de la niebla de la vida británica, iría creciendo cada año a partir de la acumulación de la membresía sindical como una especie de depósito sedimentado de más y más arena. Y junto a esto, pensando que si uno está “enraizado en el movimiento obrero”, puede estar seguro de que está ubicado en el lado correcto y triunfante de la historia en el largo plazo. De ahí que se ha vuelto costumbre que las agrupaciones de izquierda formen organizaciones que son, en esencia, parasitarias de las amplias instituciones del movimiento.

Pero dichas organizaciones no están construidas en función del público en general, sino de los ritmos de las contiendas electorales y de las Conferencias Anuales, así que se dirigen más al ala envejecida del partido y a la vacía Asamblea sindical, buscando cambiar las Constituciones pero no cambiar al pueblo, y siendo su principal objetivo el de la aprobación de ciertas resoluciones, y no el de la preparación de la revolución social. Mientras tanto, el movimiento obrero ha estado perdiendo sus propias raíces, no sólo en la teoría socialista, sino también en la generación más joven de la clase obrera. Y así esa Vieja Izquierda se ha

entrampado dentro de la maquinaria. Se ha envuelto en luchas de fracciones que han adquirido una intensidad que llega hasta el odio, pero un odio que no está dirigido en contra del sistema capitalista o de los preparativos de guerra, sino en contra de los antagonistas inmediatos dentro del Partido o el Sindicato. De este modo, esa Vieja Izquierda ha salido de una década de lucha para descubrir, no solamente que ha perdido muchas de sus batallas, sino que su propio campo de batalla se le ha estrechado enormemente. Y ha salido sin una política clara, sin ningún análisis fresco de la cambiante sociedad actual, sin una base socialista organizada. Así, el parásito está en peligro de morir junto con el huésped.

La Nueva Izquierda en Gran Bretaña no ofrece una nueva fracción, ni partido ni liderazgo, que sean alternativos a aquéllos que ahora se mantienen en el horizonte, y pensamos que durante el presente período de transición, ella debe continuar resistiéndose a la tentación de hacerlo. Porque una vez inserta en el curso de ese fraccionalismo, ella contribuiría no a la unificación del movimiento socialista, sino a su mayor fragmentación, y a una mayor alienación de la generación de posguerra del movimiento, puesto que las burocracias establecidas, en cualquier caso, no pueden ser cambiadas de manera efectiva si uno adopta los mismos métodos de ellas, porque ahí esas burocracias tienen de su lado todos los recursos de la propaganda y de la influencia sesgada, que les permiten neutralizar o aniquilar a todos los contendientes serios que confrontan su propio poder.

Pero tampoco la Nueva Izquierda puede permanecer aislada del Movimiento Obrero, de sus luchas y preocupaciones inmediatas, desde un purismo honesto y antipolítico. Pues la mayoría de aquellos que se asocian activamente con la Nueva Izquierda, desean de manera natural ser también miembros

activos del Partido Laborista y del movimiento sindical. Porque existen muchas organizaciones y grupos de presión valiosos dentro, o en los límites, de ese movimiento obrero —la Campaña y Victoria por el Socialismo, el Movimiento por la Libertad de las Colonias, el Bureau Africano, y muchos otros—, que demandarán el apoyo de esos socialistas. Pero la Nueva Izquierda no se propone a sí misma como una organización alternativa a aquéllas que ya están en el horizonte, sino que ofrece dos cosas a aquéllos que están dentro y fuera de las organizaciones existentes: primero, una propaganda de ciertas ideas específicas, y segundo, ciertos servicios prácticos (como periódicos, Clubes, escuelas, etc.).

Lo que distinguirá entonces a la Nueva Izquierda será su ruptura con la tradición del fraccionalismo dentro del Partido, y la renovación de la tradición de la libre asociación, de la educación socialista, y de la actividad dirigida hacia el pueblo como un todo. Dejará de engañar a la gente haciéndole creer que los problemas internacionales o internos serán resueltos por el Partido Laborista Parlamentario existente, o mediante una serie de contiendas electorales, que elijan a candidatos un poco más a la izquierda. Romperá con los fetiches administrativos de la tradición fabiana, e insistirá en el hecho de que el socialismo sólo puede ser construido desde abajo, apelando al conjunto de las iniciativas de todo el pueblo. E insistirá en que el movimiento obrero no es una cosa, sino una asociación de hombres y mujeres, y en que los trabajadores no son los entes pasivos y solamente receptivos de los condicionamientos económicos y culturales, sino que son seres intelectuales y morales.

En la propia boca del lobo de las estructuras dominantes del poder, de la ortodoxia y de las instituciones, esa Nueva Izquierda convocará a la gente a través de

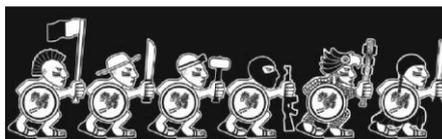
argumentos racionales y de claros desafíos morales. Y entrará en contradicción abiertamente con el materialismo ignorante y el anti-intelectualismo de la Vieja Izquierda, apelando a la totalidad de los intereses humanos y a sus potencialidades, y construyendo nuevos canales de comunicación entre los trabajadores industriales y los expertos en las ciencias y en las artes. Dejará también de posponer las satisfacciones del socialismo para un hipotético período del “después de la Revolución”, buscando promover en el presente, y en particular en los grandes centros vitales de la clase obrera, un sentido más rico de comunidad, un movimiento de la juventud socialista (semiautónomo, si hace falta), amplios contactos internacionales, y distintas actividades sociales.

En las formas de organización de esa Nueva Izquierda se aplicará la experiencia del movimiento de los Clubes del Libro de izquierda. Es decir, las publicaciones, los Clubes de izquierda, los programas de educación y de Conferencias mejorados, la propaganda, llevada a cabo independientemente o en asociación con organizaciones ya existentes. Estas actividades generarán entusiasmo y darán un sentido de dirección y de objetivos comunes a los socialistas activos dentro del movimiento obrero, pero al mismo tiempo, esos grupos y centros de discusión serán lugares situados más allá del alcance de la interferencia de la burocracia, en donde la iniciativa permanecerá siempre en manos de las masas. Y si la burocracia reacciona con anatemas y proscipciones, los grupos y las publicaciones continuarán, dirigidos por los socialistas que no son miembros de ningún partido, pero que intentan proveer de un servicio al movimiento en su conjunto.

Ya que ellos no estarán involucrados en las maniobras de los políticos parlamentarios, no deberán tampoco detenerse por

consideraciones políticas ni por secretas y absurdas cautelas. Puesto que ellos no tienen posiciones en el aparato de poder, no atraerán la atención de las corrientes fraccionales. Y dado que sus organizadores no tendrán ambiciones políticas, no estarán sujetos a los medios habituales de la disciplina de partido. De este modo su influencia penetrará en el movimiento obrero, como la Campaña por el Desarme Nuclear penetra ahora mismo, pero como esa influencia se deriva principalmente de las ideas podrá fácilmente eludir los controles administrativos. Así, la burocracia mantendrá el control de la maquinaria, pero la Nueva Izquierda controlará las correas de transmisión entre dicha maquinaria y la generación más joven.

Pero en todo esto, nosotros estamos especulando. Pues todo depende todavía del contexto de la Guerra Fría. Si este se prolonga largamente, bajo la forma de un estado de tensión permanente, entonces todas las perspectivas optimistas se cerrarán, y el revisionismo y la democratización de la Vieja y de la Nueva Izquierda perecerán frente al autoritarismo usurpador. Pero si la Campaña debe triunfar, y si Gran Bretaña debe apartarse del complejo hoy vigente de las estructuras de poder, entonces aún más espléndidas perspectivas se abrirán de un renaciente internacionalismo y de un avance social renovado. En este caso, las ortodoxias de los políticos establecidos, parecerán tan irrelevantes como las disputas de los contratistas que edificaron la Gran Pirámide, y entonces la Vieja Izquierda podrá por fin ceder el lugar a la Nueva Izquierda.



Sergio Rodríguez Lascano

SI BIEN FALTA LO QUE FALTA, CADA VEZ FALTA MENOS.



EL HILO DE ARIADNA

“Los hombres inteligentes quieren aprender; los demás, enseñar”.

Anton Chejov, *Obras*.

I. Para explicar lo que yo entiendo por Otra Política voy a hablar del zapatismo, haciendo la advertencia de que la ventaja que tiene este movimiento es que ha escrito tanto sobre sí mismo, que no hay nada mejor que basarse en sus textos para comprender lo que están haciendo y diciendo. Quiero basarme en ese ejemplo, porque me parece que en su 15 años de historia pública, ha existido una coherencia enorme en los planteamientos zapatistas, los que nos permiten entender que es lo que ellos llaman la Otra Política.

Para poder comprender de qué se trata, hay que ir al origen de la concepción zapatista, origen donde se encuentra una derrota, la más dura, pero al mismo tiempo la más rica. Dicen los compañeros: *“Bueno, empezaré a explicar. No nos lo propusimos. En realidad lo único que nos hemos propuesto es cambiar el mundo, lo demás lo hemos ido improvisando. Nuestra cuadrada concepción del mundo y de la revolución, quedó bastante abollada en la confrontación con la realidad indígena chiapaneca. De los golpes salió algo nuevo (que no quiere decir 'bueno'), lo que hoy se conoce como 'el neozapatismo’”.* (Subcomandante Insurgente Marcos, *“Carta a Adolfo Gilly”*).

En ese mismo texto, donde se explica la derrota sufrida por un pequeño grupo de revolucionarios marxistas, el Subcomandante Marcos le pregunta a los intelectuales marxistas mexicanos lo siguiente: *“Será necesario ir al cesto de la basura, desarrugar ese papel viejo y ajado que se llamó 'La Ciencia de la Historia', el materialismo histórico. ¿Por qué lo*

botaron? ¿Por la cruda moral después del derrumbe del campo socialista? ¿Un repliegue 'táctico' ante el avasallador empuje de los 'marine boys' y el neoliberalismo? ¿El 'fin de la historia'? ¿Pasó de moda junto a las ganas de luchar? ¿Por qué una revolución, hoy, es arrinconada rápidamente al lugar de las utopías? ¿Qué les pasó Güilly? [Parece que al inicio del combate, en los retenes zapatistas, los compas cada vez que llegaba Adolfo Gilly, se comunicaban con la comandancia y decían: "ya llegó Guilly". Desde entonces así se le conoce] ¿Se cansaron? ¿Se aburrieron? ¿Se vendieron? ¿Se rindieron? ¿No valió la pena? ¿No vale la pena? ¿O es que esa teoría los llevaba al callejón sin salida (para los teóricos) de tener que ser consecuentes en la práctica? ¿Qué les pasó Güilly? Veo que ahora el cinismo es la bandera de la izquierda. 'El realismo', me corregirá un columnista, 'realpolitik', añadirá otro. Tal vez resulta que las teorías más elaboradas no pasaban de ser un rebuscamiento de los viejos manuales" (Subcomandante Insurgente Marcos, *Idem*). Una vez más las paradojas del zapatismo: en el texto en que explica su derrota, la del pequeño grupo revolucionario marxista, y la derrota de la concepción con la que llegaron, le reclama a los intelectuales marxistas la suya, la otra derrota, que en la práctica fue la derrota de toda la izquierda mexicana

Porque estamos hablando de dos tipos de derrotas: una, la de la izquierda mexicana frente a la ideología del capital, frente al neoliberalismo, frente a la derecha intelectual (que es bastante ignorante, salvo contadas excepciones); esa fue una derrota sin chiste, porque se dio sin grandes combates. Igual que la Unión Soviética, la izquierda mexicana se desmerengó, parafraseando a Fidel Castro. Se trató de una derrota que, más bien, fue una autoderrota. No fue producto únicamente de su teoría, sino sobre todo de su práctica. Los polvos de aquellos lodos son los grupitos de diversos signos ideológicos (trotskistas, estalinistas,

maoístas) que corren atrás de Dante Delgado (ex secretario particular del diseñador de la política de desapariciones políticas, Fernando Gutiérrez Barrios), de Alberto Anaya (ex peón de Carlos Salinas de Gortari), de Porfirio Muñoz Ledo (nuestro pequeño Joseph Fouché), de Manuel Camacho Solís, para formar una alianza política bautizada con el pomposo nombre de "Salvemos a México". Frente a la cual, sí que podemos decir: "No en nuestro nombre".

La derrota zapatista también fue producto de su práctica, pero se dio frente a las comunidades indígenas de Chiapas. Fue una derrota infringida, no autoimpuesta. Fue una dulce derrota, no una amarga derrota. A los compañeros zapatistas, lo primero que les advirtieron en la comunidad indígena fue sobre su lenguaje: "es duro", les dijeron. Luego sobre qué es lo que iban a enseñar: "primero hay que aprender a oír", les dijeron. Para aprender a oír hay que callar, guardar silencio. Y, casi siempre, cuando se guarda silencio es cuando se comienza a pensar. Dice Ranahit Guha, en un ensayo incluido en el libro *Debates Poscoloniales: "Escuchar es constitutivo del discurso. Escuchar significa estar abierto a, y existencialmente dispuesto hacia... , uno se inclina un poco hacia un lado para escuchar"*. Y se los juro, nada es más difícil para alguien que viene de cualquier corriente del pensamiento marxista que aprender a callarse o a decir "no sé".

Dicen los compañeros: "*Primero se hablaba con uno y ese uno hablaba con su familia. De la familia se pasaba al poblado. Del poblado a la región. Así, poco a poco, nuestra presencia se convirtió en un secreto a voces y en una conspiración masiva. En esta etapa, que corre paralela en tiempo a la tercera, el EZLN ya no era lo que habíamos pensado cuando llegamos. Para entonces ya habíamos sido derrotados por las comunidades indígenas, y producto de esa derrota, el EZLN empezó a crecer*

geométricamente y a hacerse “muy otro”, o sea que la rueda siguió abollándose hasta que, al fin, fue redonda y pudo hacer lo que debe hacer una rueda, es decir, rodar”. (Mensaje enviado por el Subcomandante Insurgente Marcos al arranque de la campaña “20 y 10: El fuego y la palabra”).

Esa derrota permitió la constitución de una serie de ideas claves que tanto han influido en el ámbito internacional y nacional:

- a. ¿Cómo y dónde se forja el Programa de lucha?
- b. ¿Quiénes son los encargados de implementar ese Programa de lucha?
- c. ¿Cuáles son los objetivos de ese Programa de lucha?
- d. ¿Para qué sirve un Programa?

Una de las cosas que más ha impresionado, desde el surgimiento público del EZLN, ha sido su capacidad para transmitir de manera clara los objetivos de la lucha, su visión programática. Pero eso fue resultado precisamente de su derrota.

Tradicionalmente, la izquierda elaboraba un Programa, ya sea —en el mejor de los casos— en relación con las luchas sociales, o —en el peor de los casos— como parte de una tarea de escritorio. Pero, en ambas, es el trabajo de un grupo de vanguardia. En ningún caso se le pregunta a la gente. En el primero, se interpreta lo que son sus ideales y objetivos, algunas veces hasta se hace algo interesante, pero nada más. En el segundo de los casos, se trata de un ejercicio intelectual, brillante o no, pero sin repercusión práctica. Por lo tanto, el segundo problema fue que ese tipo de Programas no eran

Tradicionalmente, la izquierda elaboraba un Programa, ya sea —en el mejor de los casos— en relación con las luchas sociales, o —en el peor de los casos— como parte de una tarea de escritorio. Pero, en ambas, es el trabajo de un grupo de vanguardia. En ningún caso se le pregunta a la gente.

implementados por nadie. Cada equis tiempo se agitaban en los mítines o para la galería, pero no tenían repercusión práctica. Y eso tenía que ver con que los objetivos de esos Programas no eran los de la gente, bueno por lo menos no fueron construidos, edificados, cimentados por la gente misma.

Finalmente, esos Programas servían para organizar a tus cercanos, a tus militantes, servían para dar identidad a tu grupo o

partido, servían para pelearte contra los Programas de los otros grupos o partidos, pero nada más. Luego, esos Programas incluso fueron abandonados, tirados al cesto de la basura. La izquierda dejó de buscar el porqué y el para qué para pasar a ser fiel devota del cómo. Dejó de lado el fin para pasar a ser amante de los medios. Así, el porqué o el para qué o el fin se fueron borrando, pasaron a formar parte de una espesa niebla. Mientras que el cómo, el medio, se convirtió en el fin, el porqué, el para qué de todo, la razón de ser de la militancia. Lo inmediato se convirtió en la categoría dominante del tiempo histórico. El imperativo categórico de la urgencia sobredeterminó todo lo demás, eliminó a lo necesario, el puedo le ganó al quiero, la resignación a la voluntad. La impaciencia a la paciencia. Hegel lo expresó así: *“El tiempo es esa inquietud absoluta, ese fuego que consume todo”*. El fuego del éxito inmediato, casi convirtió en cenizas a la izquierda mexicana y mundial.

Mientras tanto, en el EZLN, se abandonó la teoría de la vanguardia dirigente para adoptar otra mucho más sencilla, honesta (y yo diría menos angustiante): la de una minoría activa que opera como fermento

permanente, como un puente, como una ventana, como un espejo, que empuja hacia la acción sin pretender dirigirla. El Festival de la Digna Rabia es un claro ejemplo de esto. Los once puntos originales del EZLN salieron del callarse y del oír a la gente. La necesidad de una insurrección se logró gracias a no hacerle caso a los analistas de la coyuntura y de la correlación de fuerzas mundiales, y sí a lo que las bases indígenas decían: que ya no se podía aguantar más la situación. El ¡Ya Basta!, de alguna manera —creo yo—, también fue dado como aviso a los militantes del EZLN. Las comunidades decían: ¡Ya Basta! Es el momento.

II. En la teoría de los siglos largos y los siglos cortos se plantea que 1789 es el final del siglo XVIII y el inicio del siglo XIX. Este siglo acabó, según algunos, en 1914, con el estallido de la Primera Guerra Mundial y, según otros, con el triunfo de la revolución rusa en octubre de 1917. Ahí da inicio el siglo XX, según muchos, el cual va a acabar en la transición desde la caída del muro de Berlín en noviembre de 1989, hasta la caída de la Unión Soviética el 25 de diciembre de 1991. Ahí se iniciaría el siglo XXI. Atrás de esa afirmación había algo más profundo: no se trataba de que se cerraba el ciclo histórico abierto por la revolución rusa, sino que se cerraba el ciclo histórico abierto por la revolución francesa de 1789.

Por fin, el capitalismo había logrado dos hazañas: liberarse de su génesis revolucionaria y destruir la anomalía socialista, aunque esta fuera ya una caricatura. En concreto, deshacerse de la revolución y de la lucha de clases, ubicando a esta última como simples desavenencias entre ciudadanos. La teoría del final de la historia no era simplemente una teoría, sino el corolario del triunfo del capital sobre el trabajo. Esta idea se extendió de tal manera que incluso comenzaron a creérsela los mismos que la diseñaron, en esa típica

autointoxicación con la que los de arriba viven felices para despertar con tremendas crudas. No había enemigo al frente, el sueño de los viejos burgueses que querían conquistar todo, hasta las estrellas, arrasando con todo lo que encontrarán a su paso parecía que, por fin, se hacía realidad. Más aún, en su paroxismo, el capital llegó a la conclusión de que el Estado nacional ya no era necesario, que era una carga pesada que era indispensable eliminar o, por lo menos, dejarla sin herramientas.

En México, Carlos Salinas de Gortari, junto con una pléyade de políticos destacados, tales como Manuel Camacho Solís, Marcelo Ebrard, Ricardo Monreal, Dante Delgado, Arturo Núñez, Socorro Díaz, Gustavo Iruegas, Manuel Bartlett, Federico Arreola (quien escribió en 1992: *“No pocas personas, y nosotros nos incluimos en este grupo, han señalado que debido a su magnífico trabajo, Salinas debería permanecer durante un periodo más en el puesto que actualmente ocupa”*), y de intelectuales prominentes como Rolando Cordera (hoy, todos destacados lopezobradoristas, y dirigentes del Frente Amplio Opositor, paradigmas del pensamiento de izquierda, según la mayoría de los editorialistas y caricaturistas del diario *La Jornada*) implementaban una política de guerra en contra de los trabajadores del campo y la ciudad, que culminó con la reforma al Artículo 27 Constitucional y con la firma del Tratado de Libre Comercio.

En medio de todo eso, en la madrugada del 1 de enero de 1994, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional toma cinco cabeceras municipales, desmintiendo en la práctica la teoría de que la historia había llegado a su fin. Si para el analista de arriba, el siglo XXI se inició con la caída de la URSS, para el que mira la historia desde abajo, el siglo XXI se inició con la insurrección zapatista. Desde lo más profundo del México de abajo, desde la Selva Lacandona, un huarache indígena se

posó sobre el tablero de ajedrez del poder y de la política burguesa y dijo: “¿Jaque?”.

III. En la vasta producción teórica y política que el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) ha generado a partir del 1 de enero de 1994, una diversidad de temas han sido abordados: la problemática indígena, la cuestión del poder, el concepto de esperanza, la nueva forma de entender la política, la importancia fundamental de no separar ética y política, las formas diversas de construcción social, etcétera. Sin embargo, el análisis de las relaciones sociales que se han abierto a raíz de la globalización o mundialización, ha sido una constante en sus planteamientos. Tanto en lo que tiene que ver con las transformaciones económicas que se han producido, como con las modificaciones que se han implementado en las relaciones de dominio, en especial, en lo que tiene que ver con el Estado.

El zapatismo, retomando la vieja y sana tradición de que en el Estado se concentra una buena parte de las relaciones sociales, analiza la más reciente reestructuración productiva y social a la que se le ha dado en llamar neoliberalismo, no a la luz únicamente de las contradicciones económicas que de ahí se desprenden, sino incorporando la otra contradicción clave del capitalismo: la relación mando-obediencia. En ese terreno, la elaboración zapatista tiene un mérito indudable, al buscar ubicar esa relación inevitable que existe entre la forma de organización de la producción con la forma de organizar (desorganizar) la vida social y política. Partiendo de la idea de que el neoliberalismo no es simplemente un modelo económico, sino una forma de reorganizar el dominio del capital en todas las esferas, tanto las productivas como las políticas, culturales, ideológicas, sociales.

Esta idea no es producto de un análisis basado únicamente en la elaboración

abstracta, sino sobre todo, se deriva de la experiencia misma del zapatismo. Éste ha sido su método, y aquí reside uno de sus fundamentos y de su peculiaridad. Ese método fue clave para no dejarse avasallar por los que planteaban que, después de la caída del Muro de Berlín y de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas, después de los Acuerdos de Chapultepec y su significado, que fue como acabó la Revolución salvadoreña, o después de la derrota electoral de Nicaragua, ya no era viable la posibilidad de llevar a cabo una insurrección. Para los zapatistas, esos hechos fueron claves, pero no definitivos para enterrar esa posibilidad. En cambio, entendieron el significado profundo de las reformas salinistas, y en especial la transformación radical del concepto original constitucional sobre la tenencia de la tierra, plasmado en el Artículo 27.

A partir de que su sistematización surge de su experiencia, de su práctica, el resultado ha sido algo novedoso y extraño. Veamos cómo lo explican ellos: *“Nosotros creemos que un movimiento debe producir su propia reflexión teórica (ojo: no su apología). En ella puede incorporar lo que es imposible en un teórico de escritorio, a saber, la práctica transformadora de ese movimiento. Nosotros preferimos escuchar y discutir con quienes analizan y reflexionan teóricamente en y con movimientos u organizaciones, y no fuera de ellos o, lo que es peor, a costa de esos movimientos. Sin embargo, nos esforzamos por escuchar todas las voces, prestando atención no en quién las habla sino desde dónde se habla”* (Subcomandante Insurgente Marcos, *El mundo: 7 pensamientos en mayo del 2003*, Revista *Rebeldía* num. 7, mayo del 2003). Como siempre, esta elaboración teórica va acompañada de una advertencia que no tan sólo no es gratuita, sino que es fundamental: *“En nuestras reflexiones teóricas hablamos de lo que nosotros vemos como tendencias, no hechos*

consumados ni inevitables. Tendencias que no sólo no se han convertido en homogéneas y hegemónicas (aún), sino que pueden (y deben) ser revertidas” (Idem). Hay dos formas de leer lo anterior: la primera y más tentadora —para mí— es que, a diferencia de lo que ocurría entre las diversas corrientes de la izquierda mundial, el EZLN no elabora conceptos, categorías o teorías cerradas, que siempre bordan sobre sí mismas y que le dejan poco espacio a la realidad y a la imaginación. El zapatista es un análisis que, en tanto es producto de su práctica, es decir, de su lucha, al reflejar y aprehender la realidad lo hace en su dinámica propia, en donde el tiempo y el espacio se están modificando, no única ni centralmente por los planes que arriba se diseñan, sino por lo que abajo los trastoca. El objetivo de explicar un problema no es su comprensión, sino su transformación, su reversión. Se trata de una herramienta de combate, no de una guía para la acción, independientemente de que se haga con un rigor científico que es indudable. La otra es más sencilla y más modesta: como siempre, se trata de la elaboración zapatista, y simplemente constata algo: así la ven ellos, así la sienten, así la viven y así la verbalizan. Muy probablemente, en otros lados sea visto de manera diferente, y ahí reside la riqueza del pensamiento plebeyo, radical.

De acuerdo con lo anterior, ellos han explicado cómo han llegado a esas conclusiones, en función de cómo discuten, cuál es su método, cómo se aproximan a los hechos, y dónde elaboran su concepción. Así lo explicó el Subcomandante Marcos: “Durante varias horas, estos seres de corazón moreno han trazado, con sus ideas, un gran

El borrador sigue también el camino inverso, hasta que sólo queda, llenando el viejo pizarrón, una frase que para muchos es delirio, pero para estos hombres y mujeres es una razón de lucha: 'un mundo donde quepan muchos mundos'....

caracol. Partiendo de lo internacional, su mirada y su pensamiento ha ido adentrándose, pasando sucesivamente por lo nacional, lo regional y lo local, hasta llegar a lo que ellos llaman “El Votán. El guardián y corazón del pueblo”: los pueblos zapatistas. Así, desde la curva más externa del caracol se piensan palabras como 'globalización', 'guerra de dominación', 'resistencia', 'economía', 'ciudad', 'campo', 'situación política', y otras que el borrador va eliminando después de la pregunta de rigor ‘¿Está claro o hay pregunta?’. Al final del camino, de fuera hacia dentro, en el centro del caracol, sólo quedan unas siglas: 'EZLN'. Después hay propuestas y se dibujan, en el pensamiento y en el corazón, ventanas y puertas que sólo ellos ven (entre otras cosas, porque aún no existen). La palabra dispar y dispersa empieza a hacer camino común y colectivo. Alguien pregunta ‘¿Hay acuerdo?’ ‘Hay’, responde afirmando la voz ya colectiva. De nuevo se traza el caracol, pero ahora en camino inverso, de dentro hacia fuera. El borrador sigue también el camino inverso, hasta que sólo queda, llenando el viejo pizarrón, una frase que para muchos es delirio, pero para estos hombres y mujeres es una razón de lucha: 'un mundo donde quepan muchos mundos'. Más despuécito, una decisión se toma” (Subcomandante Insurgente Marcos, *La Treceava Estela, Primera Parte: Un Caracol*).

Lo local y lo global se funden; lo pequeño y lo grande se miran frente a frente; lo particular y lo general se complementan; la forma y el contenido se relacionan; la causa y el efecto se vinculan; lo relativo y lo absoluto se comunican; por fin se encuentra el sentido profundo del concepto de praxis; y la teoría

busca aprehender la práctica, reconociendo que siempre va atrás de ella, asediándola, pero sabiendo que nunca puede sustituirla. En términos conceptuales nos arriesgaríamos a hablar de un método zapatista que se expresaría de la manera siguiente: *Escuchar-preguntar-caminar-elaborar-caminar-preguntar-escuchar y corregir*. Elaborar ocupa el cuarto lugar, corregir el octavo, pero existe, no nos hacemos tonos sobre la responsabilidad de lo que uno escribe. Escuchar ocupa el primero y el quinto, después de elaborar hay que volver a escuchar.

Escuchar, no tomarse el tiempo simplemente para oír, sino para comprender la voz que viene de debajo de la tierra, del sótano, del barrio. Escuchar el dolor de los de abajo no es una concesión —o como decía un líder de izquierda, “algo que ya sabemos”—, sino que representa darle su lugar a quien está llamado a cambiar la situación. Significa ser simplemente una herramienta para que se construya como sujeto a ese conocer el dolor de los otros que con él sufren.

Preguntar, no a partir de querer confirmar una hipótesis de trabajo, sino para buscar la razón profunda de la lucha y del dolor. Significa conocer los agravios, y reconocer los elementos de dignidad que permiten las respuestas.

Caminar, que no es otra cosa que enlazar, que promover que los otros se conozcan, llevar la palabra del rincón más alejado del país a todos los rincones que conforman el país y el mundo de los de abajo.

Elaborar, significa asediar esa realidad que se nos ha revelado, sabiendo que se trata de eso, asedios, en tanto buscamos ubicar las tendencias de lo que pasa y de lo que la gente hace.

Caminar, una vez más, para ver si ese asedio es el que nos dijeron, el que nos expresaron.

Preguntar sobre las conclusiones a las que

se han llegado después de todo el proceso.

Escuchar de nuevo, dejar que nos digan si esas conclusiones son las de ellos y no inventos metodológicos a los que éramos, y a veces seguimos siendo, tan afectos.

Finalmente, *corregir*, inevitablemente nuestro asedio fue limitado y requiere que se vuelva a construir, reconociendo explícitamente cuando nos equivocamos y cuando no supimos recoger o explicar la voz de los de abajo.

Un pueblo, de manera soberana, hace su teoría y eso le permite tener un carácter constituyente. Y en ese momento de creación máxima, de construcción heroica, en términos de José Carlos Mariategui, recuerdan que ésa es la suya, producto de su vida y su lucha, y que no tienen dudas, otras habrán, ni más buenas ni peores, simplemente diferentes. El mismo EZLN ha sido repelente a elaborar una nueva concepción desde el punto de vista doctrinario, tentación en la que han caído varios que, en aras de luchar en contra de lo que llaman “ortodoxia leninista”, han creado quizá sin quererlo, una nueva ortodoxia, bajo una careta heterodoxa. Generando una nueva intolerancia: si no estás de acuerdo con ellos, o con él, no hay duda, eres un leninista trasnochado. Y entonces, de repente, el viejo intelectual de izquierda, intolerante y repelente a aprender del movimiento real de los de abajo, que tiene política y teoría frente a todo, se parece enormemente al intelectual que desprecia la historia del movimiento real de los de abajo en otros tiempos, y que hace una caricatura de esos procesos, construyendo un sistema totalmente cerrado, con un lenguaje totalmente abierto.

IV. Ahora lo fundamental es encontrar las mediaciones políticas y sociales para lograr transformar un momento de resistencia en uno de alternativa. En síntesis, se busca crear un movimiento que empuje, desde la

sociedad, a derrotar la política desestructuradora del poder. Que avance en la generación de una energía humana que sea como un rabo de nube que barra con todo, parafraseando a Silvio Rodríguez, radical, subversiva y plebeya que, desde el inicio, se ubique por fuera del poder del dinero, del poder del Estado y del poder de los aparatos de control social.

Si el zapatismo es, como creemos, algo nuevo y profundo, entonces será realidad la posibilidad que plantea Françoise Proust, cuando dice: *“Todo presente es crítico. Todo presente es una batalla. La historia es la historia del presente... Sólo un verdadero principio puede escuchar a otros principios pasados”* (Françoise Proust, *Kant La ton de l'histoire*). El zapatismo representa uno de esos principios que está capacitado para dialogar, escúchese bien, dialogar, no juzgar o condenar, con esos otros principios del pasado.

Este principio, que se inició un 1 de enero de 1994, y que se lanza a la aventura de convocar a la Digna Rabia que se expresa en el mundo y en el país. En lo que desde mi punto de vista es el punto más alto al que ha

llegado la construcción de una Otra Política en México. Una otra política sin Estados rectores, sin Dirección Nacional que ordene, sin Partidos guías, sin Rayitos de Esperanza, sin Generales ni Patrones. Porque ya no queremos que alguien nos mande, nuestra Rabia tiene como insumo su insolencia y su cinismo. Una otra política que se sintetiza en la séptima llave leída en el Zócalo en 2001 por los compañeros del EZLN, cuando dijeron un estruendoso: Ustedes, la séptima y más importante llave son ustedes, nos dijeron. Sí, Nosotros. Los invisibles, los insumisos, los comunes y corrientes, los de abajo, los que no somos nada ni Nadie, los que no entramos a las Mesas de los grandes analistas de derecha ni de izquierda, porque no entendemos los grandes temas nacionales. Los que sabemos que, más abajo que abajo, algo se está produciendo, algo está en construcción, algo se prepara. Y entonces las palabras sobran, los discursos son vanos, las arengas son fatuas. Una mirada, un guiño de ojo, una sonrisa, un gesto, un beso, nos dicen más. Nos dicen que, si bien, falta lo que falta, cada vez falta menos.



RENÉ VILLANUEVA
Homenaje a Frantz Fanon





Los hechos dignos de ser recordados y atesorados en la contramemoria de los que no estamos satisfechos con el mundo actual en el que vivimos, los documentos que a pesar del poder y de la ideología dominante han traspasado la prueba del olvido, las cosas y acontecimientos memorables en tanto que merecedores de ser incorporados en la única tradición que reivindicamos: la tradición de la lucha, de la rebeldía, de la resistencia permanente en contra de toda forma de explotación, de opresión y de dominio.

Por eso, esta sección tratará de guardar esos textos y noticias que reclamamos como dignos de sobrevivir a las modas y a los efímeros brillos del momento, al falso protagonismo y a los fuegos fatuos de la gloria fácil y de la fama artificialmente creada.

*Porque en esta guerra permanente entre el olvido siempre interesado y selectivo de las clases dominantes, y las contramemorias populares de las clases subalternas, **Contra**historias apuesta sin dudar, en esta suerte de Apomnemoneúmata periódica, por el rescate y la conservación de dichas contramemorias de la inagotable y siempre viva cultura popular.*



LA PRUEBA, LA MEMORIA Y EL OLVIDO²



1. Al inicio de su libro *Los naufragos y los sobrevivientes*, Primo Levi nos recuerda la duda angustiada que perseguía a los sobrevivientes de Auschwitz: la de no ser creídos. Esta duda se hacía eco al desafío de algunos Oficiales de la Policía alemana de los SS, que fue referida, entre otros, por Simón Wiesenthal. Primo Levi la formuló de la manera siguiente:

“Sea cual sea la manera en que esta guerra termine, nosotros ya la hemos ganado en contra de ustedes; ninguno de ustedes quedará para dar testimonio, e incluso, si

algunos de ustedes logran escapar, el mundo no les creerá. Habrá quizá algunas sospechas, algunos debates, algunas investigaciones de los historiadores, pero no habrá nunca certidumbres, porque nosotros destruiremos las pruebas junto con ustedes. Y si por azar alguna prueba y alguno de entre ustedes sobrevive, todo el mundo dirá que los acontecimientos que ustedes narran son demasiado monstruosos, para que pueda uno creer en ellos; se dirá que se trata de exageraciones, derivadas de la propaganda de

¹ Agradezco a Pier Cesare Bori, Saúl Friedlander, Stefano Levi della Torre, Emanuela Fronza y Andrea Lollini por sus sugerencias, y a Martine Van Geertruydem por la revisión de mi texto, que corresponde, con la excepción de algunos cambios de detalle, al texto que he leído en Bruselas en el Coloquio sobre el Negacionismo realizado en noviembre de 1998.

² Este texto corresponde a una Conferencia que Carlo Ginzburg impartió en un Coloquio sobre el tema del 'Negacionismo en la historia', en Bruselas en noviembre de 1998. *Contrahistorias* lo rescata ahora para sus lectores, en el ánimo de promover una discusión mas amplia sobre el tema de los diversos usos políticos y sociales de la memoria, de las implicaciones políticas de los selectivos 'olvidos' promovidos por el poder y los poderosos, y de las posibles derivaciones críticas de estas discusiones sobre el concepto de justicia, el sentido moral de esta última, y la noción de retribución simbólica, temas que consideramos importantes actualmente. La traducción del francés al español es obra de Carlos Antonio Aguirre Rojas

los aliados; nos creerán más bien a nosotros, a nosotros que lo negaremos todo, y no a ustedes. La historia de los campos de concentración, es algo que nosotros impondremos”³.

Los naufragos y los sobrevivientes fue publicado en 1986. El año siguiente, Primo Levi eligió, por voluntad propia, suicidarse sin dejar respecto a este suicidio ni palabras ni explicaciones. No me atreveré a realizar aquí ninguna conjetura frívola en torno de estos hechos, aunque uno no puede dejar de pensar que los últimos años de la existencia de Primo Levi, coincidieron con la propagación del discurso negacionista. Pero es necesario recordar también el señalamiento que él hizo, con su sobriedad

que, sobre este tema, ha marcado un claro parteaguas⁵. Confieso que mi primera reacción al leer este ensayo, en el momento de su publicación dentro de la revista *Esprit*, estuvo marcada por una mezcla de aprehensión y de perplejidad. Esta refutación detallada, ¿era realmente necesaria? Pero antes de terminar mi lectura, comprendí que me había equivocado ampliamente. Ciertamente, era necesario un gran coraje moral, político e intelectual, para sumergirse dentro de las impugnaciones (y los bajos manejos) de los negacionistas. Pierre Vidal-Naquet tuvo ese coraje, y nos ha dado con eso una verdadera lección de método, en el sentido más amplio de esta palabra. La reflexión histórica, incluso cuando está alimentada por la execración

UN ESCEPTICISMO RADICAL QUE, CON BUENA O CON MALA FE, PONE EN DUDA TODA AFIRMACIÓN Y TODA PRUEBA, TERMINA DESEMBOCANDO EN UNA REGRESIÓN SIN LÍMITES, QUE ES POR DEFINICIÓN EXTRAÑA AL PROPIO DEBATE CIENTÍFICO.

habitual, para comentar el texto que acabamos de citar más arriba: “Felizmente, las cosas no sucedieron según esas preocupaciones de las víctimas, y esas esperanzas de los nazis”⁴.

La tentativa llevada a cabo por los nazis, de borrar o de destruir todos los trazos del genocidio, ha fracasado. Porque ellos dejaron tras de sí varios testigos, y pruebas apabullantes de sus crímenes. La intención de aquellos que, haciéndose eco del desafío feroz de los SS, han tratado de desembarazarse de esos testigos y de esas pruebas, ya ha sido analizada y refutada por Pierre Vidal-Naquet dentro de un ensayo

moral, debe superar a esta última: un objetivo que es difícil de alcanzar.

Raúl Hilberg —y es todavía Vidal-Naquet quien lo recuerda— ha escrito que los negacionistas han forzado a veces a los historiadores de la *Shoah* a dar pruebas más detalladas de sus afirmaciones⁶. Algunas impugnaciones abyectas, habrían entonces contribuido, indirectamente y sin quererlo, al progreso del conocimiento histórico. Pero es este un caso ejemplar de lo que se llama “heterogénesis de los objetivos”. Pues esta comprobación tiene, evidentemente, sus propios límites. Un escepticismo radical que, con buena o con mala fe, pone en duda

³Primo Levi, *Les naufragués et les rescapés*, París, 1989, p. 11.

⁴Primo Levi, *I sommersi e i salvati*, Turín, 1986, p. 4.

⁵Pierre Vidal-Naquet, *Les assassins de la mémoire*, París, 1987, pp. 11-92 (“Un Eichmann de papier”).

⁶Pierre Vidal-Naquet *Réflexions sur le génocide. Les juifs, la mémoire et le présent*, París, 1995, pp. 271-291.

toda afirmación y toda prueba, termina desembocando en una regresión sin límites, que es por definición extraña al propio debate científico. En este caso, recuerda uno la observación hecha por Aristóteles, dentro de su libro *Metafísica*: “Es absolutamente imposible demostrarlo todo: si se marcha por esta vía, terminará uno dentro de una línea sucesiva que es infinita, de tal suerte que, incluso de esta manera, nunca se llegará a la demostración”⁷.

Aristóteles hacia alusión aquí al principio de la contradicción. La existencia de la *Shoah* y de las Cámaras de Gas no son principios, sino hechos. Ellos han sido ya probados de una manera definitiva. En el dominio de la investigación, incluida la investigación histórica, esta palabra de “definitivo” tiene un sentido muy preciso: la de que el peso de la prueba, el *onus probandi*, se transfiere a partir de este momento a los que intentan contradecirla. Para recordar un ejemplo clásico: no es la existencia de Napoleón lo que hace falta probar, sino más bien lo contrario⁸. Si alguien, por motivos repugnantes o por simple locura, afirma que las Cámaras de Gas no existieron nunca, es a él o a ella a quien le corresponde probar esta afirmación. Llegados a este punto, es claro que yo me ubico entre aquellos que piensan que la impugnación de la existencia de la *Shoah* no debería ser prohibida por la ley, porque la verdad histórica no debería nunca transformarse en verdad oficial⁹. Pues toda contribución científica, incluidas aquellas que llamamos “definitivas”, es por definición algo inacabado, y por lo tanto falsable: es esta una de las significaciones de la antigua máxima *Ars longa, Vita brevis*.

2. Se puede aceptar, con Hilberg, que el negacionismo ha contribuido de una manera indirecta a precisar algunos de los elementos factuales más o menos importantes. Pero son más bien los filósofos, los que han percibido el negacionismo como un verdadero desafío intelectual. Hace algunos años, Hayden White, autor de varias obras bien conocidas sobre la teoría de la historia, ha declarado que las intenciones de los negacionistas, que él consideraba como algo odioso desde el punto de vista político y moral, no podían sin embargo ser consideradas como “lo contrario de la verdad”: la razón, según él, era la imposibilidad de trazar un límite riguroso entre narraciones falsas, o ficticias, y narraciones verdaderas¹⁰.

Se reconocerá aquí fácilmente, en esta actitud, un rechazo radical del positivismo, actitud que inspira desde hace algunos decenios, sobre todo a los investigadores estadounidenses, tanto dentro del dominio de las ciencias humanas como dentro del dominio de la literatura. Pues si todo es en última instancia narración, y si toda narración puede ser juzgada indistintamente como verdadera o falsa, o si se prefiere, como “verdadera” entre comillas, el único criterio para establecer la diferencia entre narraciones distintas, está dado sólo por su eficacia respectiva. No puedo analizar aquí las raíces profundas de esta actitud escéptica, hoy tan extendida, y que se basa en una noción de retórica que no solamente ignora la idea de la prueba, sino que incluso se opone a ella: una retórica ubicada no bajo el signo de Aristóteles, sino bajo el de Nietzsche.

⁷ Aristóteles, *La métaphysique*, París, 1953, p. 197, citado por Giorgio Agamben, *Quello che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*, Turín, 1998, p. 58.

⁸ J. Cl. Milner, *Ordre et raisons de langue*, París, 1982, pp. 318-28 (citado por Pierre Vidal-Naquet, en *Oublier nos crimes? L'amnésie nationale: une spécificité française?*, París, 1994, p. 222).

⁹ Pierre Vidal-Naquet *Réflexions sur le génocide, antes citado*.

¹⁰ Carlo Ginzburg, “Just one witness”, en el libro *Probing the Limits of Representation. Nazism and the “Final Solution”*, Cambridge, 1992, pp. 82-96 y 350-355.

Quisiera solamente subrayar el hecho de que esta respuesta escéptica de Hayden White frente a la negación del genocidio, suscitó dentro de los medios académicos estadounidenses un cierto malestar: se tenía la impresión de que un límite inaceptable había sido traspasado, y que uno no se podía quedar tan tranquilo con esta división, en el fondo muy cómoda, entre el rechazo de las intenciones negacionistas en un nivel político y moral, junto a, de otra parte, el hecho de eludirlos o pretender ignorarlos en el nivel intelectual. Porque no eran las intenciones negacionistas, en sí mismas, las que causaban esta inquietud, sino más bien la debilidad de algunas de las respuestas a este negacionismo. En los últimos años nos hemos interrogado muchas veces respecto de este punto: pienso, por ejemplo, en el Coloquio celebrado en la ciudad de Los Ángeles, organizado por Saúl Friedlander bajo el título *Poniendo a prueba los límites de la representación*, pero también en los numerosos Encuentros que han tenido lugar, desde Chicago hasta Berlín, respecto de la noción de la 'prueba'. Son pequeños síntomas, pero que quizá pueden anunciar un cambio del clima intelectual hoy vigente.

Un libro que acaba de ser publicado, *Lo que nos queda de Auschwitz*, del filósofo italiano Giorgio Agamben, muestra de una manera muy nítida la encrucijada de todos estos debates. Agamben parte de una observación de Primo Levi sobre los llamados "musulmanes", es decir los prisioneros de los campos que, estando muy próximos de la muerte, habían llegado ya a ser insensibles a todo, Esa suerte de "náufragos", que son

aquellos "que no han tenido la posibilidad de aportar su propio testimonio", y que son, según Levi, los "testigos integrales"¹¹. Agamben, que ha definido esta afirmación como "la paradoja de Levi", la glosa formulando dos proposiciones formalmente contradictorias: "1) el 'musulmán' es el no-hombre, aquel que no podrá nunca testimoniarse; 2) aquel que no puede testimoniarse, es el verdadero testigo, el testigo absoluto". Esta interpretación implica una deformación considerable del pensamiento de Primo Levi. El "testigo absoluto"¹² de Agamben, no corresponde al "testigo integral" de Levi, puesto que la propia noción de absoluto está lo más alejada posible del espíritu del propio Levi.

Pues esta metamorfosis del "testigo integral" en "testigo absoluto", remite a ese 'musulmán' de Auschwitz hacia una aproximación al lenguaje profundamente marcada por el pensamiento de Heidegger, de quien Agamben fue alumno. "La autoridad del testigo", dice Agamben, "no se encuentra ligada a una verdad factual, a la relación de conformidad entre los dichos y los hechos, entre la memoria y los acontecimientos": ella se aproxima, más bien, a una cosa que "es intrínseca al lenguaje en tanto que tal", "a la relación inmemorial entre lo que es posible decir y lo que no es posible decir, entre el afuera y el adentro del lenguaje"¹³. De donde deriva la conclusión de Agamben: "definiendo al testigo, únicamente a través del 'musulmán', la paradoja de Levi contiene *la única refutación posible* [soy yo quien subraya], de todo argumento negacionista"¹⁴. Dicho de otra

¹¹ Primo Levi, *I sommersi e i salvati*, p. 64.

¹² Giorgio Agamben, *Quello che resta di Auschwitz*, p. 140-141.

¹³ Giorgio Agamben, *Quello che resta di Auschwitz*, p. 147, en donde Agamben agrega: "La autoridad del testigo, consiste en su poder hablar únicamente en nombre de un no poder decir, esto es, en su condición de ser sujeto".

¹⁴ Giorgio Agamben, *Quello che resta di Auschwitz*, p. 153.

manera, sería *solamente* a través de una característica intrínseca del lenguaje, del testimonio, que se podrían refutar los “argumentos” o pseudo argumentos de los negacionistas. Pero el problema es que el lenguaje puede decir tanto la verdad como la mentira: de modo que una refutación derivada de la naturaleza intrínseca del lenguaje, no puede nunca refutar la mentira del negacionismo.

Como lo he subrayado antes, la aproximación de Agamben, aún cuando pretende reclamarse derivada del pensamiento de Primo Levi, no tiene nada en común con este último. Primo Levi, lejos de definir “el testimonio únicamente a través del ‘musulmán’”, afirma, por el contrario, las excepciones (los sobrevivientes), los que testimonian respecto de la norma (los ‘náufragos’ y también los ‘musulmanes’). Se trata entonces de un testimonio parcial, imperfecto. Primo Levi, que decía de sí mismo: “mi voz es débil, e incluso un poco profana” lo sabía mejor que nadie¹⁵. Pero Levi estaba convencido de que entre el lenguaje, y lo que habría que llamar a falta de algo mejor, la realidad (sin comillas), existe una relación: el lenguaje puede hablar de la realidad. Esta convicción no es compartida por la tradición filosófica a la cual pertenece Giorgio Agamben. Pero la preocupación respecto del lado referencial del lenguaje, le ha dictado entonces esta proposición sorprendente de que la refutación de los argumentos de los negacionistas puede desarrollarse *únicamente* dentro del dominio lingüístico. Su definición de testigo, que “no se encuentra ligada a una verdad factual, a la relación de conformidad entre los dichos y los hechos, entre la memoria y los

acontecimientos” deja a los negacionistas todo el dominio sobre la verdad factual, tanto como el de la conformidad o correlación entre los dichos y los hechos, y también entre la memoria y los acontecimientos. Conclusión que es irrisoria, pero que no obstante es inevitable, a partir de la argumentación que le antecede.

3. El desafío lanzado por el genocidio nazi a nuestras categorías analíticas, e incluso a nuestras capacidades de comprensión ha sido subrayado muchas veces. La incapacidad de pensar Auschwitz de una manera adecuada, no es algo nuevo. Lo que es nuevo es la utilización de Auschwitz en tanto que pretexto, dentro de una reflexión que nos lleva hacia otro punto. Se trata, en mi opinión, de un indicador de la presencia debilitada de la *Shoah* —a pesar del ruido mediático, y posiblemente a causa de él—, dentro del mundo actual. Esta presencia debilitada no es para nada el resultado del negacionismo: muy por el contrario, es al negacionismo mismo al que hay que reubicar dentro de este contexto más amplio, si no queremos darle una importancia que no se merece.

He evocado la palabra “memoria”. “La historia entera del ‘Reich’ milenario, puede ser reinterpretada como una guerra en contra de la memoria”, escribe Primo Levi¹⁶. La derrota póstuma de los nazis, dentro de un dominio en el cual se juega la vinculación entre el pasado y el futuro, explica por qué sus secuaces tardíos se han encarnizado en el objetivo de desvalorizar, con motivaciones diversas, los testimonios de los sobrevivientes de los campos de concentración: tanto de las víctimas como

¹⁵ Primo Levi, *Il sistema periodico*, Turín, 1975, p. 229.

¹⁶ Primo Levi, *I sommersi e i salvati*, citado por Tzvetan Todorov, *Les abus de la mémoire*, París, 1995, p. 10.

de los verdugos. Inversamente, los que han intentado comprender la *Shoah*, han tenido el sentimiento de que alguna cosa irremplazable iba a perderse junto con esa desaparición, ya cumplida o muy cercana, de todos esos individuos: de donde se derivan todos los múltiples esfuerzos para recolectar sus recuerdos, directos o indirectos.

Todo esto vuelve a replantear la reflexión sobre las relaciones entre la historia y la memoria, que había sido esbozada en 1925 por Maurice Halbwachs, el gran sociólogo que murió en Buchenwald en 1945. En su libro *Los marcos sociales de la memoria*, Halbwachs muestra hasta qué punto la memoria individual se encuentra compenetrada de elementos colectivos y sociales¹⁷. Y esta aproximación invertía, de una manera casi paradójica, la representación tradicional de las entidades colectivas —y en primer lugar, de los Estados nacionales—, bajo una forma individual, antropomorfa, y normalmente femenina (esto último, por razones que no puedo abordar aquí). De este modo, las imágenes de Marianne, o de Germania, o de Italia, mostradas dentro de los Parlamentos y los Tribunales, igual que dentro de los timbres postales y dentro de las caricaturas, han contribuido poderosamente a la idea de la existencia de una memoria que sería compartida por todos los miembros de una comunidad nacional¹⁸. Un texto de Renan,

sacado de su célebre Conferencia “¿Qué es una nación?”, pronunciada en La Sorbonne en 1882, ilustra de una manera muy clara esta fusión de lo individual y de lo colectivo: “Porque la esencia de una nación, es que todos sus individuos tienen muchas cosas en común, y también que todos ellos hayan olvidado varias cosas. Así, ningún ciudadano francés sabe si él es burgundio, alano, taifal o visigodo; y todo ciudadano francés debe de haber olvidado la Noche de Saint-Barthélémy, las masacres de la zona del Midi del siglo XIII”¹⁹.

Este señalamiento se vinculaba con una actitud más general respecto del rol capital del olvido. Y Renan pronuncia sobre este punto, palabras que se asemejan a lo que Nietzsche acababa de escribir en su 'Consideración Inactual' titulada *Sobre la utilidad y los peligros de la historia para la vida*: “el olvido, y yo diría incluso, el error histórico, son un factor esencial de la creación de una nación, de manera que el progreso de los estudios históricos es, frecuentemente, un peligro para la nacionalidad”²⁰.

Al reimprimir, algunos años más tarde, su Conferencia “¿Qué es una nación?”, Renan declaraba que este texto era “su 'Profesión de fe' en lo que corresponde a los asuntos humanos”²¹. En este mensaje político, de aliciosos proféticos, Renan rechazaba toda definición geográfica, lingüística o racial de

¹⁷ Primo Levi, *Il sistema periodico*, Turín, 1975, p. 229.

¹⁸ Marianne und Germania, 1789-1889, Catálogo, Berlin, 1996; M. Warner, *Monuments and Maidens. The Allegory of the Female Form*, Londres, 1985; S. Schade, M. Wagner, S. Weigel, *Allegorien und Geschlechterdifferenz*, Colonia, 1994; Carlo Ginzburg, “Shared Memories, Private Recollections”, en la revista *History and Memory*, núm. 9, 1997, pp. 353-363.

¹⁹ Ernest Renan, “Qu'est-ce qu'une nation?”, en *Œuvres Complètes*, tomo I, París, 1947, pp. 887-906, en particular la página 892.

²⁰ Ernest Renan, “Qu'est-ce qu'une nation?”, p. 891. Sobre algunas convergencias entre Renan y Nietzsche véase G. Campioni, Introducción al libro de Ernest Renan, *Dialoghi Filosofici*, Pisa, 1992, p. 47.

²¹ Ernest Renan, Prefacio al libro *Discours et Conférences*, 1887, en *Œuvres Complètes*, tomo I, p. 719.

la nación (incluso si su actitud frente a la idea de raza era, como se ha señalado varias veces, bastante ambigua)²². La nación era, por el contrario, un fenómeno puramente ideal, el resultado de una voluntad libre. Estas consideraciones, estaban tácita y típicamente, limitadas al continente europeo, en donde la nación, subrayaba Renan, jugaba un rol fundamental: “Una suerte de equilibrio ha sido establecida ya para mucho tiempo. Francia, Inglaterra, Alemania y Rusia, serán todavía, durante cientos de años y a pesar de las aventuras que deberán correr, individualidades históricas, las piezas esenciales de un tablero en el que las casillas pueden variar constantemente de importancia y de magnitud, pero que no se confundirán nunca del todo”²³.

Pero antes de terminar su Conferencia, Renan traspasaba el horizonte histórico que acababa de trazar: “Las naciones no son una cosa eterna. Ellas tienen un comienzo y terminarán algún día. La Confederación europea, probablemente las reemplazará. Pero este no es el caso dominante dentro del siglo en el cual nosotros vivimos ahora”²⁴.

Renan ha sido un buen profeta. Pero la Europa plurinacional que está en proceso de nacer bajo nuestra propia mirada, ha cambiado los datos del problema que Renan se había planteado. “Todo ciudadano francés”, escribía él, “debe de haber olvidado la Noche de Saint-Barthélémy, las masacres de la zona del Midi del siglo XIII”. Hoy en Francia, un Primer ministro protestante impulsa una política de la lengua abierta a las otras lenguas —incluido el Occitano—, que

antes habían sido reprimidas y aplastadas por el francés. Entonces, la invitación al olvido lanzada por Renan ¿sigue siendo todavía actual?

El texto extraído de la Conferencia “¿Qué es una nación?” que acabo de citar, ha sido analizado ampliamente por Benedict Anderson, en su libro *Comunidades imaginadas*, un libro que ha renovado nuestras aproximaciones históricas hacia el fenómeno del nacionalismo. Anderson ha mostrado que el “olvido” del que hablaba Renan, postula la imposición previa, a través de los Profesores y de la escuela, de una “memoria” histórica fundada sobre la existencia de una nación francesa, desde su acto mítico de fundación, que es el Tratado de Verdún del año 843. Una historia de familia, con sus luchas fratricidas, debía ser a partir de aquí construida, y en seguida borrada dentro de la unanimidad de la concordia nacional, la que era (según la célebre expresión) “renovada dentro del plebiscito de todos los días”. Renan —y es todavía Benedict Anderson el que lo subraya—, guardó silencio sobre las masacres de la Comuna de París, porque ellas eran entonces muy recientes, y aún demasiado candentes como para ser englobadas dentro de su estrategia tranquilizadora, de la memoria obligatoria y del olvido igualmente obligatorio²⁵.

Imaginemos entonces que alguien, parafraseando a Renan, dijera hoy “todo ciudadano europeo debe de haber olvidado...” Auschwitz o Treblinka. La significación de esta afirmación es evidente.

²² R. Pozzi, “Alle origini del razzismo contemporaneo. Il caso di Ernest Renan”, en *Rivista di Storia Contemporanea*, Vol. XIV, 1985, pp. 497-520; M. Olender, *Les langues du Paradis*, París, 1989, pp. 75-111.²³ Ernest Renan, “Qu'est-ce qu'une nation?”, p. 888.

²⁴ Ernest Renan, “Qu'est-ce qu'une nation?”, p. 905.

²⁵ Benedict Anderson, *Imagined Communities*, Londres, 1991, p. 199. Sobre Renan y el problema del “olvido activo”, pueden verse las observaciones de J. L. Déotte, *Oubliez! Les ruines, l'Europe, le Musée*, París, 1994.

El olvido de la *Shoah* en tanto que condición para construir una identidad común europea sería, como lo ha dicho Marek Edelman dentro de un contexto totalmente diferente, “una victoria póstuma de Hitler” —de Hitler, que tenía seguramente también su propia idea de Europa—. Pero la afirmación hipotética que acabo de formular, ¿es verdaderamente tan absurda? No lo pienso así²⁶. El fin de la guerra fría, que ha provocado una aceleración increíble del proceso de construcción de una sola Europa, ha destruido también el pacto tácito, construido sobre el consenso antifascista, que durante medio siglo mantuvo y reguló la presencia de la memoria de la Segunda Guerra Mundial. Y que es lo que sustituirá a esta versión anterior del pasado, es algo que hoy nadie puede saber. Entre las alternativas

4. La posibilidad del olvido evoca inmediatamente el antídoto de este último, es decir, la memoria. Pero esta oposición es quizá demasiado simple. Hace algunos años, en su Introducción al Coloquio de Royaumont sobre “Los usos del olvido”, Yosef Yerushalmi subrayaba con razón que la memoria, siendo forzosamente selectiva, estaba por decirlo así, tejida también de elementos del olvido. Al final de su intervención, Yerushalmi planteaba una cuestión que le había sido inspirada por un artículo que apareció en el periódico *Le Monde*, en la víspera del proceso en contra de Klaus Barbie: “¿Es posible que el antónimo del 'olvido' no sea 'la memoria', sino más bien *la justicia*?”²⁷.

Se trataba, naturalmente, de una cuestión retórica. Pero yo me siento inclinado a

LA POSIBILIDAD DEL OLVIDO EVOCA INMEDIATAMENTE EL ANTÍDOTO DE ESTE ÚLTIMO, ES DECIR, LA MEMORIA.

posibles hay, me parece a mí, también la de este olvido de la *Shoah*, en tanto que variación al interior de una gama, que va desde la negación pura y simple hasta la marginalización, o también la banalización. Pues cada una de estas variaciones, ha intentado ya afirmarse como posibilidad. Pero la zona gris que envuelve al negacionismo, en el sentido estricto de esta palabra, está en mi opinión mucho más extendida y es mucho más peligrosa, que ese mismo negacionismo.

suscribirla, junto con la respuesta positiva que ella implica. Porque la palabra “justicia” es ambigua. De un lado puede referirse, literalmente, a la esfera de la ley. Y sabemos cómo las cosas han sucedido dentro de este dominio. Algunos de los responsables del genocidio han sido condenados a muerte; otros, como los “hombres ordinarios” de los que nos ha hablado Christopher Browning, han recibido sentencias irrisorias; y otros han muerto tranquilamente en su cama. Ninguna persona, frente a esto, se atrevería a decir que “la justicia se ha aplicado”. ¿Pero se

²⁶ Una hipótesis parecida a la mía ha sido formulada, al mismo tiempo y de una manera independiente, por A. R. Mufti, “Auerbach in Estambul: Edward Said: Secular Criticism, and the Question of Minority Culture” en *Critical Inquiry*, núm. 25, 1998, pp. 95-125 y, sobre todo, página 123..

²⁷ Yosef H. Yerushalmi, “Refléxions sur l'oubli”, en el libro *Usages de l'oubli*, París, 1988, p. 20.

podía hacer esto? Como lo ha subrayado Hanna Arendt, en el momento del proceso de Eichmann, la idea misma de justicia se pone en cuestión cuando se trata de juzgar crímenes tan desmesurados²⁸. Si tal y como su referencia al proceso Barbie parece sugerirlo, Yerushalmi oponía al olvido la justicia de los tribunales, habría entonces que concluir que es el olvido el que ha ganado.

5. Pero la observación de Yerushalmi podría significar también otra cosa. La palabra “justicia” podría aproximarse a un dominio que no sería jurídico, sino más bien moral. He aquí un gran tema que quisiera evocar de una manera indirecta, apoyándome sobre algunos textos de Emile Benveniste, sacados de su libro *Vocabulario de las Instituciones Indoeuropeas*. El objetivo de esta breve digresión, se hará evidente fácilmente.

“Ha sido necesaria una larga historia, para que las nociones de derecho y de justicia se aproximen entre sí”, escribe Benveniste al final de un capítulo sobre la noción de medida. Se trata, explica él, de “uno de los grandes cambios acontecidos dentro de las lenguas y las instituciones de los diferentes pueblos indoeuropeos, cuando el derecho, superando su aparato técnico, se constituye en nociones morales, cuando *dike* [justicia, en griego] da origen al adjetivo *dikaïos*, y cuando *jus* y *justus*, se derivan hacia la noción *justitia*”²⁹. En el capítulo de esa misma obra consagrado “a los términos que

denotan relaciones de intercambio”, Benveniste arroja una luz extraordinaria sobre otra faceta de esta “larga historia”, que desemboca en la formación de ideas morales. Apoyándose sobre datos puramente lingüísticos, reconstruye la manera en la cual “las imágenes de la guerra, del servicio mercenario, han precedido y engendrado a las ideas del trabajo y de la retribución *legal* [soy yo quien subraya] que a ella se vincula”³⁰. Benveniste muestra que, dentro de los textos ligados a la predicación zoroastriana, la palabra *mizda* designa tanto la retribución material como “la recompensa atribuida dentro de la vida futura”, y agrega de paso: “se notará este punto de encuentro curioso con el empleo paralelo de la palabra griega *misthós* dentro de los Evangelios”³¹.

Se puede agregar que dentro de la Biblia de los Septante, la palabra *misthós* designa ya tanto una recompensa material —normalmente, el salario de un trabajador manual—, como también una recompensa espiritual, igual que dentro de la parte *Sabiduría*, 5, 15: “Los justos viven eternamente, y su recompensa está en el Señor”. Esta significación ha sido retomada, dentro de los Evangelios sinópticos, por ejemplo, dentro del principio de Mateo, 6: “Les ruego no practicar vuestras obras de justicia delante de los hombres para ser vistos. De este modo, ustedes no tendrán recompensa (*misthós*) de parte de vuestro Padre que está en los cielos”. En los versículos siguientes, Jesús ataca a los hipócritas que dan limosnas sonando al

²⁸ Hanna Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, Harmondsworth, 1977, pp. 292-298.

²⁹ Emile Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-éuropéennes*, tomo II, París, 1979, p. 131.

³⁰ Emile Benveniste, *Le vocabulaire...*, tomo I, p. 170.

³¹ Emile Benveniste, *Le vocabulaire...*, tomo I, p. 164.

mismo tiempo la trompeta, “dentro de las Sinagogas y en las calles, a fin de ser elogiados por los hombres. En verdad os digo que ellos han recibido entonces ya su recompensa (*ton misthón*)”³². Aquí y en otras partes dentro de los Sinópticos, la noción de “recompensa” o de “retribución” tiene el mismo sentido que le había dado el judaísmo antiguo, en el cual jugaba un papel fundamental. Una obra de referencia protestante, como el *Gran Léxico del Nuevo Testamento*, lo subraya con un cierto embarazo, admitiendo que la influencia de la idea judaica de retribución se prolonga hasta las propias Cartas de San Pablo, texto en el cual ella se superpone a veces sobre la otra idea, tan diferente e incluso opuesta, de la gracia³³. El rol jugado por estas ideas, en la elaboración del más allá cristiano, puede por ahora ser dejado aquí de lado.

6. Todo esto nos permite postular la existencia, al lado de la justicia legal, de una justicia que podríamos definir más bien como moral, estructurada en torno de una noción de retribución puramente simbólica. Digo “moral” con cierta duda, porque dentro de esta idea tan densa de retribución, se sobreponen, como lo hemos visto, moral y religión, derecho y economía. Desde ese punto de vista, se podría comparar la retribución con otro “hecho social total”, según la definición célebre de Marcel Mauss: el don, que es seguramente otra cosa, y que se vincula más bien con la gracia³⁴.

Las dos formas de justicia, están ligadas

por una relación complementaria y no alternativa: o dicho de otro modo, ellas funcionan en dos niveles diferentes. La diferencia crucial que las separa, está vinculada a la muerte. Para la justicia de los tribunales, la muerte del criminal implica la extinción del crimen. En cambio, para la justicia moral, todo queda abierto hasta el final de los tiempos: la retribución (*misthós*) de los buenos y de los malos, mencionada al final del Apocalipsis (22, 12), es seguida de la afirmación de Jesucristo: “Yo soy el Alfa y el Omega”.

Y es precisamente este texto recién mencionado, el que más ha ayudado a borrar la distinción entre esas dos justicias: la imagen de un Cristo Juez, que pronuncia el Juicio Final, ha absorbido la idea de la retribución simbólica, que no tenía nada de propiamente legal, ni tampoco nada de específicamente cristiano. La famosa frase de Schiller, retomada por Hegel, “La historia universal, es el Tribunal Universal o Tribunal del Mundo”, subraya el núcleo cristiano de toda historia universal: la historia del mundo es, al mismo tiempo, el Juicio Final y el Tribunal del Mundo³⁵. Pero entonces podemos preguntarnos, ¿será que la desaparición de la idea de retribución simbólica, podría haber suprimido una categoría intelectual que ahora, nos permitiría articular de una manera válida nuestra relación con el pasado?

7. Una retribución simbólica no puede cambiar nada de lo que ha sucedido. Las

³² *Évangile selon Saint Matthieu*, París, 1948, p. 98.

³³ Véase el artículo *Misthós* (escrito por H. Presiker), en el libro *Theological Dictionary of the New Testament*, Ed. G. Kittel, tomo IV, pp. 695-728. Sobre este tema, tenemos varias reflexiones muy densas en el libro de Max Horkheimer y Theodor Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, Nueva York, 1972, p.177 (“Elementos de Antisemitismo”, IV).

³⁴ Marcel Mauss, *Essai sur le don* (1925), reimpresso dentro del libro *Sociologie et Anthropologie*, París, 1950.

³⁵ Carlo Ginzburg, *Le juge et l'historien. Considerations en marge du procès Sofri*, Ed. Lagrasse, 1997, p. 18.

injusticias y los crímenes siguen siendo lo que ellos fueron. Somos nosotros los que estamos aquí implicados, y somos nosotros los que sentimos la necesidad de pagar nuestras deudas simbólicas, en relación al pasado. Este pasado, indudablemente, hay que tratar de comprenderlo. Pero con muy raras excepciones, la historia crítica no se interesa en los fines perseguidos por la historia tradicional. La tradición de la memoria colectiva reposa, principalmente, sobre lo que podemos llamar a partir de Nietzsche, la historia monumental.

La memoria del genocidio nazi, escribe Stefano Levi della Torre en su bello ensayo “Olvido y Memoria de la Shoah”, debe ser también una memoria monumental, porque la memoria, siendo selectiva, “funciona gracias a los 'simples Monumentos', a esos polos de referencia en torno de los cuales, se renuevan las tramas discontinuas del recuerdo, directo o transmitido; y en el cual los acontecimientos se convierten en experiencia, es decir, son interiorizados e incorporados en tanto que elementos de la visión del mundo, en tanto que cultura”³⁶.

Lo que acabo de decir, podría ayudarnos a identificar dentro del impulso hacia una retribución simbólica en relación al pasado, un gesto monumental en el sentido estricto, incluso literal de la palabra. Ciertamente, me molesta tanto a mi como a Levi della Torre, la idea de un “Monumento al Genocidio”, que fuese similar a los Monumentos consagrados normalmente a los Santos o a los Mártires. Pero en este

sentido, el siglo XX nos ha reservado una sorpresa: la existencia de monumentos antimonumentales, lo que han inaugurado una tradición nueva. Pienso, por ejemplo, en el Monumento de Washington consagrado a los Soldados Muertos en Vietnam; o también en el Monumento consagrado a las hogueras de libros perpetradas por los nazis, que ha sido ubicado enfrente de la Biblioteca Estatal de Berlín, en Unter den Linden; lo mismo que en el Memorial de Serge Klarsfeld³⁷. La naturaleza casi inmaterial de este último, es compartida también, a su manera, por los otros casos citados anteriormente: algunos nombres inscritos sobre un mármol negro en Washington, o algunos estantes vacíos de libros empotrados dentro de un cristal en el terreno, en Berlín. Son estos monumentos vacíos, monumentos minimalistas, que se limitan a veces, en contra de toda retórica, a registrar solamente el trazo imprescriptible e inmaterial dejado por cada individuo, es decir, su nombre.

La enorme carnicería de la Primera Guerra Mundial fue antes conmemorada por la invención de un mito colectivo, el del soldado desconocido. Hoy, tenemos más bien el sentimiento de que son más bien los nombres de esos muertos, sin excepción, lo que hace falta salvar del olvido. Este esfuerzo ha sido inspirado, posiblemente, por el horror extremo de los campos nazis, en los cuales todo, desde la propia designación de los prisioneros a través de números impresos sobre su carne, subrayaba su transformación

³⁶ Stefano Levi della Torre, *Mosaico. Attualità e inattualità degli ebrei*, Turín, 1994, pp. 51-78, y en particular pp. 68-71.

³⁷ Sobre este punto véase el notable ensayo de T. Laqueur, “The sound of voices intoning names”, en *The London Review of Books*, del 5 de junio de 1997. En la misma perspectiva, véase también el discurso pronunciado por Saúl Friedlander cuando recibió el Geschwister-Scholl-Preis, incluido en el libro de S. Friedlander y J. Ph. Reemtsma, *Gebt der Erinnerung Namen*, Munich, 1999, pp. 27-37, que he conocido sólo después de haber escrito ya este ensayo.

de seres humanos en ganado, en simples cosas. Pero en el fondo del ser humano existe siempre la necesidad de ser reconocido: “El hombre, es el Nombre”, según la definición de Hegel³⁸. Por eso el reconocimiento, incluido el reconocimiento póstumo, es el objetivo de toda retribución simbólica. Este gesto de afirmación se opone, evidentemente, a lo que se llama negacionismo, aunque evitando caer dentro de la trampa de una polémica estereotipada,

cuyas coordenadas serían dictadas por la siniestra secta que es el objeto de nuestro Coloquio, precisamente sobre el negacionismo. Porque las pruebas, incluso cuando ellas son avasalladoras, como es el caso que ahora nos concierne, a pesar de todo nunca son suficientes para proteger la memoria de los acontecimientos de la pérdida de significación que los amenaza constantemente.



³⁸ Hegel, XX, p. 206, l. 26, citado por Alexander Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, París, 1962, p. 467. La importancia de este tema me ha sido señalada, de una manera independiente, por Vittorio Foa.

EL RITUAL DE LA CONMEMORACIÓN Y EL CALENDARIO DE LA PATRIA

La disputa por la memoria histórica en México en 2010



“La memoria colectiva, al igual que la memoria individual, no conserva el pasado de modo preciso; ella lo recobra o lo reconstruye sin cesar a partir del presente”

Marc Bloch, “Memoria colectiva, tradición y costumbre”, *Revue de Synthèse*, 1925

I. De memorias y contramemorias.

En el año de 2010, México será el único país en toda Iberoamérica en conmemorar dos luchas armadas, que prefiguraron su rumbo, al sobrecalentar al territorio y a los pueblos. El teatro de la memoria nacional anuncia actualmente la saga de la regeneración histórica, de la Independencia y la Revolución como función de gala: la puesta en escena del “Bicentenario”.

La Independencia de 1810 y la

Revolución de 1910, dos acontecimientos-ruptura, son hoy día los actores principales de la fiesta revolucionaria que ha convocado a los ciudadanos de todos los rincones de la patria, no sólo para que presencien las conmemoraciones, sino también para simular que participan en ellas. Pareciera, pues, que el acento ha sido puesto más en la celebración por sí misma que en la reflexión de lo que después de doscientos años convulsivos hemos conseguido. De este modo, la fiesta revolucionaria será, paradójicamente, el festejo de una élite y del Comité Organizador, como sustitutos del pueblo: de aquél que años atrás fue el gran protagonista de lo que hoy recordamos, simplemente, como “el Bicentenario de la Independencia y el Centenario de la Revolución”¹.

¹ Véase por ejemplo el comentario sobre el “Catálogo Nacional de Proyectos para las Conmemoraciones, México 2010” de Paco Ignacio Taibo II, “Regresa, Hidalgo, se han vuelto locos” en *La Jornada*, domingo 6 de septiembre de 2009. Catálogo de 1800 propuestas que presenta cientos de bautizos de parques, generaciones, transportes públicos, escuelas, con nombres de personajes de la Independencia y la Revolución, hasta la reivindicación de Díaz en Oaxaca o la de Creel en Chihuahua, pasando por “un Sorteo revolucionario de la Lotería Nacional”, “La historia de la milagrosísima imagen de nuestra señora de Ocotlán” y la intención, por parte de la Secretaría del Trabajo, de “un *Coffee Table Book* en que se ilustrará la historia del trabajo”.

La singularidad de los acontecimientos deslumbrantes, alimenta la ilusión de que son éstos los que constituyen la rama esencial de la materia histórica, cuando realmente ellos derivan de componentes múltiples, y sólo pueden ser comprendidos en la medida en que representan el inicio de procesos largos. Pero ahí están: Independencia y Revolución, hermanadas por un nuevo nombre (“Bicentenario”), que las recupera subsumiéndolas, de acuerdo con una larga secuencia de adaptaciones de la sociedad a unos tiempos “nuevos”, que las presenta como hechos esencialmente políticos, relegando su dimensión general a un fragmento —solamente uno— de todo lo que representaron estas profundas transformaciones sociales. El festejo de los acontecimientos políticos, hoy, ahora, señala el impedimento de la reflexión sobre lo que ha quedado de los grandes proyectos, de la revisión de nuestra circunstancia histórica en el presente, de la primacía de la política que evita intencionalmente la ampliación social de la Conmemoración más allá de las élites y de los eventos fatuos. Es la imposibilidad de reflexionar qué podemos celebrar exactamente, cuando, por el contrario, los nubarrones en el horizonte presagian tiempos de nuevas tormentas.

En esta regeneración de la historia misma, el pasado no ha sido empleado tan activamente para explicar el presente, como

más bien, para justificarlo y exaltar sus virtudes o su carácter promisorio: su progreso latente aunque inconcluso; más sensible a la conservación de una memoria que invita a la identificación del ciudadano con las nobles causas por las que pelearon sus antepasados en mil campos de batalla, o la comprensión de la sangre y los esfuerzos que ha costado la unidad nacional, y por lo tanto, la obtención de leyes que lo hacen un igual entre iguales, y merecedor de la libertad otorgada por una justicia salvaguardada en las instituciones estatales. Es ésta la fuerza de la memoria que se festeja: la continuidad identitaria del grupo social que genera un “nosotros”, un “somos” (“200 años de ser orgullosamente mexicanos”, como reza la propaganda oficial). La historia-memoria que subsume todo a su paso, fijando la subjetividad nacional en la voluntad nacional, eliminando la tensión del pasado para evitar retrotraerla hacia el presente, señalando el carácter imprescindible del recuerdo, pero también la oportuna pertinencia del olvido, trata de ser una memoria colectiva nacional ilustrada por la historia.

De este modo, en una relación marcada por la tensión, la rivalidad y el conflicto, la memoria (*ars memoriae*) no puede ser entendida sin el olvido (*ars obliuionalis*) y, menos aún, sin la Historia². La presencia y el recuerdo de algo significan también la

² “Memoria, historia: lejos de ser sinónimos, tomamos conciencia de que todo las opone. La memoria es la vida, siempre contenida por grupos vivientes y, en ese concepto, está en evolución permanente, abierta a la dialéctica del recuerdo y la amnesia, inconsciente de sus deformaciones sucesivas, vulnerable a todas las utilizaciones y manipulaciones, susceptible de prolongadas latencias y súbitas revitalizaciones. (...) Por afectiva y mágica, la memoria sólo da cabida a los detalles que la confirman; se alimenta de recuerdos vagos, entremezclados, globales o fluctuantes, particulares o simbólicos, sensibles a todas las transferencias, censuras, encubrimientos o proyecciones. La historia, por ser operación intelectual y laica, exige análisis y discurso crítico. La memoria instala el recuerdo en lo sagrado, la historia lo desaloja de esa dimensión y siempre es prosaica”. Pierre Nora (director), *Les lieux de mémoire*, 1, *La République*, París, Gallimard, 1984 p. XIX. Sobre la memoria, véase también a Raphael Samuel, *Theatres of Memory*, Londres, Verso, 1996 y Maurice Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*, París, Albin Michel, 1994.

ausencia y el olvido de lo otro. El hecho de que algo esté ahí, supliendo con su propia presencia la ausencia de algo más, invita a pensar en las circunstancias y las razones de ello. ¿Cuál es entonces la función que cumple la memoria, sea de un pueblo, una nación, un grupo social específico o de una sociedad determinada?, ¿por qué se preserva, celebra y conmemora a la memoria histórica con tanto esmero, reproduciéndola y modificándola incansablemente a lo largo del tiempo, en diversos espacios y en medio de la evolución del conflicto social por el que

Conmemoración, la historia ostenta el poder del recuerdo, del rescate de la memoria, y el poder de actualizar lo que parece haberse perdido en la noche de los tiempos. De esta resurrección del pasado le viene su actualidad en la coyuntura, y de la imposibilidad de recordar algo considerado inadecuado o subversivo, obtiene la facultad de castigar con su pena más severa: el olvido. Y cuando la amnesia del pasado sirve para legitimar, fijando los límites de la memoria, o incluso su mutilación, en este caso el presente tiene

PERO HOY ES EL DISCURSO DE LA DERECHA ENQUISTADA EN EL ESTADO LO QUE IRRUMPE EN LA MEMORIA HISTÓRICA. EN LA APUESTA DE LA CONMEMORACIÓN SE DISPUTA LA LEGITIMIDAD DEL RÉGIMEN Y LA RE-ACTUALIZACIÓN DE SUS ORÍGENES.

atravesan las sociedades? Estas preguntas repercuten directamente en la explicación de las diferentes y antagónicas memorias y visiones de la historia que actualmente se encuentran en disputa.

En el México de la era del Bicentenario, de este año de 2010, la historia parece haber ganado la batalla a las demás ciencias del hombre. Coyunturalmente victoriosa, al hacer actual el pasado levanta también la efigie de sí misma. A partir de la

poco que celebrar.

El Estado mexicano tiene la misión de actualizar el recuerdo, de convertirlo en el tiempo presente. Se sirve de los recuerdos transformados por la experiencia, puestos en escena en los espacios de celebración. En ello, la rivalidad entre memoria y olvido emerge peligrosamente, pues el Estado es el orquestador de la Conmemoración. Sin embargo, la recuperación del pasado es siempre una acción selectiva, y el corte es

³ Cfr. Paolo Rossi, *El pasado, la memoria, el olvido*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 2003.

quirúrgico: ¿qué y a quiénes debe recordarse?, ¿a quiénes es preciso no exhumar para dejarlos en el anonimato? No se trata de una elección menor³. Está en juego la legitimación del régimen, lo mismo que la contestación política de los que se oponen a él, o tratan de transgredirlo a partir de prácticas diversas.

Pero hoy es el discurso de la derecha enquistada en el Estado lo que irrumpe en la memoria histórica⁴. En la apuesta de la Conmemoración se disputa la legitimidad del régimen y la re-actualización de sus orígenes. El año de la Conmemoración sirve para re-actualizar la creencia en el ciclo de un Estado completamente traspasado por el discurso de la derecha, que en el uso político de la tradición pretende encontrar su origen y destino, limpiando del pasado lo que le es incómodo y peligroso, buscando afanosamente la legitimidad social y el respaldo popular que hoy no tiene, pero que ha necesitado desde el inicio.

La visión de la historia emerge de este juego de poder justamente como una re-configuración operada desde el presente, debido a la necesidad de crear o inventar una legitimidad de los poderes establecidos, tratando de monopolizar la tradición⁵. Porque la historia no es una simple narración de los acontecimientos deslumbrantes que

iluminan el cielo del pasado, atravesado por las imágenes centelleantes de las gestas heroicas o de los Tratados, Planes y Contratos Sociales, o de las efigies gloriosas de los héroes, que producen una iluminación general que dota de sentido lo mismo al pasado que al presente. Por el contrario, el pasado no es, simplemente, lo que ya aconteció: el reino de los muertos, el lugar de lo que se ha ido, de lo que ya no es actual. El pasado está vivo: actúa entre nosotros definiendo en el presente a la sociedad actual⁶. Y el más destacado impulsor de esta empresa es el Estado, el poder establecido. Desde ahí, desde arriba, parte un uso del pasado que configura una particular visión de la Historia: la historia de los vencedores, la memoria del poder; que a pesar de ser solamente una mirada de la Historia, en su arrogancia pretende hacerse ver como *toda la Historia*.

Este es el peligro que al relampaguear ilumina el cielo del horizonte, de nuestro futuro, amenazando en el presente a la acción misma. Es esta iluminación la que muestra el peligro latente: que la tradición, la memoria y la historia sean, en este momento, usurpadas a las luchas sociales de antaño y a los herederos de éstas, despojándolas de su contenido rebelde y contestatario para configurar una imagen

⁴ Sobre este punto, véase el libro de Carlos Antonio Aguirre Rojas, *Mitos y olvidos en la historia oficial de México*, México, Quinto Sol, 2003. Sobre la memoria mexicana, consúltese también a Enrique Florescano, *Memoria mexicana*, México, FCE, 2002, y *Memoria Indígena*, México, Taurus, 1999.

⁵ “Cuando no hay [un pasado] que resulte adecuado, siempre es posible inventarlo... el pasado legitima. Cuando el presente tiene poco que celebrar, el pasado proporciona un trasfondo más glorioso”. Véase a Eric Hobsbawm, *Sobre la historia*, Barcelona, Crítica, 1998. p.17.

⁶ Al respecto, véase a Walter Benjamin, *Tesis sobre la historia*, México, ContraHistorias, 2005.

histórica desprovista del conflicto social y de los sujetos que lucharon en una rebelión que devino en revolución, pero cuya consumación no fue dada entre los iniciadores sino entre los sobrevivientes, y cuyos resultados a futuro no fueron siempre los esperados.

En este campo de batalla, ni la memoria o el recuerdo, ni la tradición o la historia, —en medio de la fiebre de la Conmemoración y de la re-escritura de la historia—, escapan al conflicto social. Menos aún en un territorio sobrecalentado, como el del México de este año de 2010, que se está historizando rápidamente por las luchas sociales actuales, inconformes con su pasado e inconformes con su presente, que están generando, desde abajo y a la izquierda, contramemorias y contrahistorias que no apuestan solamente a devolverle al pasado su contenido radical y subversivo, sino también y sobre todo a transformar en el tiempo presente el estado mismo de las cosas. Y no será una tarea de construir las como una simple oposición a la hegemonía, para que devengan en una alternativa coexistente y complementaria, sino como una resistencia que esté preparada para eso: resistir a la hegemonía del discurso y a la acción del poder. Por ello, esta es una tarea que igualmente reconstruye los tiempos en una clara visión del futuro deseable, del horizonte posible, escapando así del presente perpetuo, desangelado y conservador de la posmodernidad, y disponiendo de esta reserva de recuerdos de los proyectos populares radicales, que están esperando su cita con el presente para volverse actuales.

II. La liturgia del pasado y el ritual de la conmemoración

El pasado ha devenido en la religión de los Estados laicos y liberales, que en su afán por desterrar a la religión de las cosas de este mundo terrenal, re-actualizaron la creencia

en *un* dios, a través de un ritual que tuvo como misión re-inventar a dios y a la propia creencia. Y en ello, la Historia desempeñó una gran tarea: se convirtió en la memoria del poder, y a través de un ritual, en la religión del Estado.

Pero la memoria del poder debe ser actualizada de acuerdo con las necesidades que el presente le impone. Una de ellas es el ansia de legitimidad en el presente del *statuo quo*. La demanda impone una apropiación de la memoria popular orquestada sutilmente por el Estado, escenificada a través de una puesta en escena de la fiesta patriótica, la celebración y conmemoración de los episodios fundadores de la nación, que imponen una liturgia del pasado y un ritual de la conmemoración.

El ritual de la conmemoración cobra efecto al ejecutarse *la plegaria*: el canto marcial, el himno; al profesarse con respeto y veneración *el juramento*: la relación vertical ante los símbolos más queridos de la patria; al mostrarse *las reliquias*: el “lábaro patrio” con el águila devorando a una serpiente, o las ruinas de las sociedades que nos precedieron y que ahora nos dotan de identidad, o los panteones gloriosos y las estatuas de bronce de los héroes; al hacerse explícitos *los sacramentos*: ‘el bautizo’ de fuego en el combate, ‘el sacrificio’ por la patria, la ‘trascendencia’ simbolizada en estatua de bronce o en pasaje de libro de texto y hasta en nombre de avenida o circuito vial; al construirse *la Ecclesia y los Altares*: los centros de veneración, peregrinación y oficiamiento del culto, donde yacen las osamentas de los grandes personajes; los museos que exhiben el legado fragmentario que representan los vestigios de un pasado que —quizá algún día, cuando la patria lo demande—, se transformen en reliquias; al leerse *la Biblia*: aquellos manuales escolares que muestran el principio de todo el esplendor del presente; al invocarse a *los santos*: los héroes que inflaman nuestro pecho con sus acciones; al

huir de las tentaciones de *los demonios*: los villanos que acechan al pecado bajo el nombre de traición, deshonor o rendición; al escuchar la prédica *del Mesías o el redentor*: el caudillo que cura los males de este mundo; al consolidarse el *sancta sanctorum*: la familia en el poder, la gran familia revolucionaria que, en un panteón *post mortem*, reconcilia lo mismo a las causas diversas que a los caudillos que en vida quisieron matarse, pero que ahí yacen juntos, compartiendo un suelo que fue el escenario de sus disputas.

El ritual es preciso y se sucede cotidianamente. Las fiestas de los Santos fueron suplantadas por el natalicio de los

destino.

La Historia deviene así en el pilar de la Patria, en las raíces de la Nación y en la legitimidad del Estado. Transformada en una colección de antigüedades expuestas al público, por el historiador convertido en museógrafo, los vestigios tienen la misión de invitar a recordar para nunca jamás olvidar. Se da así la conciliación del pasado con el presente. El origen mítico y sagrado de la Nación y la Patria marcan linealmente el surgimiento y el esplendor, el origen y el destino. La invocación de este origen lejano, pero compartido, re-actualiza el ciclo de la creencia en la Patria “por los siglos de los

EL PASADO ES HURTADO A LAS FUERZAS PROTAGÓNICAS DE LAS LUCHAS SOCIALES, MODIFICANDO LIGERAMENTE O TRANSFORMANDO DE FONDO EL PASADO Y LA MEMORIA QUE DE ÉL PERDURA, ORQUESTANDO NO SÓLO UN SILENCIAMIENTO DE LAS OTRAS HISTORIAS Y REBAJÁNDOLAS AL NIVEL DE LO ANECDÓTICO, SINO TAMBIÉN COLONIZANDO VIOLENTAMENTE LA MEMORIA COLECTIVA.

Héroes; la celebración del advenimiento del hijo de dios fue suplantada por la conmemoración de las grandes gestas heroicas (sea la Independencia, sea la Revolución). En el Calendario de la Patria, semana a semana, los pechos se inflaman al cantar un grito de guerra: “y retiemble en sus centros la tierra/al sonoro rugir del cañón”. La plegaria marcial llega al éxtasis cuando la gran reliquia puede ser vista por todos, cuando aparece el símbolo de un pasado indígena negado, pero que es hábilmente utilizado, cuando los colores del pasado ondean ante nosotros, otorgándonos una lección cívica: el verde de unos campos de batalla, teñidos de rojo por la sangre de los combatientes, aquéllos que por su sacrificio conquistaron el blanco de la esperanza y el

siglos”...

Dispuesto a durar generaciones enteras (no importando que cambien los actores, el Partido en el poder o el régimen) el orden establecido apuesta a que el ritual se transforme en costumbre, y bajo esa forma, se convierta en una actitud inconsciente. Dispone de todo para ello. El ciclo de la creencia en la Patria y la Nación se re-actualiza cotidianamente, a través de la conmemoración de las fechas de la creación del nuevo orden (sea 1810 o 1910). Y así, al ser transmitido desde la más tierna infancia y de generación en generación, a través de la invocación de los héroes o del aborrecimiento de los villanos, o mantenido fresco a través de la plegaria marcial y del mensaje ondeante del lábaro, o hasta

enseñado mil y una veces en forma de manual, el pasado se convierte, fatalmente, en presente. Un presente dominado por el poder del Estado.

Este es el gran milagro del Estado que deviene en ilusión. Mímesis que hace iguales el origen al destino: hijos de la nación, los ciudadanos disfrutarán de la igualdad que el Estado decreta desde arriba, pero que allá abajo, en la geografía de los oprimidos, no sabe y no puede crear. Borradas las diferencias de clase, etnia, idioma, religión —entre otras—, desaparece la contradicción entre grupos sociales, entre clases sociales. Y así como alguna vez los detentadores del poder otorgaron la emancipación a los siervos, ahora han decretado la abolición de las diferencias, y con ello, enviaron el mensaje de que el conflicto social ha desaparecido bajo el peso del orden jurídico. En lo sucesivo, ¡que impere la justicia que otorga la ley! He aquí el gran milagro del Estado como creador y redentor.

Expropiado el sentido combativo de las venas populares de las luchas de la Independencia, o de la gran oleada de la Revolución Mexicana, el pasado es hurtado a las fuerzas protagónicas de las luchas sociales, modificando ligeramente o transformando de fondo el pasado y la memoria que de él perdura, orquestando no sólo un silenciamiento de las *otras historias* y rebajándolas al nivel de lo anecdótico, sino también colonizando violentamente la memoria colectiva. El legado de un pasado convulsivo es de este modo vaciado de su

potencial revolucionario, cuyo carácter contestatario, subversivo e irreverente, atenta contra el *statu quo* que ha emergido de las propias luchas, engañando y traicionando a quienes hicieron posible una victoria inconclusa. Es un pasado expropiado, e igualmente vaciado de su contenido popular y radical, que pretende ser la memoria reinante, la única posible.

Es por ello que el Estado, bajo la máscara de la Nación y de la Patria, tiene tanto interés en la Historia (o mejor dicho, en el pasado). Pero si el pasado se usa para legitimar, está claro que para lograrlo necesita de apóstoles y profetas de la destrucción, que transmitan su mensaje. Para ellos, la tarea es igual a la del Cronista de la Monarquía. Entre la historia de “los grandes personajes”, y “los acontecimientos dignos de mención” acaecidos en la era de la Monarquía, y después en los tiempos del Estado, no hay diferencias sustantivas. Los amanuenses, escribanos y cronistas del antiguo régimen han evolucionado en historiadores oficiales, al servicio del poder, en intelectuales orgánicos. De la fe y la creencia colectiva en el gran milagro, el Estado obtiene la legitimidad; y sus prohombres, el poder. En cambio, el historiador al servicio del poder del Estado se conforma con menos: fama y dinero suelen serle suficientes a estos verdaderos “asesinos de la memoria”⁷, cuya tarea es “blanquear” en el pasado lo que, en el presente, es o pueda ser incómodo para el poder en turno⁸.

⁷ Pierre Vidal-Naquet, *Los asesinos de la memoria*, Siglo XXI Editores, México, 1994.

⁸ Con la supuesta intención de 'revisar' la versión oficial de la historia, en los últimos años se ha abierto un debate sobre la re-escritura de la historia y la memoria en México, desde una clara visión conservadora. Véase por ejemplo la revista *Nexos*, núm. 285, septiembre de 2001.

III. La contrahistoria

He aquí una señal de alarma sobre el peligro de una actividad que, bajo esta luz, escapa de los muros de la Academia y del consumo exclusivamente académico, al ser utilizada como un medio para la dominación de clase. Sin embargo, la historia es un conocimiento que al ser usado como un medio de legitimación del poder, de construcción de la memoria oficial, puede ser también, y por el contrario, un conocimiento crítico y emancipatorio.

La Contrahistoria, que a decir de Foucault “será el discurso de los que no poseen la gloria o –habiéndola perdido- se encuentran ahora en la oscuridad y en el silencio”⁹, está hecha, precisamente, por los silencios de los que no tienen historiadores para escribir su historia. Eduardo Galeano, al referirse a estos 'invisibles' de la historia, decía: “En 1869, el Canal de Suez hizo posible la navegación entre dos mares. Sabemos que Ferdinand de Lesseps fue autor del proyecto... [pero] ¿Quién recuerda a los ciento veinte mil presidiarios y campesinos condenados a trabajos forzados, que construyendo el Canal cayeron asesinados por el hambre, la fatiga y el cólera?”¹⁰. En el mismo tono, John Berger ha expresado: “Mientras los leones no tengan historiadores, las historias de caza glorificarán a los cazadores”¹¹. Y el mensaje está claro: son los vencidos, cuya historia ha

sido sepultada, soterrada, mutilada, quienes animan la Contrahistoria; todos aquellos individuos y grupos que han sido expulsados de la historia.

De su descubrimiento, de esa tarea de la historia como descubrimiento, depende la emergencia de ese subsuelo subalterno previamente ocultado. Ante este carácter fragmentario o insuficiente de la historia, la ausencia de estos pasados subalternos de la gloria de la historia de los vencedores, invita a la interpretación, ante todo, de las circunstancias que hace que éstos no debieran estar ahí, y que otros pasados suplan esta ausencia con su propia presencia. La Contrahistoria busca e invita a buscar las razones por las que las huellas, los indicios de estos sujetos subalternos no han dejado restos, sino sólo huellas indirectas; invita a reflexionar algo que “por alguna razón estuvo impedido de manifestarse, algo que era prohibido mostrarse, algo que era necesario ocultar”¹². De este descubrimiento trata el historiador traspasado por la idea de Walter Benjamin: “Encender en el pasado la chispa de la esperanza, es un don que solo se encuentra en aquel historiador que está compenetrado con esto: tampoco los muertos estarán a salvo del enemigo si éste vence”¹³.

Las disputas por la historia y por la memoria son más explícitas, entonces, cuando se habla de acontecimientos fundacionales del poder en turno. Pero, ¿se

⁹ Michel Foucault, *Genealogía del racismo*, Montevideo, Caronte/Nordan, 1993.

¹⁰ Eduardo Galeano, “Los invisibles”, en *La Jornada*, domingo 30 de marzo de 2008.

¹¹ Véase el diario *La Jornada*, Lunes 17 de diciembre de 2007, p. 7.

¹² Bolívar Echeverría, “La historia como descubrimiento” en *Contrahistorias. La otra mirada de Clío*, núm. 1, Dossier: *Microhistoria italiana*, México, 2003. p. 32.

¹³ Walter Benjamin, *Tesis sobre la historia*, *Op. cit.*, p. 20.

ha pensado en conmemorar, verdaderamente, las Revoluciones y los levantamientos populares, las resistencias a los golpes de Estado y las Dictaduras, las rebeliones de los movimientos sociales ante la violencia, el despojo y la opresión, que representan historias en curso, construidas desde el presente, y que constituyen las venas abiertas de América Latina? Los agentes que celebran y conmemoran cada una de estas realidades recién mencionadas, están posicionados en lugares y prácticas radicalmente opuestas a la lógica de la celebración de la fiesta del poder. Entre una y otra, la diferencia reside en la comprensión de la temporalidad: pasado y presente elaboran las vías para la rememoración futura, desde la acción popular en el momento actual¹⁴. En ésta última, opera una rebelión de la memoria a partir de una rebelión de la historia misma: la historia vivida, protagonizada ahora mismo por los herederos de la revolución.

Si no se considera esta posición política como el punto de partida fundamental, la historia adquiere la forma de una expropiación del saber, de un despojo intelectual de los oprimidos, pues en vez de ser una herramienta emancipatoria, de lucha, sirve solamente para legitimar una postura intelectual, o intereses de grupo. Sin embargo, la ciencia social no se aboca solamente a interpretar el mundo, sino sobre todo, a transformarlo: pues cuando cambia la historia cambia también la escritura de la

historia, y lo hace también el historiador; su mirada se ve influenciada por el presente: de las preguntas que emergen bajo la forma de las encrucijadas de los de abajo, depende el desencubrimiento, la exhumación de estas voces silenciadas que permanecen esperando el momento para irradiar, en el presente, su radicalidad. Y es a partir de esta constante búsqueda de la ciencia que espera un *hacer* (hoy, acá), que la Contrahistoria se vuelve un arma para voltear todo de cabeza, y el historiador debe cargar con esta responsabilidad adicional.

Al considerar la radicalidad de las luchas sociales de hoy, lo que los historiadores escriben se vuelve algo cargado de enormes consecuencias, pues súbitamente, las tareas científicas son también tareas políticas y morales. Y es en esta situación en la que la escritura de la historia compone y recompone el pasado, donde la historia se vuelve realmente un campo de batalla, que puede ser de dominación o de lucha, pues existe tanto una historia y una memoria del poder, como una contrahistoria y una contramemoria populares y subalternas. Y la emergencia de éstas últimas es ahora, en la coyuntura de la Conmemoración estatal, una gran tarea, y también un intento por identificar las imágenes que integrarán una visión del mundo, a partir del hecho de imaginarlo menos por la apariencia de un futuro promisorio, que a partir de la insostenible condición que impera en éste, en el que hoy vivimos.

¹⁴ Véase a Elizabeth Jelin (compiladora), *Las conmemoraciones: las disputas en las fechas "in-felices"*, (Colección Memorias de la Represión), y Elizabeth Jelin y Ana Longoni (Compiladoras), *Escrituras, imágenes y escenarios ante la represión* (Colección Memorias de la Represión), ambas coeditadas por Siglo XXI España Editores y Siglo XXI Argentina Editores, en 2002 y 2005, respectivamente.

ContrahistoriaS

la otra mirada de Clío

El ritual de la Conmemoración y la regeneración de la memoria histórica en México, es un campo de batalla que refleja la disputa por la historia que viene, por la

historia posible; justo en un momento convulsivo de gran radicalidad social y política, cuando el Calendario de la Patria marca ya la fecha de las nuevas revoluciones.



NOTICIAS



DIVERSAS



1. Recordamos a nuestros lectores, que el sitio en Internet de nuestra revista *ContraHistorias* ha cambiado. Ya no es <http://www.contrahistorias.com>, sino que ahora es <http://www.contrahistorias.com.mx>. Por ahora el sitio no está aún disponible, pero estamos trabajando para ponerlo nuevamente en servicio, y para subir allí los números ya agotados de *ContraHistorias*. ¡Estén pendientes!



2. Invitamos a nuestros lectores a visitar el nuevo sitio en Internet del Profesor Immanuel Wallerstein, miembro de nuestro Comité Científico Internacional, sitio que se ubica en la dirección: <http://www.iwallerstein.com>. Allí podrán encontrar varios ensayos recientes, entrevistas, y los Comentarios y noticias sobre la actividad del Profesor Wallerstein.



3. Informamos a nuestros lectores que están por ser reeditados, en nuestra Editorial *ContraHistorias*, dos libros de Carlos Antonio Aguirre Rojas: el primero, *Chiapas, Planeta Tierra*, en una nueva versión, corregida y aumentada, que contiene cuatro ensayos, no incluidos en las ediciones anteriores. El segundo, *Mandar Obedeciendo. Las lecciones políticas del neozapatismo mexicano*, será reeditado sin cambios. Invitamos a todos a buscarlos en las librerías habituales, y también con la cada vez más amplia 'red de amigos de *ContraHistorias*'.

4. **Nuestra Editorial Contrahistorias** publicará este mismo año, el libro de Carlo Ginzburg titulado *Miedo, Reverencia, Terror. Cuatro ensayos de Iconografía Política*, el que ahora se encuentra en proceso de preparación. Les invitamos a estar atentos de la salida de este interesante libro del Profesor Carlo Ginzburg, miembro de nuestro Comité Científico Internacional.



5. **Informamos a nuestros lectores** que acaba de aparecer el sugestivo libro de Francisco Vázquez García, miembro de nuestro Comité Científico Internacional, titulado *La invención del racismo. Nacimiento de la biopolítica en España*, editado por la editorial Akal, mismo que se encuentra ya en circulación en nuestro país. Los invitamos a buscar esta interesante obra.



6. El **Colectivo Contrahistorias** denuncia públicamente un acto editorial y político vergonzoso. Se trata de la edición del libro que, presuntamente, trata de ser las Actas del *Primer Coloquio Internacional "Planeta Tierra: Movimientos antisistémicos..."*, celebrado en memoria de Andrés Aubry en el mes de diciembre de 2007 en San Cristóbal de Las Casas, habiendo sido organizado por el Cideci- Unitierra, la Comisión Sexta del EZLN y nuestra revista *Contrahistorias*.

Las 'actas' del libro, cuya edición estuvo a cargo de Raymundo Sánchez Barraza, son una versión mutilada de las memorias del Coloquio y un claro ejemplo de 'blanquear' su propia historia. Pues se ha excluido la participación de uno de los co-

organizadores (Carlos Antonio Aguirre Rojas) y, además, se ha publicado la versión blanqueada de la conferencia de Enrique Dussel, que suscitó la indignación general del público ahí presente por su carácter discriminatorio y racista (cuya grabación puede ser consultada en la página de 'enlace zapatista': <http://www.ezln.org.mx>); conferencia que incluso fue duramente criticada por el Subcomandante Insurgente Marcos.

El *Colectivo Contrahistorias* considera inaceptables estas prácticas editoriales y políticas que han llevado a presentar una memoria mutilada del Coloquio celebrado en memoria de un compañero de lucha y que son un claro ejemplo de 'blanquear' posturas políticas que van en dirección contraria a las de la Comisión Sexta del EZLN y de nuestra revista *Contrahistorias*. Pues como dicen los compañeros neozapatistas, "en el engaño nada florece, en la verdad todo es posible".



7. El **Colectivo Contrahistorias**, protesta también públicamente por los amaños comportamientos de la justicia colombiana, en el proceso del Profesor Miguel Ángel Beltrán, miembro de nuestro Comité Científico Internacional, y se une una vez más a la exigencia creciente de su liberación inmediata e incondicional.



Contrahistorias. La otra mirada de Clío

Precio en librerías: 40 pesos.
Precio venta directa: 35 pesos.